



Edukacja Filozoficzna

**UNIwersYTET
WARSAWSKI**

29 2000 WARSZAWA

Rada Programowa

Jan Woleński (przewodniczący),
Stanisław Judycki, 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

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Tomasz A. Puczyłowski - <i>Problem Gettier'a a logika przekonania</i>	5
Wolfgang Müller-Lauter - <i>Nietzschego nauka o woli mocy (I)</i>	20

POLEMIKI I DYSKUSJE

Zbigniew Musiał, Bogusław Wolniewicz - <i>Problematyczność gandyzmu</i>	44
Kazimierz Szewczyk - <i>Kilka uwag na marginesie pewnego rozporządzenia Ministra Zdrowia i. Opieki Społecznej</i>	60

0 DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Jarosław Mrozek - <i>Problem rozumienia matematyki</i>	70
Jarosław Stoś - <i>Devotio moderna - nowy model edukacji i wychowania w późnym średniowieczu</i>	80
Urszula M. Żegleń - <i>I. Polsko-brytyjskie seminarium filozoficzne w UMK</i>	99

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA

Dariusz Piętka - <i>Kazimierz Ajdukiewicz</i>	103
Piotr Iwański - <i>Piotr Chojnacki</i>	125
Wojciech Gasparski - <i>Tadeusz Kotarbiński</i>	155
Robert Zaborowski - <i>Adam Krokiewicz</i>	186
Zygmunt Hajduk - <i>Henryk Mehlberg</i>	206
Józef A. Dobrowolski - <i>Andrzej Nowicki</i>	242
Roman Darowski SJ - <i>Paweł Siwek SJ</i>	258
Jan Zygmunt - <i>Alfred Tarski</i>	274
Ryszard Sitek - <i>Andrzej Walicki</i>	308

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Henryk Benisz - <i>Koncepcja „zwierzęcia metafizycznego”</i>	331
Karol Michalski - <i>Karla Jaspersa metafizyka transcendencji</i>	347
Katarzyna Szumlewiec - <i>Niedola i siła w myśli społecznej Simone Weil</i>	359
Halina Walentowicz - <i>Wizerunek epoki mieszczańskiej we wczesnej twórczości Maxa Horkheimera</i>	375

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

Josef Zumr - <i>Rozdział z polsko-czeskiej współpracy w filozofii</i>	391
Roman Darowski SJ - <i>Najnowsza filozofia jezuitów w Polsce</i>	396

RECENZJE I NOTY

Henryk Benisz - <i>Batalia o „usprawiedliwienie” Nietzschego</i> (W. Mackiewicz: <i>Mysł Fryderyka Nietzschego w Polsce</i> w latach 1947-1997. Warszawa 1999)	401
Stanisław Gałkowski - <i>Apologią teizmu</i> (R. Swinburne: <i>Czy istnieje Bóg?</i> Poznań 1999)	408
Jacek Kozik - <i>Ciągle bez podręcznika</i> (J. Pilikowski: <i>Filozofia</i> w gimnazjum. Kraków, b.d.w.)	414
Andrzej Łukasik - <i>Albert Einstein: filozof - uczony</i> (Albert Einstein. <i>Pisma filozoficzne</i> . Wybór, przedmowa i przypisy S. Butryn. Warszawa 1999)	419
Zbigniew Mikołajko - „ <i>Katolicyzm krytyczny</i> ” pyta o seks i aborcję (L. Kostro: <i>Eros, seks i aborcja w ocenie katolicyzmu</i> <i>krytycznego</i> . Gdańsk 1999)	421
Ryszard Mordarski - <i>Polityczna religia „Leviatana”</i> (P. D. Cooke: <i>Hobbes and Christianity</i> , 1996)	425
Marcin Sieńko - <i>Wspinaczki, szczyty a filozofia</i> (R. Dawkins: <i>Wspinaczka na szczyt nieprawdopodobieństwa</i> . Warszawa 1998)	433
Zbigniew Szawarski - <i>List do Redakcji</i>	439
<i>Noty o książkach</i>	440
CONTENTS	441
INHALTSVERZEICHNIS	443

TOMASZ A. PUCZYŁOWSKI
Uniwersytet Warszawski

PROBLEM GETTIERA A LOGIKA PRZEKONAŃ

Jeżeli wagę artykułu choć w części oddaje stosunek ilości stron pracy do liczby artykułów ją komentujących, lub do niej się odnoszących, to trzystronnicowy artykuł E. Gettier'a *Is Justified True Belief Knowledge?*¹ można śmiało określić jako istotny.

Praca Gettier'a dotyczy adekwatności *tradycyjnej definicji (pojęcia) wiedzy*². Sformułowana konkluzja tego artykułu to twierdzenie, że definicja wiedzy „*nie ustala wystarczającego warunku tego, że ktoś wie, że jest tak jak mówi jakieś zdanie*”. Prawdziwość tego twierdzenia, jeśli wykazana, zmusza nas albo do modyfikacji *tradycyjnej definicji* takiej, że np. poprzez dołączenie do niej jakiegoś warunku (lub warunków) zachowana zostanie jej adekwatność, albo do odrzucenia tej *definicji*.

1. Rekonstrukcja przykładów Gettier'a. Co to znaczy, że *tradycyjna definicja wiedzy* jest nieadekwatna? Przytoczmy najpierw jej sformułowanie: *a wie, że p, gdy (i) „p” jest zdaniem prawdziwym, (ii) a jest przekonany, że p* (oznaczam: aBp lub B_ap), (iii) przekonanie *a*-ka, że *p* jest uzasadnione (oznaczam: $aUzp$ lub $Uzap$).

Gettier w oparciu o taką definicję pokazuje, że warunki (i)-(iii) mogą być spełnione dla określonego *podmiotu wiedzy*, niemniej jednak nie możemy o danym *podmiocie* powiedzieć, że wie *on*, że jest tak-a-tak. Konstruuje Gettier dwa przykłady, z których każdy potwierdzać ma nieadekwatność (fałszywość) klasycznego określenia „*a wie, że...*”.

(Poniższe uwagi odnoszą się będą nie tylko do oryginalnych przykładów Gettier'a, lecz do wszystkich tych, które spełniają, tak jak przykłady oryginalne, poniższe warunki).

Podmiot (Smith) w każdym z dwóch przykładów rozważa trzy zdania, o określonych poniżej własnościach:

α_n	$v(\alpha_n)$	$v(aB\alpha_n)$	$v(aUz\alpha_n)$	$v(aK_{Def}\alpha_n)$	$v(aK_{in}\alpha_n)$
α_1	0	1	1	0	0
α_2	1	0	0	0	0
α_3	1	1	1	1	0

¹ E. Gettier: *Is Justified True Belief Knowledge?* (Czy prawdziwe i uzasadnione przekonanie jest wiedzą?), tłum J. Hartman, J. Rabus. „Principia”, t. 1 (1990).

² „Tradycyjna definicja wiedzy” – sformułowanie w: R. M. Chisholm: *Teoria poznania*. Lublin 1994, s.174.

α_1 oznacza zmienne zdaniowe, które odpowiednio reprezentują w pracy Gettiera fałszywe zdania:

„*Johns jest tym, który dostanie posadę i Johns ma dziesięć monet w swojej kieszeni*” (oznaczamy to zdanie przez „ $P(a) \wedge Q(a)$ ”) i

„*Johns posiada Forda*” (oznaczam to zdanie przez „ p ”);

α_2 oznacza takie formuły, które z kolei reprezentują prawdziwe zdania:

„*Smith jest tym, który dostanie posadę i Smith ma dziesięć monet w swojej kieszeni*” i

„*Brown jest w Barcelonie*”

(oznaczam odpowiednio „ $P(b) \wedge Q(b)$ ” oraz „ q ”);

α_3 oznacza zmienne zdaniowe reprezentujące zdania:

„*Człowiek mający dziesięć monet w kieszeni otrzyma posadę*” i

„*Johns posiada Forda lub Brown jest w Barcelonie*”

(odpowiednio: „ $\exists x (P(x) \wedge Q(x))$ ” i „ $p \vee q$ ”).

Dodatkowo między α_1 a α_3 zachodzić ma ważna zależność logiczna: α_3 jest konsekwencją logiczną α_1 .

Nieadekwatność *tradycyjnej definicji wiedzy* sygnalizuję w ostatnim wierszu tabelki. Zgodnie z tradycyjną definicją *a* wie, że α_3 , lecz intuicyjnie przeczuwamy, że w opisanej przez Gettier'a sytuacji powiedzenie o np. Smithie, że on to wie, byłoby błędne i niewłaściwe (co oznaczam, odpowiednio, przez: $v(aK_{\text{Def.}\alpha_3})=1$ i $v(aK_{\text{int.}\alpha_3})=0$).

2. Rekonstrukcja rozumowania Gettier'a oraz przyjętych przez niego założeń. Zastanówmy się teraz z jakich środków Gettier korzysta wykazując fałszywość *tradycyjnej definicji wiedzy*.

Gettier przykłady pokazujące fałszywość definicji wiedzy opiera na: (1) sformułowaniu *tradycyjnej definicji wiedzy* (opartym o sformułowania Chisholma i Ayera); (2) logice pierwszego rzędu (zakładając, że np. spójnikowi „...lub...” ściśle odpowiada tradycyjnie charakteryzowany funktor prawdziwościowy „ $\vee$ ”), oraz (3) trzech specyficznych założeniach przyjmowanych przez Gettier'a. Pierwsze z nich głosi, że nie tylko dla zdań prawdziwych mamy (możemy mieć) dobre uzasadnienie (oczywiście nie wykluczamy też, że możemy żywić fałszywe przekonania). Drugie, mniej trywialne, mówi, że:

„*dla dowolnego zdania p , jeśli przekonanie S -a, że p jest uzasadnione i p pociąga za sobą q i S wyprowadza q z p i przyjmuje q jako wynik tej dedukcji, to przekonanie S -a, że q jest również uzasadnione*”.

Czyli

(*) $\bigwedge_{\alpha, \beta \in \text{Satz}} (J) \text{ (jeśli } aU\alpha \text{ oraz } \alpha \Rightarrow \beta, \text{ to jeśli } aU\beta \text{ (} \alpha \Rightarrow \beta \text{), to } aU\beta \text{)}.$

(należy zauważyć, że założenie to obowiązuje nie tylko dla funktora „ Uz ”, ale i podobnie dla „ B ”, gdy w (*) zamiast „ Uz ” wstawimy „ B ”). Ostatnie z założeń głosi, że określony w przykładzie podmiot *tradycyjnej wiedzy*

zdaje sobie sprawę z faktycznego zachodzenia inferencji: od zdania α_1 do α_3 (oczywiście i my jesteśmy słusznie przekonani o jej istnieniu).

Punkty (1)-(3) są zdaniem Gettier a zarazem konieczne jak i wystarczające dla wykazania fałszywości *tradycyjnej definicji wiedzy*.

W oparciu o drugi z przykładów przedstawionych przez Gettier a zrekonstruujemy tok rozumowania wiodący do interesującego wyniku. Rozumowanie (Gettier a, a nie Smitha) może przebiegać tak:

1. $\neg p \wedge aBp \wedge aUzp$ (czyli $\neg aKp$) {zał.}
2. $q \wedge \neg aBq \wedge \neg aUz$ (czyli $\neg aKq$) {zał.}
3. $[(\neg p \wedge aBp \wedge aUzp) \wedge (q \wedge \neg aBq \wedge \neg aUzq)] \Rightarrow [(pvq) \wedge (aBp \vee aBq) \wedge (aUzp \vee aUzq)]$
4. $[(pvq) \wedge (aBq \vee aBq) \wedge (aUzp \vee aUzq)] \Rightarrow [p \vee q] \wedge aB(pvq) \wedge aUz(pvq)]$
5. $[(pvq) \wedge aB(pvq) \wedge aUz(pvq)]$
6. $aK(pvq)$

lub tak:

1. $\neg p, q$ {zał.}
2. $aBp, aB(p \Rightarrow (pvq)), aUzp, aUz(p \Rightarrow (pvq))$ {zał.}
3. pvq
4. $[aBp \wedge aB(p \Rightarrow (pvq))] \Rightarrow aB(pvq)$
5. $aB(pvq)$
6. $[aUzp \wedge aUz(p \Rightarrow (pvq))] \Rightarrow aUz(pvq)$
7. $aUz(pvq)$
8. $aK(pvq)$ {1., 6., def.}

W drugim rozumowaniu punkt 4. i 6. uzyskaliśmy korzystając z drugiego istotnego założenia Gettier a, które podaliśmy w punkcie (3). W pierwszej zaś próbie rekonstrukcji rozumowania skorzystaliśmy z założenia, że $(\#) (aB\alpha \vee aB\beta) \Rightarrow aB(av\beta)$.

Oryginalny tok rozumowania Gettier a przebiega zgodnie raczej z drugą z naszych propozycji, choć przyjmując założenie (#), zamiast (3), otrzymalibyśmy ten sam wynik co i Gettier.

3. Na czym polega siła przykładów Gettier a? Zastanówmy się, na czym polega siła przykładów Gettier a? Wydaje nam się, że prezentowane przykłady czerpią swą moc ze szczupłości środków potrzebnych do wykazania nieadekwatności *definicji*. Jeśli bowiem mamy *tradycyjną definicję wiedzy*, pewne prawa obowiązujące w logice klasycznej oraz, do wyboru, założenie (*) lub (#), to, nie zakładając nic ponad to, możemy wykazać fałszywość *definicji* (lub też fałszywość potrzebnych w rozumowaniu praw logiki i przyjętych założeń).

3.1. W drugiej próbie rekonstrukcji rozumowania skorzystaliśmy z założenia (*). W istocie założenie to nieznacznie zmodyfikowaliśmy, dzięki

czemu zyskało na zwężłości. W nowym, krótszym sformułowaniu zmodyfikowany (*) wystarcza jednak dla potrzeb Gettier'a. Zrezygnowaliśmy mianowicie z warunku: „ $\alpha \Rightarrow \beta$ ”, którego funkcję w założeniu określić można jako retoryczną. Warunek „ $\alpha \Rightarrow \beta$ ” spełnia funkcję retoryczną, gdyż jego zachodzenie ma przekonać nas o tym, że przekonanie α -ka co do tego, że $\alpha \Rightarrow \beta$, jest rzeczywiście dobrze uzasadnione (tj. że spełniony jest (iii) warunek *definicji*). Różnica między nami a Gettierem polega na tym, że my twierdzimy, że jesteśmy przekonani nie tyle co do wszystkich faktycznych logicznych konsekwencji naszych przekonań, co jedynie do tych, o których myślimy, że logicznie wypływają z naszych przekonań.

Sytuacja wyglądałaby zgoła inaczej, gdybyśmy wzmocnili (*) do postaci:
 $\wedge_{\alpha, \beta \in \text{Sent}(I)} (\text{jeśli } aB\alpha \text{ i } aK(\alpha \Rightarrow \beta), \text{ to } aB\beta)^3$

Wtedy, dopiero co odrzucony przez nas warunek zostałby *implicite* zawarty w wymogu, by a wiedział o zachodzącym wynikaniu. Na takie wzmocnienie nie musimy się jednak godzić, tym bardziej, że występuje w nim pojęcie, którego niedefiniowalność chcemy, korzystając z tego założenia, wykazać. Zauważmy w końcu, że osłabione założenie (*) jest przyjęte za schemat aksjomatu np. w logice LB^4 .

4. Logika przekonań. Przyjmijmy, że Gettier, tak jak zaakceptował (korzystając z nich) wybrane tezy, czy to logiki klasycznej, czy to logiki *przekonań* (np. założenie (*)), tak przyjął wszystkie pozostałe tezy i jednej i drugiej logiki.

Czy jakieś wyrażenie sensowne logiki klasycznej jest jej tezą, czy nie – to łatwo potrafimy rozstrzygnąć. Czy, z kolei, dane wyrażenie LB jest tezą tego systemu, tego rozstrzygnąć nie będziemy w stanie, nie wiedząc jak zbudowane są aksjomaty tego systemu oraz jakie obowiązują w nim reguły.

Schematy aksjomatów LB^5 :

Ax.1. α , jeśli $\alpha \in \text{Taut}$

Ax.2. $B\alpha \Leftrightarrow BB\alpha$

Ax.3. $\neg B\alpha \Leftrightarrow B\neg B\alpha$

Ax.4. $B \neg \alpha \Rightarrow \neg B\alpha$

Ax.5. $B(\alpha \Rightarrow \beta) \Rightarrow (B\alpha \Rightarrow B\beta)$

Reguły LB :

MP: z α i $\alpha \Rightarrow \beta$ można wyprowadzić β

RB: z α można wyprowadzić $B\alpha$

³ Zauważmy, że inna możliwa zmiana polegająca na przyjęciu, że $[aB\alpha \wedge (\alpha \Rightarrow \beta)] \Rightarrow aB\beta$ jest (ze względu na ludzką *niepostrzegawczość*) nie do przyjęcia.

⁴ Patrz: M. Tokarz: *Elementy pragmatyki logicznej*. Warszawa 1993, s. 168, lub A. Pap: *Belief and Propositions*, s. 131.

⁵ Będziemy pomijać parametr a we wszelkich użyciach spójników w formule, gdy przyjmować będziemy, że osoba, której stan przekonań charakteryzujemy, jest ustalona.

Logiką systemu **LB** nazwiemy zbiór wszystkich konsekwencji wyprowadzalnych ze zbioru aksjomatów przy użyciu zadanych reguł **MP** i **RB**.

Chociaż Gettier korzysta tylko z wybranych twierdzeń obydwu logik, to możemy – jak sądzę – założyć, że przyjąłby także pozostałe tezy systemów, określające w pełni użycie spójnika „*jestem przekonany, że...*”, „*wierzę, że...*”. Możemy wtedy powiedzieć, że do wykazania fałszywości *tradycyjnej definicji wiedzy* potrzeba – oprócz oczywiście samej *definicji* – *logiki klasycznej* oraz jakiejś (my przyjmujemy tu intuicyjną **LB**) *logiki przekonań*.

5. Logika implikatury. W dalszej części pracy skorzystamy z teorii *implikatury zdaniowej*⁶. Pokażemy, jak można, odwołując się do pewnego zgrabnego, aksjomatycznego ujęcia tzw. maksym konwersacyjnych Grice’a, rozwiązać *problem Gettier*a. Rozwiązanie to różni się od innych tym, że nie polega na dodaniu kolejnego, czwartego warunku do definicji wiedzy⁷. Chcąc zachować definicję w oryginalnym sformułowaniu pokazać musimy, jak w obliczu podanych przez Gettier’a przykładów, akceptując jednocześnie wszystkie potrzebne Gettierowi założenia, można bronić adekwatności tradycyjnego ujęcia pojęcia wiedzy.

Przyjrzyjmy się *logice implikatury LI*. Schematy charakteryzujące funktor „**B**” są takie same jak te, które sformułowaliśmy w **LB**. W systemie **LI** pojawia się nowy funktor – „**U**”, któremu w języku polskim odpowiadać ma zwrot np. „*powiedziano (poprawnie)*⁸, że...” (napis „*aUp*” lub „*Uap*” czytać będziemy „*osoba a powiedziała (poprawnie), że p*”).

Ax.1. α jeśli $\alpha \in \text{Taut}$

Ax.2. $B\alpha \Leftrightarrow BB\alpha$

Ax.3. $\neg B\alpha \Leftrightarrow B\neg B\alpha$

Ax.3 $B\neg\alpha \Rightarrow \neg B\alpha$

Ax.5. $B(\alpha \Rightarrow \beta) \Rightarrow (B\alpha \Rightarrow B\beta)$

Ax. U. $U(\alpha \wedge \beta) \Rightarrow (U\alpha \wedge U\beta)$

Ax. HPG. $U\alpha \Rightarrow (B\alpha \wedge \neg B\beta)$, jeśli $\beta \rightarrow \alpha$ (przez napis „ $\beta \rightarrow \alpha$ ” rozumiemy to, że $\alpha, \beta \in \text{Sent}$ oraz $l(\beta) \leq l(\alpha)$, $\text{Var}(\beta) \subseteq \text{Var}(\alpha)$ oraz $\alpha, \beta \in \text{Sent}$ i $\beta \vdash_{LB} \alpha$ i $\neg(\alpha \vdash_{LB} \beta)$)⁹.

Ax. U. należy rozumieć tak, że ilekroć wygłaszamy koniunkcję dwóch zdań, tylekroć z osobna wygłaszamy każdy z jej członów (lecz nie odwrotnie). Ax. HPG rozumiemy tak, że użycie jakiegokolwiek zdania α pociąga

⁶ Pojęcie to scharakteryzowane zostało w pracy M. Tokarza: *Elementy pragmatyki logicznej*. Warszawa 1993.

⁷ Wszystkie znane nam rozwiązania modyfikują treść *definicji*, oraz rażą swym skomplikowaniem lub też swym filozoficznym zaangażowaniem, gdy tylko je porównać do oryginalnego, eleganckiego sformułowania.

⁸ Tj. niemetaforycznie, niealuzyjnie, nieironicznie etc.

⁹ Nieznacznie modyfikujemy znaczenie symbolu „ $\rightarrow$ ”, tak by można było go czytać: „ β jest konwersacyjnie mocniejsze niż α ”.

za sobą prawdziwość zdania $B\alpha$ oraz fałszywość zdania $B\beta$, o ile β jest *prostsze, bardziej treściwe*, logicznie silniejsze niż α . Mówiąc jeszcze inaczej: poprawnie mówimy wtedy, gdy używamy najsilniejszych logicznie zdań, z tych wszystkich, co do których prawdziwości jesteśmy przekonani (nie użyjemy zatem zdania, co do którego wprawdzie jesteśmy przekonani, lecz które jest konsekwencją zdania, w które również aktualnie wierzymy). Obydwa aksjomaty wydają się być zgodne z potoczną intuicją i nie powinny budzić poważnych zastrzeżeń u kompetentnego użytkownika języka.

Dość nieintuicyjną konsekwencją przyjęcia Ax. HPG jest to, że wypowiadając dowolną tautologię daję (na mocy HPG) do zrozumienia, że nie jestem (w danej chwili) przekonany co do jakiegokolwiek innego, nietautologicznego twierdzenia. Jest bowiem tak, że dla α – dowolnej tautologii oraz β – dowolnego zdania nietautologicznego, zachodzi: $\beta \rightarrow \alpha$, zatem $U\alpha \Rightarrow (B\alpha \wedge \neg B\beta)$. Możemy zgodzić się na taką konsekwencję, pod tym wszakże warunkiem, że wyrażenie typu: „ $B\alpha \wedge \neg B\beta$ ” będziemy czytali np.: ustalony podmiot jest bardziej przeświadczony o tym, że α , niż o tym, że β ¹⁰

Jeśli formuła $U\alpha \Rightarrow \beta$ jest tezą logiki LI, to mówimy, że formuła β jest implikaturą formuły α , lub też, że β jest konwersacyjnie implikowane przez α . Ciekawe wydaje się, jakiego typu wypowiedzi charakterystykę otrzymalibyśmy zmieniając HPG w następniku z „ $\neg B\alpha$ ” na „ $B\neg\alpha$ ”?

Korzystając z powyższych schematów aksjomatów udowodnić można w LI lemat:

$$U(pvq) \Rightarrow (\neg Bp \wedge \neg B\neg p \wedge \neg Bq \wedge \neg B\neg q).$$

Tezy tej dowodzimy korzystając z faktu, że dla dowolnego zdania alternatywnego zachodzi:

$$\alpha \rightarrow \alpha \vee \beta^H$$

Samo zaś twierdzenie można rozumieć następująco: ilekroć wypowiadam zdanie alternatywne, tylekroć nie jestem przekonany ani co do fałszywości, ani też prawdziwości któregośkolwiek z jego członów; sądę tylko, że któryś z jego członów jest prawdziwy, lecz który? – nie wiem.

Zauważmy, że w przykładach Gettier'a, zdania reprezentowane u nas przez α_3 są słabsze (w sensie LB) niż te, reprezentowane przez α_1 , czyli: $\alpha_1 \rightarrow \alpha_3$. Twierdzimy też, że podobnie: $Var(a_2) \subseteq Var(\alpha_3)$, $l(\alpha_2) \leq l(\alpha_3)$ oraz $\neg(\alpha_3 \vdash \alpha_2)$, $a_2 \vdash \alpha_3$, czyli $\alpha_2 \rightarrow \alpha_3$. Jeżeli mamy rację, to własności te, obok

¹⁰ Dążąc do bardziej realistycznego opisu „zobowiązań przekonaniowych naszych wypowiedzi”, należy zmienić charakterystykę „bycia przekonanym” na bardziej relatywną, porównawczą. Ustaliwszy logikę dla tak rozumianego „bycia przekonanym” (tj. właściwie dla „bycia przekonanym bardziej do... niż do...”), możnaby zmodyfikować Ax. HPG do:

$U\alpha \Rightarrow B(\alpha, \beta)$ (o ile $\beta \rightarrow \alpha$, $l(\beta) \leq l(\alpha)$, $Var(\beta) \subseteq Var(\alpha)$)

„ $B(\alpha, \beta)$ ” czytamy: „(podmiot) jest bardziej przekonany, że α niż że β ”.

¹¹ Podobnie zachodzi $P(a) \rightarrow \exists x P(x)$.

innych określonych w tabelce, wyznaczają nam całą klasę „przykładów Gettier'a”¹².

6. Aksjomat (W)

Proponuję teraz przyjąć:

(W) $U(K\alpha) \Rightarrow U\alpha$

Zauważmy, że nie jest (W) konsekwencją HPG, tzn. (W) nie wynika z tego, że np.:

$U(K\alpha) \Rightarrow B\alpha$ i $U\alpha \Rightarrow B\alpha$

bowiem $(p \Rightarrow q) \wedge (r \Rightarrow q) \Rightarrow (p \Rightarrow r)$ nie jest tautologią k.r.z.-u.

Zauważmy również, że jeśli prawdą byłoby, że $K\alpha \rightarrow \alpha$, to $U\alpha \Rightarrow (B\alpha \wedge \neg BK\alpha)$ byłoby tezą LI. To by zaś znaczyło, że wypowiadając dowolne zdanie, nieopowiedziane frazą „wiem, że...”, sygnalizowałbym niewiarę w to, że wiem, iż jest tak jak mówię. $K\alpha \rightarrow \alpha$ nie jest jednak tezą LB (nie jest nawet wyrażalne w języku LB), więc dodanie (W) do LI nie powinno nam LI usprzeczniać. Gdyby bowiem prawdą zarazem było, że $K\alpha \rightarrow \alpha$ oraz (W), to wypowiadając dowolne zdanie „ $K\alpha$ ” mielibyśmy jednocześnie: $BK\alpha$ oraz $\neg BK\alpha$.

Za tym, by nie rozszerzać LB, tak by prawdą było $K\alpha \rightarrow \alpha$, przemawiają trzy argumenty. Pierwszy to ten, że gdybyśmy dopuścili, by „ α ” było w przyjętym znaczeniu konwersacyjnie słabsze niż „ $K\alpha$ ”, to tezą byłoby zdanie intuicyjnie fałszywe:

$(\sim) U(U\alpha) \Rightarrow (BU\alpha \wedge \neg BKU\alpha)$

głoszące: gdy mówię „powiedziałem, że α ” to jestem przekonany, że powiedziałem, że α , ale jednocześnie nie wierzę w to, że wiem, że mówię: „ α ”.

$(\sim)$ jest fałszywe, o ile przyjmiemy dość naturalne założenie: $(T0) U\alpha \Rightarrow K(U\alpha)$ (Jeżeli wypowiadam jakieś zdanie, to wiem, że mówię to zdanie¹³). Uznając (T0), z formuły $(\sim)$ wynikałoby niewątpliwie fałszywe: $U(U\alpha) \Rightarrow (BKU\alpha \wedge \neg BKU\alpha)$, co przemawia za tym, by nie rozszerzać LB o $K\alpha \rightarrow \alpha$ ¹⁴.

Zauważmy, że jeżeli przyjmiemy $(T0) U(\alpha) \Rightarrow K(U\alpha)$ wraz z (W), to ich logiczną konsekwencją będzie $(T1) U(K\alpha) \Rightarrow K(U\alpha)$ (Jeżeli mówię, że wiem, że α , to wiem, że mówię „ α ”). Gdybyśmy zaś wyszli od (T1), to przyjmując naturalne $(T2) K(U\alpha) \Rightarrow U\alpha$ (Jeżeli wiem, że jest tak-a-tak, to jest tak-a-tak), otrzymalibyśmy (W).

Po drugie, słysząc jak ktoś (poważnie) wypowiada zdanie α (które nie jest poprzedzone „wiem, że...”), nie wnoszę zazwyczaj z jego (poważnej) wypowiedzi, ani że ten ktoś myśli, że wie, iż jest tak jak mówi, ani, że myśli,

¹² Zaliczyć do nich można m.in. przykład B. Russella z jego *Problemów filozofii*. Warszawa 1995, s.145.

¹³ Zaznaczmy może, że wiedzieć, że to-a-to się mówi, to nie to samo, co wiedzieć co się mówi.

¹⁴ Mówiąc precyzyjnie: nie powinniśmy łącznie przyjmować (T0) oraz $K\alpha \rightarrow \alpha$.

że tego nie wie. Z tego, że ktoś nie poprzedza tego co mówi frazą „wiem, że...”, nie możemy wnioskować (konwersacyjnie), że nie jest on przekonany do tego, że wie, że jest tak jak mówi. Nie jest to sytuacja podobna do tej, kiedy z czyjejś wypowiedzi „*Pewni mężczyźni nie są kobietami*” wnioskujemy, że ten, kto wypowiedział to dziwne, choć oczywiście prawdziwe zdanie sądzi, że istnieją mężczyźni będący kobietami. Wittgenstein pisak: „Gdy ktoś chce nas nauczyć matematyki, nie zacznie od zapewnienia nas, że wie, iż $a+b=b+a$ ”¹⁵. Innymi słowy: mogę być przeświadczony, iż wiem, że α , lecz lepiej jest powiedzieć jedynie (ale poprawnie): „ α ”.

Wreszcie, po trzecie, nie zachodzą warunki: $l(K\alpha) \leq l(\alpha)$ oraz $var(K\alpha) \subset var(\alpha)$. To, że są one niespełnione stawia nas przed nierozwiązywalnym dylematem: czy ktoś wypowiadając zdanie α kierował się już to potrzebą dostarczenia dostatecznej – nie za dużej – ilości informacji (postępując zgodnie z Maksymą Ilości), już to elegancją i zwięzłością sformułowania (zgodnie z Maksymą Sposobu), czy też może swoimi przekonaniem, które nie pozwoliły mu powiedzieć (zgodnie z Maksymą Jakości) zdania, co do wygłoszenia którego nie miałby dostatecznych podstaw – „*wiem, że α* ”. Gdybyśmy zaś odrzucili te dwa warunki niezbędne w aksjomacie *HPG* do dedukcji implikatury danej wypowiedzi, pozostawiając jedynie wymóg *silniejszości* logicznej (tj. wypowiadając zdanie dawałbym do zrozumienia, że nie jestem przekonany co do prawdziwości każdego logicznie silniejszego zdania od tego wypowiedzianego, nie zaś – jak jest to oryginalnie sformułowane – że nie jestem przekonany co do każdego silniejszego logicznie, ale i bardziej zwięzłego, bardziej eleganckiego zdania od tego, które wypowiadam), to tym samym usprzecznilibyśmy *LI*. Wypowiadając zdanie koniunkcyjne α i β byłoby prawdą zarazem: $B(\alpha \wedge \beta)$ (bowiem jeśli $U\alpha$, to $B\alpha$) i $\neg B(\alpha \wedge \beta)$ (bowiem jeśli $U(\alpha \wedge \beta)$, to $U\alpha$, a jeśli $U\alpha$, to $B\alpha$ i $\neg B(\alpha \wedge \beta)$, bowiem $\alpha \wedge \beta \Rightarrow \alpha$). Aksjomat *U* jest zaś dość naturalny i oczywisty.

Chociaż $K\alpha \rightarrow \alpha$ nie jest prawdziwe, to możemy oczywiście rozszerzyć *LB* tak, by jej tezami były wszystkie prawdy dotyczące funktora *K*, jak na przykład $K\alpha \Rightarrow \alpha$.

Uwagi te skłaniają nas do przyjęcia (*W*).

Jeżeli przyjmiemy, że

Ax. *W*. $U(K\alpha) \Rightarrow U\alpha$

(tzn. że ilekroć mówimy, że wiemy, że α , tylekroć mówimy, po prostu, że α), to tym samym mamy: jeżeli wypowiadam zdanie alternatywne, poprzedzone zwrotem „*wiem, że...*”, to (na mocy *HPG* i lematu) daję do zrozumienia, że nie jestem przekonany co do prawdziwości czy fałszywości któregośkolwiek z członów alternatywy, choć myślę, że któryś z nich, a może obydwa, są

¹⁵ L. Wittgenstein: *O pewności*. Warszawa 1993, s. 38

prawdziwe. Gotowy jestem również, gdy tylko przekonam się co do fałszywości któregośkolwiek z członów danej alternatywy, wnioskować o prawdziwości drugiego.

W naszkicowanym przez Gettier'a przykładzie: jeżeli Smith powie: „*wiem, że $p \vee q$* ”, to powie tym samym „ *$p \vee q$* ” postępując niezgodnie z aksjوماتem HPG. Mówiąc tak bowiem daje nam do zrozumienia, że nie jest m.in. przekonany co do (prawdziwości) p , co, jak wiemy, nie jest prawdą – Smith jest przekonany, że p .

Do filozoficznych konsekwencji przyjęcia (W) należy to, że (W) nie wyklucza, że ktoś, np. sceptyk, może wypowiadać jakieś zdania (np. że niczego nie wie), wcale nie wypowiadając przy tym (czy też nie będąc przekonanym), że – to co mówi – wie, tzn. może niesprzecznie być jednocześnie prawdziwe: $U_a \alpha$ i $\neg B_a(K_a \alpha)$.

7. Zrelatywizowany aksjomat (W). Stwierdziliśmy, że Smith nie może powiedzieć o sobie „*wiem, że...*”. Czy również i my nie możemy o nim tego powiedzieć? A czy o samych sobie możemy powiedzieć, że wiemy to, iż Brown (ten z opowieści Gettier'a) ma Forda lub jest w Barcelonie? Na pierwsze pytanie Gettier odpowiada twierdząco. Zastanawiając się intuicyjną oczywistością sytuacji Gettier nie wyjaśnia jednak motywów takiej odpowiedzi.

Wydaje się, że nie możemy powiedzieć, tak tego, że Smith wie, że $p \vee q$, jak i tego, że (my) wiemy, że $p \vee q$. Jeżeli zgodzimy się co do tego, że (my) nie możemy powiedzieć „(my) wiemy, że $p \vee q$ ”, pomimo tego, że dzięki opisowi Gettier'a jesteśmy co do tego najzupełniej słusznie przekonani, to łatwiej dostrzeżemy, że problem Gettier'a nie polega na ustaleniu warunków adekwatności definicji, lecz dotyczy pragmatycznych kryteriów poprawności używania wyrażeń.

7.1. Jest tak — my wiemy, w przeciwieństwie do Smitha, że q (Brown jest w Barcelonie). Smith myśli, że wie, że p (Brown ma Forda) — my wiemy, że się myli. Popełniłby błąd Smith, gdyby powiedział, że wie, iż $p \vee q$. My również użylibyśmy źle zdania „*Smith wie, że $p \vee q$* ”, gdybyśmy tylko spróbowali je — przy określonych powyżej naszych przekonaniach — wypowiedzieć. W końcu, nawet my nie możemy powiedzieć „*wiemy, że $p \vee q$* ”, pod groźbą niepoprawnego użycia tego zdania. Nie możemy, gdyż kierujemy się językową intuicją, która nie pozwala nam uznawać (wypowiadać) zdania alternatywnego w sytuacji, gdy jesteśmy przeświadczeni o wartości logicznej któregośkolwiek z jej członów (od zdania „*wiem, że...lub...*” do zdania alternatywnego pozwala nam przejść (W)). W opisywanej przez Gettier'a sytuacji jesteśmy przekonani, że p jest fałszywe oraz że q jest prawdziwe. I ogólniej: kierując się jakąś formą ekonomii językowej, normalnie nie wypowiadamy zdania, o ile tylko przekonani jesteśmy co do innego zdania,

z którego pierwsze logicznie wypływa. Powyższe uwagi skłaniają nas do rozważenia przyjęcia kolejnego założenia:

$$(rW) U_b(K_a\alpha) \Rightarrow U_b\alpha$$

które jest zróżnicowanym w relatywizacji podmiotowej aksjomatem W . Głosi (rW), że jeżeli mówimy o kimś, że wie on to-a-to, to – tym samym – sami twierdzimy, że jest tak-a-tak. Jeżeli się na (rW) zgodzimy, to nasza intuicyjna wstrzeźliwość wobec powiedzenia, że Smith wie etc. staje się (w świetle aksjomatu HPG , a w szczególności lematu) zrozumiała.

Zasady (W) i (rW) nazwałbym, może na wyrost, zasadami Wittgensteina. Wittgenstein bowiem pisał: „Nie jest bowiem tak, by z czyjejś wypowiedzi «Wiem, że tak jest», można było wywnioskować zdanie «Tak jest». Ani też z tej wypowiedzi i z tego, że nie jest ona kłamstwem. Ale czy z mojej wypowiedzi «Wiem itd.» nie mogę wywnioskować «Tak jest»? Owszem; a również «Tam jest ręka» wynika ze zdania «On wie, że tam jest ręka». Ale z jego wypowiedzi «Wiem...» nie wynika, że on to wie.”¹⁶

8. Co wyraża, a co stwierdza zdanie alternatywne? Odmowa wypowiedzenia zdania może być motywowana nie tylko niechęcią do uznania fałszu, ale może też wynikać z niechęci do wyrażenia subiektywnych stanów, w których się nie znajdujemy. Ajdukiewicz trafnie zauważył, że :

„należy bowiem odróżnić to, co jakieś zdanie stwierdza od tego, co ono wyraża.[...] Aby z wypowiedzianych przez kogoś słów dowiedzieć się o stanie rzeczy w tych słowach stwierdzanym, trzeba w te słowa uwierzyć, aby natomiast na podstawie tych słów dowiedzieć się, jaki jest wyrażony nimi subiektywny stan osoby wypowiadającej te słowa, nie trzeba w nie wierzyć, wystarczy je słyszeć, rozumieć i wiedzieć, czy zostały przez mówiącego użyte serio, w sposób zgodny ze zwyczajem językowym.[...] Zwyczaj językowy przyporządkowuje zdaniom stwierdzane przez nie stany rzeczy. Jeżeli stwierdzany w zdaniu stan rzeczy istnieje, to zdanie owo jest prawdziwe, jeżeli nie istnieje, to jest ono fałszywe. Zwyczaj językowy przyporządkowuje też zdaniom rodzaj wyrażonych przez nie subiektywnych stanów mówiącego. Jeżeli osoba wymawiająca dane zdanie znajduje się w subiektywnym stanie tego rodzaju, jaki zdanie to zgodnie ze zwyczajem językowym wyraża, wówczas mówimy, że zdanie to zostało użyte w sposób właściwy, jeśli się zaś w takim stanie nie znajduje - że zostało użyte w sposób niewłaściwy”¹⁷.

W szczególności, zdaniem Ajdukiewicza zdanie alternatywne wyraża:

„1. naszą wiedzę o tym, że przynajmniej jeden z jej członów jest prawdziwy, 2. naszą niewiedzę o tym, który z nich jest prawdziwy, [...] 3. naszą

¹⁶ L. Wittgenstein: *O pewności*. wyd. cyt., s. 21.

¹⁷ K. Ajdukiewicz: *Okres warunkowy a implikacja materialna*, w: *Język i poznanie*, t. 2. Warszawa 1985, s. 255.

gotowość do wnioskowania wywodzącego z negacji jednego z członów alternatywy jego drugi człon”¹⁸.

Jeżeli Smith wie, to tego ani on, ani my, poprawnie powiedzieć o nim nie możemy. Zdanie „*Smith wie, że...*” jest, zgodnie z warunkami podanymi w *definicji wiedzy*, prawdziwe, lecz, mimo to, tego zdania zaakceptować nie możemy. Nieakceptowalność zdania nie musi świadczyć o jego fałszywości; nie uznamy zdania, choćby było prawdziwe, jeśli tylko nie będziemy mogli go poprawnie (w danej sytuacji) użyć. Wypowiedzi wyrażają pewne stany przekonaniowe (a szerzej: postawy propozycyjne) mówiącego; w wypadku pewnego typu wypowiedzi możemy nawet (np. dzięki *HPG*) dość jasno określić, jakie. Jeżeli zdanie np. alternatywne wyraża takie a takie stany i dyspozycje przekonaniowe, a my ich ani u siebie, ani u innych (Smitha, Gettier'a) nie obserwujemy, to nie jesteśmy gotowi tego zdania wypowiadać lub akceptować jako cudzej (Smitha, Gettier'a) wypowiedzi. Odrzucamy je wtedy nie jako fałszywą, lecz jako nieakceptowalną konwersacyjnie (czy też pragmatycznie) wypowiedź. Być może więc opór przed akceptacją *definicji*, wynikający z niechęci do wyrażania stanów przekonaniowych w których się (dzięki Gettier'a opisowi sytuacji) nie znajdujemy, uznajemy fałszywie za uznanie *tradycyjnej definicji wiedzy* za nieadekwatną?

9. O kim, co możemy powiedzieć poprawnie, że wie? Czy można coś wiedzieć, ale nie móc tego poprawnie wyrazić? Myślę, że można spróbować poprawnie powiedzieć, że Smith wie, że Brown ma Forda lub Brown jest w Barcelonie. Moglibyśmy tak powiedzieć, zastrzegając, iż wie to, ale np. ze złych powodów. Oczywiście sam Smith tego o sobie powiedzieć nie może, tzn. Smith nie może o sobie powiedzieć: „*wiem, że Brown jest właścicielem etc., ale wiem to ze złych powodów*”. Mówiąc tak o Smithie (że wie), bez dołączenia proponowanego zastrzeżenia, powiedzielibyśmy prawdziwie, lecz jednocześnie (zgodnie z (*rW*) i *HPG*) sygnalizowalibyśmy, że jesteśmy w takich stanach przekonaniowych, w których wcale nie jesteśmy (poprzez (*rW*) postąpilibyśmy niezgodnie z *HPG*); powiedzielibyśmy prawdziwie, lecz pragmatycznie niepoprawnie, konwersacyjnie nieakceptowalnie.

Można poprawnie głosić twierdzenia fałszywe, o ile tylko nie wiemy, że są to twierdzenia fałszywe, można też nie chcieć głosić twierdzenia prawdziwego, gdyż może nam się zdawać, że brakuje nam ku temu wystarczających podstaw. Można poprawnie – zgodnie z własnymi przekonaniem – mówić, że się coś wie, wcale tego nie wiedząc, a można też coś wiedzieć, lecz nie móc tego poprawnie powiedzieć.

¹⁸ Tamże, s.256.

9.1. Tak jak dla (W) znaleźliśmy formuły z których mogliśmy (W) wyprowadzić, tak i dla (rW) potrafimy takie reguły podać. (rW) jest konsekwencją logiczną następujących formuł:

(C) $U_a(K_b\alpha) \Rightarrow U_a(K_a\alpha)$

oraz

$U_a(K_a\alpha) \Rightarrow U_a\alpha$

czyli (W). Formułę (C) proponuję nazwać zasadą Coady'ego,¹⁹ a jeśli wydaje się ona nieoczywista, pozostać przy słabszej (rW).

9.2. Pewna nieoczywistość założenia (rW) koresponduje z niepewnością wzbudzoną w nas przez pytanie: czy możemy poprawnie powiedzieć, że Smith wie, że Brown ma Forda lub Brown jest w Barcelonie? Jeżeli sądzimy, że tego tak powiedzieć nie można, to przyjęcie (rW) wydaje się naturalne, wtedy – dzięki HPG, formalnemu ujęciu zasad konwersacyjnych – nasze obiekcje zostają wyjaśnione. Dalej też możemy twierdzić prawdziwie, że Smith wie „ $p \vee q$ ”, lecz ani on ani my (zgodnie z normami pragmatycznymi) wypowiedzieć poprawnie „*Smith wie, że $p \vee q$* ” nie możemy. Jeżeli sądzimy przeciwnie, jeżeli chcemy (skoro Smith wie) móc poprawnie powiedzieć, że Smith wie, to musimy odrzucić założenie (rW). Dzięki temu będziemy mogli powiedzieć, że Smith wie, nie łamiąc jednocześnie praw dotyczących poprawności wypowiedzi. Nie zrezygnowawszy zaś z (rW), mówiąc „*Smith wie...*” użylibyśmy tego zdania niepoprawnie. Gettier najwyraźniej przyjął założenie (rW), skoro (nie łamiąc milcząco przyjętych reguł konwersacyjnych) odmawia nam oraz Smithowi prawa powiedzenia: „*Smith wie...*”.

10. Czy jeśli Smith wie, to wie, że wie? Gdybyśmy chcieli poprawnie powiedzieć „*Smith wie to-a-to*”, to musielibyśmy nie tylko odrzucić (rW), ale i wyjaśnić, na czym polega paradoksalność sytuacji takiej, że (a) Smith wie, lecz (b) powiedzieć tego poprawnie nie może²⁰. Jak, odmawiając Smithowi, nie sobie, prawa do powiedzenia „*Smith wie, że...*” wyjaśnić tą sytuację?

Smith wie, że Brown ma Forda lub że Brown jest w Barcelonie. Gdyby to jednak powiedział, postąpiłby w sposób i dla siebie i dla nas nieakceptowalny. Interesującym wyjaśnieniem tej sytuacji byłoby przyjęcie hipotezy, że – w opisywanym przez Gettier'a przykładzie – pomyliliśmy wiedzę o wiedzy z wiedzą dotyczącą już nie tyle stanów przekonaniowych, co stanów rzeczy – Smitha, Browna, posiadania Forda, bycia w Barcelonie. Czyli, Smith nie mogąc wygłosić poprawnie zdania prawdziwego nie wie, że wie, że $p \vee q$. By wyjaśnienie to uznać za akceptowalne, należy jednak przyjąć

(KKU) $KK\alpha \Rightarrow U\alpha$

¹⁹ Zob. C. A. J. Coady: *Mathematical Knowledge and Reliable Authority*. "Mind" 40 (1981), s. 542-556.

²⁰ W dalszym też ciągu nie możemy powiedzieć: „(my) wiemy, że $p \vee q$ ”.

oraz odrzucić implikację:

(KKK) $K\alpha \Rightarrow KK\alpha$

Przyjęcie pierwszego warunku podyktowane jest chęcią uogólnia hipotezy wysnutej z opisanego przez Gettier'a przypadku: jeżeli nie mogę poprawnie wypowiedzieć określonego zdania, to nie mogę wiedzieć, że wiem, że jest tak jak to zdanie głosi.

Jeżeli nie odrzucimy „ $K\alpha \Rightarrow KK\alpha$ ”, to Smith wiedząc, wiedziałby tym samym, że wie. My zaś rozważyć chcemy przypadek, w którym Smith wie (zakładamy to, chcąc zachować definicję), ale nie wie, że wie (tym chcemy wyjaśnić intuicyjny opór przed uznaniem Smitha za wiedzącego). Jakie argumenty skłonić by nas mogły do odrzucenia implikacji „ $K\alpha \Rightarrow KK\alpha$ ”? Najbardziej przekonująca wydaje nam się taka argumentacja:

Jak w sytuacji, gdy to, że wiem, że α równoważne jest temu, że wiem, iż wiem, że α , mógłbym zmienić przekonanie zwerbalizowane w zdaniu „ α ”, twierdząc odtąd fałszywie, że nieprawda, że α ? Faktem jest to, że nasze przekonania ulegają zmianom. Nie można jednak twierdzić, że zmiana ta polega zawsze i wyłącznie na odrzucaniu fałszywych przekonań i/lub przyjmowaniu prawdziwych. Prawdopodobnie niekiedy odrzucamy prawdziwe sądy na rzecz fałszywych. Wykluczyć przecież nie można, że gdy coś już faktycznie wiemy, to pod wpływem jakichś informacji zmieniamy zdanie, twierdząc odtąd, że nam się to-a-to tylko zdawało, że tylko w to wierzyliśmy etc.

Gdybym zaś, wiedząc że α , każdorazowo, wiedział zarazem, że wiem, że α , to moje prawdziwe, uzasadnione przekonania nie mogłyby ulegać żadnym, słusznym czy nie, zmianom. Odrzucenie powyższej zasady prowadzi do uznania faktu, że czasami, gdy coś już wiemy, a nie zdając sobie z tego sprawy (nie wiedząc, że tak jest), błędnie zmieniamy zdanie.

Z drugiej jednak strony to, że ktoś wie, że wie, że α oznacza, zgodnie z *definicją wiedzy*, że:

$KK\alpha \Leftrightarrow K(\alpha \wedge B\alpha \wedge Uz\alpha)$

czyli

$KK\alpha \Leftrightarrow (K\alpha \wedge BK\alpha \wedge UzK\alpha)$

co z kolei równoważne jest

$KK\alpha \Leftrightarrow (\alpha \wedge B\alpha \wedge Uz\alpha \wedge B\alpha \wedge BB\alpha \wedge BUz\alpha \wedge Uz\alpha \wedge UzB\alpha \wedge UzUz\alpha)$

(o ile oczywiście zachodzi:

$B(\alpha \wedge \beta) \Leftrightarrow (B\alpha \wedge B\beta)$ oraz $Uz(\alpha \wedge \beta) \Leftrightarrow (Uz\alpha \wedge Uz\beta)$).

Na podstawie tego, co wiemy o opisywanym przez Gettier'a przypadku, nie można rozstrzygnąć, który z członów koniunkcji ostatniej z równoważności jest fałszywy. Nie ustaliwszy tego, nie możemy odpowiedzialnie twierdzić, że Smith wie, lecz nie wie, że wie (choć, jak myślimy, taka *sytuacja doksastyczna* jest możliwa, choć może nie akurat w przypadku Smitha). Odrzucenie implikacji (KKK), choć może skądinąd uzasadnione, nic nam nie

daje – nie pozwala nam wyjaśnić dlaczego sądzimy, że Smith choć wie, to o tym nie wie. Nie odrzuciwszy natomiast tej implikacji, nie możemy przyjąć (*KKU*) pod groźbą głoszenia sprzecznych sądów – twierdzimy bowiem, że Smith wie, lecz wyrazić tego nie może; dodanie zaś (*KKU*) miałyby taką konsekwencję, że niemożność poprawnego wystowienia „*p v q*” implikowałaby niemożność wiedzenia, że się wie „*p v q*”, a w konsekwencji (poprzez (*KKK*)), że się, po prostu, wie, że *p v q*. Prawdą byłoby jednocześnie: 1. $K(pvq)$, 2. $\neg U(pvq)$ (to są nasze założenia), 3. $\neg KK(pvq)$ (z (*KKU*) i 2.), 4. $\neg K(pvq)$ (z (*KKK*) i 3.).

11. Podsumowanie. Ustaliliśmy m.in., że (*i*) Smith wie, tylko nie może tego o sobie powiedzieć (nie może nas o tym poinformować). W podobnej sytuacji językowej jesteśmy również my, bowiem (*ii*) mówiąc, że wiemy, że Smith ma Forda lub że jest w Barcelonie, wyrażalibyśmy bycie w takich stanach przekonaniowych, w których, dzięki lekturze artykułu Gettier’a, być nie możemy; mówiąc więc tak – mówilibyśmy niepoprawnie. W końcu, dzięki zasadzie (*rW*), (*iii*) mamy podobnego rodzaju kłopoty z poprawnym powiedzeniem o Smithu, że wie. Ustaliliśmy te fakty w oparciu o *LI*, (*W*), (*rW*), (*C*), (*T0*), (*T1*), (*T2*). Podjęta przez nas próba odrzucenia (*rW*) motywowana chęcią możliwości poprawnego wystowienia przez nas naszej wiedzy o wiedzy Smitha niewiele dała – odrzucając (*rW*) nie potrafimy powiedzieć, na czym polega wyczuwalna paradoksalność sytuacji – Smith wie, on – nie my – nie może tego powiedzieć, bo próbując to uczynić przekroczyłby jakieś normy. Te zaś, niezależnie czy potrafimy je wszystkie znaleźć, wystowić, sformalizować, określić zakres ich obowiązywania, jeśli obowiązują, to obowiązują nas niezależnie od tego, czy klasyczna definicja wiedzy jest prawdziwa, czy też nie. Pokazaliśmy, jak nie dodając czwartego warunku, można zachować *definicję* w jej oryginalnym sformułowaniu; mówiąc nieściśle, lecz obrazowo, sądzimy że reguły konwersacyjne *poprzedzają* (podobnie jak np. logika klasyczna, gramatyka) definicję wiedzy, jakkolwiek byłaby ona formułowana.

11.1. Tabelkę którą pomieściliśmy na początku tej pracy możemy rozszerzyć, w oparciu o dokonane ustalenia, o nowe kolumny (oznaczymy w niej siebie przez „*b*”, a Smitha przez „*a*”):

	$v(aU(aK\alpha_n))$	$v(bU(aK\alpha_n))$	$v(bU(bK\alpha_n))$
α_1	1	0 ²¹	0
α_2	0	0	1
α_3	0	0	0

²¹ Wartość tą uzyskujemy dzięki *HPG*, jest bowiem tak, że $v(bB(aK\alpha_1))=0$.

12. Konkluzja. Jeżeli tradycyjną definicję wiedzy należy zmienić bądź uzupełnić, albo wręcz odrzucić, to nie ze względu na przykłady, które sformułował Gettier.

Streszczenie

Praca dotyczy problemu Gettier'a, znanego również pod nazwą paradoksu tradycyjnej definicji wiedzy. Staramy się zrekonstruować i sformalizować założenia konieczne w rozumowaniu Gettier'a oraz przedstawić samo rozumowanie w dogodnej notacji symbolicznej. Pokazujemy, że przy założeniach tych można zasadnie utrzymywać tradycyjną definicję wiedzy, jako uzasadnionego, prawdziwego przekonania. Stwierdzamy to, wykazując, że problem Gettier'a powstaje przy pogwałceniu reguł konwersacyjnych (znanych jako maksymy konwersacyjne Grice'a), których częściową formalizacją jest logika implikatury *LI* Tokarza. Uzupełniamy *LI* o aksjomaty (*W*), (*C*), (*rW*), dzięki czemu przykłady Gettier'a stają się indyferentne dla definicji wiedzy, stanowią natomiast ilustrację błędu konwersacyjnego. Podajemy też argumenty za przyjęciem (*W*) i (*rW*).

Contents

The paper concerns well-known Gettier's problem also called as the paradox of the traditional definition of knowledge. Namely I try to reconstruct and formalize all assumptions necessary in Gettier's reasoning as well as to present his argumentation in a convenient symbolic notation. I show how to reasonably sustain the definition of knowledge as a justified true belief under all Gettier's assumptions. I conclude this showing that the Gettier's paradox arises only when the conversational principles (also known as conversational maxims of Grice) are violated. The logic of implicature of Tokarz – *LI* partly formalizes these maxims. I extend *LI* by adding axioms (*W*), (*C*), (*rW*) to it. Thus all the Gettier's examples become indifferent to the definition itself since they are the illustration of pragmatic fault. I also give some arguments in favour of (*W*) and (*rW*) as well, arguing for acceptance of these axioms.

WOLFGANG MÜLLER-LAUTER
Humboldt-Universität, Berlin

NIETZSCHEGO NAUKA O WOLI MOCY (1)*

Kiedy Nietzsche pisze, że świat jest wolą mocy i niczym więcej, zdaje się poprzez tę jasną wypowiedź dawać nam klucz do zrozumienia swojej filozofii. Jej interpretatorzy dowierzają mu w tym punkcie: Nietzsche nazywa tak podstawę bytu i określa dzięki niej byt w całości; jego myślenie jest metafizyką w znaczeniu, znanym z długich dziejów filozofii zachodniej. Dlatego zrozumienie tego myślenia nie stawia nas przed zasadniczo nowymi problemami. Jeśli możemy mniemać, że Nietzsche chce stanowczo przeciwstawić się metafizyce, to przecież wnet dochodzimy do przekonania, że mówi o niej jedynie w znaczeniu teorii dwóch światów. Zwracając uwagę na to zawężenie perspektywy, nie jesteśmy tym samym w stanie utrzymać pretensji Nietzschego do tego, by jego filozofia nie była metafizyką. Nietzsche, jak moglibyśmy powiedzieć, przedłuża jedynie o kolejne ogniwo łańcuch metafizycznych sposobów wykładania świata.

Heidegger przyznał filozofii Nietzschego szczególne znaczenie w obrębie dziejów metafizyki. Wykłada ją jako *spełnienie* [Vollendung] metafizyki zachodniej, której istotowe możliwości powinny się wyczerpać. W myśleniu Nietzschego zachodzi jednak coś więcej: *rozkład* metafizyki w żywiole jej samej. Udaje się pokazać, że w niej właśnie, jako najwyższym zwieńczeniu 'metafizyki subiektywności', subiektywność ta upada w bezpodstawność.

* Przekład pierwszej części pracy na podstawie *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, w: *Nietzsche*, hrsg. von Jörg Salaquarda. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, s. 234-287; stamtąd s. 234-259. Jest to skrócone i nieznacznie zmienione ujęcie problematyki woli mocy, zawarte w rozprawie, opublikowanej wcześniej pod tym samym tytułem w "Nietzsche-Studien" 3 (1974), s. 1-60.

Interpretacja woli mocy, zaproponowana przez Müllera-Lautera, przeciwstawia się „metafizycznej” wykładni tej kategorii przez Heideggera. Tłumacz składa serdeczne podziękowania prof. Wolfgangowi Müllerowi-Lauterowi za zgodę na publikację tego przekładu.

Prof. Dr. Müller-Lauter. Wolfgang, dr filozofii, emerytowany profesor na Humboldt-Universität Berlin. Ur. 31. 8. 1924 w Weimarze. Studia od 1950 do 1959 w Berlinie. Kierunki: filozofia, socjologia, germanistyka. Doktorat u prof. Wilhelma Weischedela na podstawie wymienionej poniżej pracy o Heideggerze. Publikacje: *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*. Berlin 1960; *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York 1971. Od 1960-1961 działalność dydaktyczna z filozofii przy Kirchliche Hochschule Berlin. Od 1961 także profesor filozofii. Dalsze publikacje: *Dostoevskijs Ideendialektik*. Berlin/New York 1974; *Nietzsches Auf-lösung des Problems der Willensfreiheit*, w: *Nietzsche heute*, hg. v. S. Bauschinger, S. Cocalis, S. Lennox. Bm/Stuttgart 1988, s. 23-73; *Physiologie et la volonté de puissance*. Paris 1998; (współwydawca): *Kritische Gesamtausgabe der Werke Nietzsches*, begr. von G. Colli und M. Montinari, weitergef. von W. Müller-Lauter und K. Pestalozzi 1991 nn.; *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Berlin/New York 1972-1996; *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*. Berlin/New York 1990 nn. Friedrich-Nietzsche-Preis des Landes Sachsen-Anhalt 1996 (od tłumacza).

Metafizyczna 'wola woli' staje się w postaci woli mocy wolą wybraną, która nie odsyła już do *jakiegoś* chcenia, do *określonej* woli, lecz jedynie do *struktury* chcenia, usuwając się przy pytaniu o ostateczną daną faktyczność w nie-u-staloność. Nic dziwnego, że Nietzsche pozostaje metafizykiem. Nic dziwnego, że restauruje metafizykę: zdaje się, tam, gdzie w nauce o [wiecznym] powrocie myśli o największym przybliżeniu stawania się do bytu. Bardziej istotne wydaje mi się jednak to, iż metafizyka rozpada się w konsekwencji nieustannego wątpienia, pomimo wciąż na nowo wznoszonych przezeń fasad. Pełne znaczenie tego procesu można wydobyć jedynie w ramach wnikliwych rozważań, uczynić z niego problem na gruncie metafizyki w jej wielowarstwowości.

Zaznaczono już, że choć moja interpretacja Nietzschego zasadniczo przeciwstawia się interpretacji Nietzschego przez Heideggera, nie znaczy to jednak, że tym samym stawiam się w opozycji do starań Heideggera o 'odwrócenie metafizyki'. Wydaje mi się raczej, że konieczność tego odwrócenia - tak samo zresztą, jak konieczność przygotowanego przez Heideggera 'innego początku' - wyrasta w największej mierze z myślenia Nietzschego, bardziej niż podkreślano to w dotychczasowych interpretacjach.

Przedmiotem niniejszych rozważań jest kwestia woli mocy. Chcemy pokusić się o to, by pozostać przy nich całkowicie w horyzoncie, zakreślonym przez filozofię Nietzschego. Spróbujemy pokazać, jak zawiła problematyka skrywa się za tak zwyczajnie brzmiącym wyrażeniem: świat jest wolą mocy i niczym więcej. Chcemy zagłębiać się w tę problematykę krok po kroku. Jestem zdania, że ze względu na jej zawiłość niezbędne okazuje się przytoczenie na początku kilku charakterystycznych wypowiedzi Nietzschego, w których ujmuje on to, co rozumie przez 'wolę mocy'. Powinny one stanowić punkt wyjścia do dalszych rozważań.

Prowizoryczna charakterystyka woli mocy. Wola mocy stanowi szczególny przypadek chcenia. Wola 'w sobie' albo 'jako taka' jest czystą abstrakcją: faktycznie nie istnieje. Wszelkie chcenie jest dla Nietzschego chceniem czegoś. Tym, co rzeczywiście ustanowione we wszelkim chceniu, jest moc. Wola mocy dąży do panowania i ustawicznego poszerzania obszaru swojej władzy. Wzmaganie mocy dokonuje się dzięki procesom przewycięzania. Dlatego chcenie mocy nie jest jedynie „pożądaniem” dążeniem, pragnieniem”. Należy *doń afekt komenderowania*¹²” Nakaz i wykonanie W jednym przynależą do woli mocy. Tak „kwantum mocy” zostaje „określone [...] poprzez działanie, które powoduje i któremu się opiera”³.

Nietzsche wszędzie dostrzega działanie woli mocy. „Najdobitniej” udaie się „pokazać to na przykładzie wszystkich istot żywych [...] wszystko *nie* dla zachowania swojego życia, lecz *rozrostu*”⁴. Ale i w świecie.

nieorganicznym wola mocy jest jedynym sprawcą. Nietzsche odcina się od Schopenhauera [koncepcji] „woli życia” jako podstawowej formy woli: „życie jest tylko *szczególnym przypadkiem* woli mocy najzupełniej pozbawione podstaw jest twierdzenie, iż wszystko dąży do przejścia w tę formę woli mocy”⁵.

Wola mocy wyraża się nie tylko w tym, co panuje i poszerza swoją władzę, lecz także w tym, co opanowane i podległe. Sam „stosunek podporządkowania panującemu” pojmować należy „jako opór” we wspomnianym sensie⁶. Także człowiek jest bez wyjątku przy takich również sposobach postępowania w zasadzie wolą mocy. Nietzsche sprowadza wszystkie nasze czynności intelektualne i duchowe do naszych „*ocen wartościujących*” [*Wertschätzungen*], odpowiadających „naszym popędom i ich uwarunkowaniom życiowym”. W notatce ze spuścizny rękopiśmiennej dodaje się jeszcze: „Nasze popędy dają się zredukować do *woli mocy*. Wola mocy jest ostatecznym faktem, do jakiego możemy dojść”⁷. Tym samym staje się jasne, że dla Nietzschego „wewnętrzną istotą bytu jest wola mocy”⁸.

Początkowe wywody, odnoszące się do problematyki woli mocy, opierają się na spuściznie rękopiśmiennej Nietzschego, tzw. *Nachlaß*. Nie wiadomo jeszcze, czy takie ukierunkowanie interpretacyjne jest uprawnione. Czy nie powinno się raczej w tak ważnej kwestii trzymać kurczowo jedynie albo co najmniej przede wszystkim pism, opublikowanych przez samego Nietzschego? Jak rzecz ma się z filologiczną wiarygodnością wydanej spuścizny? Jaką wartość mają nie opublikowane przez Nietzschego zapiski w porównaniu z autoryzowanym przezeń dziełem?

Uwagi do problematyki *Nachlaß*. Większa część nie opublikowanych zapisków, o ile posiada bezpośrednie filozoficzne znaczenie, stała się dostępna dla dyskusji o Nietzschem w ramach tzw. '*Groß-Oktav-Ausgabe*'. Kompletny *Nachlaß* będzie do dyspozycji dopiero wtedy, gdy powiedzie się edycja wydania krytycznego, tzw. *Kritische Gesamtausgabe*, przygotowawanego przez Giorgio Coliego i Mazzino Montinariego⁹. Jednak już na podstawie dotąd opublikowanych tomów tego wydania można stwierdzić, że badania nad Nietzschem z wielu względów znalazły się w nowej sytuacji dzięki dostępności znanego obecnie materiału.

Nie sposób jeszcze powiedzieć, czy za sprawą nie opublikowanych dotychczas tekstów zrodzić może się *istotne* nowe spojrzenie na fundamentalne kwestie woli mocy. Ośmielam się w to powątpiewać: bynajmniej nie na ostatku dlatego, że wcześniejsi wydawcy zwrócili baczną uwagę na tę sprawę. Tak też pod tytułem *Wola mocy* ukazało się najpierw w roku 1901, ograniczone do 483 aforyzmów, a w roku 1906 inne, zawierające 1067 aforyzmów, zestawienie zapisków rękopiśmiennych. Ich wydawcy opierali się

w swoich kompilacjach na jednym z licznych planów, jakie Nietzsche naszkicował wprawdzie do swego przyszłego dzieła, ale nigdy ich nie urzeczywistnił. Kiedy brali oni za podstawę dla swojego przedsięwzięcia plan Nietzschego z 17 marca 1887 roku, idąc za zawartymi w nim bardzo ogólnymi wskazówkami, zestawiali wówczas ze sobą teksty, które z rozmaitych względów mają różny charakter i tylko w pewnej, choć znaczącej części przyczyniają się do wyjaśnienia tego, co Nietzsche rozumie przez 'wolę mocy'. Dlatego każdorazowy wybór i systematyczne uporządkowanie aforyzmów są ponad wszelką miarę problematyczne, by nie wspomnieć o lekomyślności w ich edycji. To już raczej dzięki innym tomom *Nachlaß* z *Groß-Oktav-Ausgabe* udaje się uzyskać znaczący wgląd w Nietzschego rozumienie woli mocy. Fakt, iż *problem* woli mocy pojawił się w powszechnej świadomości, i to zarówno w dobrym, filozoficznie sproblematyzowanym użyciu, jak i złym, hasłowym, sprowadza się do tego, że wraz z wydaniem z 1906 roku ukazała się książka pod tytułem *Wola mocy*, która oddziaływała na tyle, by móc twierdzić o niej, iż jest głównym filozoficznym dziełem Nietzschego.

Zabrania się mówić o takim głównym dziele Nietzschego. Zabrania się również usuwać na bok jako zwykły *Nachlaß* aforyzmy i fragmenty opublikowane we wspomnianych kompilacjach i w innych tomach *Groß-Oktav-Ausgabe*. Należy tu rozróżniać pomiędzy z jednej strony, prawdziwym *Nachlaß* i sparafrazowanymi ekscerptami, jakie sporządził Nietzsche, a z drugiej, 'przyczynkami' do opublikowanych przez niego samego dzieł. Właśnie nowe wydanie krytyczne (*Kritische Gesamtausgabe*) otworzyć może istotną perspektywę. Niemniej, już w wypadku stosunku wcześniejszych zapisków do późniejszych tekstów, przerobionych dla potrzeb publikacji, nie jest z Nietzschem tak, jak z innymi autorami. Nietzsche nie tylko ukrył wiele ze swoich przekonań. Wielu z nich dał wyraz w swoich pismach jedynie w skrytej, ledwie naszkicowanej albo także hipotetycznej formie. Odwołanie się do szczególnego znaczenia *Nachlaß* Nietzschego zatracza sporo z tej osobliwości, skoro słyszymy, że Nietzsche pojmował siebie jako najskrytszą spośród wszystkich skrytych istot¹⁰. W *Poza dobrem i złem* pisze nawet, że nie kocha się już jego poznania, gdy jest ono przekazywane¹¹. W notatce ze spuścizny rękopiśmiennej z roku 1887 brzmi to następująco: „Nie chylę już czoła przed czytelnikiem: jak mógłbym pisać dla niego? [...] Zapisuję sobie, dla siebie”¹². To, co Nietzsche ukrył, zachowuje dzięki takim wyrażeniom szczególną wagę. Tym samym znajduje się dobrą podstawę dla ujęcia Martina Heideggera, który twierdził, że „właściwa filozofia Nietzschego [...] nie przybiera ostatecznego kształtu i nie staje się opublikowanym dziełem, ani w latach 1879-1889, ani w późniejszym okresie”. Opublikowane przez sa-

mego Nietzschego dzieła zawsze wysuwają się na „plan pierwszy”. Właściwą filozofią jest jednak *Nachlaß*¹³.

Znaczenie *Nachlaß* w Karla Schlechty wykładni Nietzschego. Naprzeciwległym biegunie do znamiennego wywodu Heideggera, egzemplifikującego ocenę *Nachlaß* Nietzschego, znajduje się przekonanie Karla Schlechty. Nietzsche miałby, jego zdaniem, „wypowiedzieć się całkiem jednoznacznie, najzupełniej nie dając podstawy do nieporozumień, w dziełach, które sam opublikował albo przeznaczył do druku. Ze względu na właściwe warunki rozumienia nie pozostaje tym samym nic poza tym, co miałoby istotne znaczenie”. Należy życzyć sobie zrozumienia Nietzschego tylko poprzez to, co *on* sam opublikował¹⁴. Schlechta pokusił się o publikację zwracającego uwagę wydania dzieł Nietzschego w trzech tomach, które odtąd przez wcale nie nielicznych autorów brane było za podstawę tekstową dla ich interpretacji. Wydanie to nie ogranicza się naturalnie, jak można by oczekiwać po przedkładanym ujęciu jego wydawcy, do pism, opublikowanych przez Nietzschego. Przeciwnie, Schlechta przeniósł do trzeciego tomu swojej edycji - obok innych tekstów - zamieszczone w wydaniu *Woli mocy* z 1906 roku skompilowane zapiski rękopiśmienne.

Można dopatrywać się w tym niekonsekwencji Schlechty. Wszak 'dziewowy ciężar', jaki w literaturze przypisano rzekomemu głównemu dziełu Nietzschego, zdaje się na tyle usprawiedliwiony, by odnowić teksty kompilacji *Wola mocy* i opublikować w całości. Rzeczywiście dochodzi to do skutku w ten sposób, że Schlechta rezygnuje z systematycznego zestawienia, obecnego u wcześniejszych wydawców, i zamiast tego próbuje stworzyć ściśle *chronologiczny układ* aforyzmów, z jakiego składa się kompilacja. W ostateczności nie powiodło mu się to i nie mogło się powieść, skoro nie miał do dyspozycji oryginalnych manuskryptów. Zasluga, wymienianą bynajmniej nie na ostatku, tego wydania Schlechty jest rozwianie, przyjętej w powszechnej świadomości, legendy głównego dzieła Nietzschego. To jednak, że sam opublikował te teksty, które wybrali już wydawcy kompilacji z 1906 roku, spowodowało zresztą fatalny efekt, gdyż ci, którzy korzystali z jego wydania, mieli przed oczyma tę właśnie część *Nachlaß* i tym samym ów, w odróżnieniu od nie opublikowanego przez Schlechtę, zachowywał szczególną, odnowioną ważność. Przy tym Schlechta dowiódł słusznie, że właściwie nie sposób wyjaśnić, dlaczego wydawcy *Woli mocy* nie uwzględnili również tych zapisków Nietzschego w swoich zbiorach aforyzmów, które jako 'dalszy *Nachlaß*' odnaleźć można w tomach XIII i XIV *Groß-Okta-Ausgabe*. Można też wysunąć ten sam zarzut przeciw samemu Schlechtę: skoro już pokusił się o ukierunkowaną chronologicznie edycję *Nachlaß*, to dlaczego nie zdecydował się na włączenie chronologicznie uporządko-

wanego 'dalszego' *Nachlaß*? Czy Schlechta faktycznie nie przyznał, wbrew wyeksplikowanej intencji, większego znaczenia zapiskom, które zostały opublikowane w *Woli mocy*?

Wypowiedzi Nietzschego o woli mocy w opublikowanym dziele. Niska ocena filozoficznego znaczenia opublikowanego *Nachlaß* Nietzschego, wydana przez Schlechtę, wywołała spór, w którym chodziło także o rzeczową dyskusję nad problematyką woli mocy. Karl Löwith zarzucił Schlechtę, iż ten upowszechnia nową legendę Nietzschego, taką mianowicie, że „wola mocy nie była postawionym przez Nietzschego i przemyślanym problemem o odległym pochodzeniu i szerszym zasięgu”¹⁵. W swojej odpowiedzi wywodzi Schlechta¹⁶, iż nie zaprzecza wprawdzie, „że Nietzsche w opublikowanym przez siebie dziele często [traktuje] wolę mocy jako podstawową cechę życia”, tak mniej więcej, jak czyni to wówczas, kiedy pozwala powiedzieć Zaratustrze: „Tam, gdzie odnalazłem cokolwiek żywego, znalazłem również wolę mocy”. Gdzie jednak Nietzsche stara się „wyjaśnić i doprecyzować tę myśl”, nie udaje się mu osiągnąć „zamierzonego celu”.

Nie sposób utrzymać w mocy tego wyroku Schlechty. Wprawdzie autoryzowane przez Nietzschego dzieło nie daje wystarczającej podstawy do zrozumienia [koncepcji] woli mocy. Głębia tego, co usiłuje on nazwać poprzez tę strukturę, odsłania się dopiero wtedy, gdy uwzględnia się *Nachlaß*. W rezultacie Schlechta nie dodaje niczego nowego do *Nachlaß*, opublikowanego przezeń w *Groß-Oktav-Ausgabe* w porównaniu z tym, co Nietzsche powiedział w wydanych przez siebie pismach. W ten sposób dochodzi do zasadniczego przekonania, że myśli woli mocy brakuje wystarczającej nośności. Kiedy jednak często w pismach Nietzschego dostrzega się 'pierwszoplanowość' woli mocy, to wówczas wydobywa się z nich więcej dla wyjaśnienia problemu niż był to w stanie założyć Schlechta.

Zajmijmy się tutaj tylko tym, czego dowodzi sam Schlechta. W odpowiedzi na atak Löwitha podaje „dwie próbki” z dzieł Nietzschego, które uważa za reprezentatywne dla roztrząsanego problemu. Nie tylko nie dają się one - jak chce pokazać Schlechta - pogodzić ze sobą. Każdy z obydwu wywodów powinien być także *sam w sobie* problematyczny. W następstwie tego poddam obydwie 'próbki' dokładnej analizie. Uważam przytoczone w nich teksty za reprezentatywne również dla dzieł, opublikowanych przez Nietzschego.

'Pierwszą próbkę' Schlechty stanowi aforyzm 36 z *Poza dobrem i złem*. Nietzsche sytuuje tutaj swoją myśl woli mocy w kontekście całego szeregu roztrząsań, które przyjmują formę hipotez. Należałoby przytoczyć je tu w tym mniejszym zakresie, im bardziej chodzi Schlechtę jedynie o hipotetyczny charakter, który wyraża się w zwrotach: „zakładając że [...]”, „trze-

ba odważyć się na hipotezę [...]”, „zakładając wreszcie, że udałoby się [...]” - itp. Nietzsche zamyka swoje wywody następującą refleksją: „[...] tak można by wyjednać sobie prawo do tego, by *wszystkie* działające siły jednoznacznie określić jako: *wola mocy*. Świat widziany od wewnątrz, świat określony i scharakteryzowany wedle swego 'rozumiałego charakteru' - on właśnie byłby 'wolą mocy' i niczym więcej.”¹⁷.

Schlechta uważa za godną uwagi *ostrożność*, z jaką Nietzsche daje wyraz w tym pierwszym swoim opublikowanym wyjaśnieniu problematyce woli mocy. Wybór przez Nietzschego trybu przypuszczającego: świat *byłby* wolą mocy i niczym więcej, jest dla Schlechty powodem do tego, by napisać: „Dla myśli, którą powinno się utrzymać, nie brzmi to nazbyt pewnie”.

Przeciw ujęciu Schlechty można wystąpić dwójako. A. Nietzsche w przytoczonym aforyzmie mówi *nie tylko* hipotetycznie. Po słowach: „Zakładając wreszcie, że udałoby się całe nasze życie popędowe wyjaśnić jako układ i rozgałęzienie jednej podstawowej woli”, wtrąca parentezę: „ - a mianowicie woli mocy, co jest *moim* zdaniem - ”. Słusznie pisze Eckhard Heftrich: „Wyrażne *notum est* parentezy ogranicza hipotezę, która miałaby być [całym] aforyzmem; tak, ujmuje ją zupełnie w nawias. Dzięki temu to, co znajduje się w parentezie, stanowi rozwiązanie, zdanie podstawowe ('*moje* zdanie')”¹⁸. Wraz z tym wtrąceniem Nietzsche wychodzi w rzeczywistości ponad roztrząsania, wykładane w tym aforyzmie jako problematyczne i określa w nim swoje podstawowe przekonanie. Nie sposób tym samym mówić chyba o niewystarczającej pewności. -B. Wymieniony aforyzm opatrzony jest w *Poza dobrem i złem* śródtytułem 'Wolny duch' (część druga). Wolne duchy mają być nowymi „filozofami niebezpiecznej możliwości, tkwiącej w każdym umyśle”, jak napisał Nietzsche wcześniej, w pierwszej części swojej książki. Zaleca im ich maskę i subtelność”, z jaką się mieszają. W tym ma się wyrażać ich *styl*¹⁹. Reprezentują one typ przejściowy: Nietzschemu chodzi o to, by - jak zaświadcza notatka do pism średniego okresu twórczości - „zyskać przystęp do zrozumienia wyższego jeszcze i trudniejszego typu od tego, jakim jest typ wolnego ducha: żadna inna droga nie wiedzie do zrozumienia”²⁰. Jeśli rozpatrywać przeprowadzone w aforyzmie 36 *Poza dobrem i złem* eksperymenty myślowe ze względu na ten aspekt, to trzeba wówczas zgodzić się z Alfreda Baeumlera krytyką Schlechty Baeumler pisze, iż błędem byłoby wyklądać „trop stylistyczny jako rzeczowe zdystansowanie się w punkcie centralnym”²¹.

W uwadze końcowej do pierwszej 'próbki' Schlechty wskazywałoby się na notatkę ze spuścizny rękopiśmiennej Nietzschego, która winna zająć nas bliżej w niniejszych wywodach²². Pochodzi ona z roku 1885 i należy do materiałów, uwzględnionych przezeń podczas redagowania *Poza dobrem i złem*. Nietzsche na końcu tej notatki w podobny sposób wypowiada się

o świecie jako woli mocy. Interesująca nas w tym kontekście różnica pomiędzy obydwojema tekstami²³ polega więc na tym, że Nietzsche w spisanym wcześniej tekście mówi nie hipotetycznie, lecz z niedwuznaczną pewnością: „[...] chcecie *nazwy* dla tego świata? *Klucza* do wszystkich jego zagadek? Światła dla nich, ich największej skrytości, mocy, nieustraszoneści, najmroczniejszej północy? — *Świat ten jest wolą mocy — i niczym więcej!*”. Będzie można pokazać tutaj jeszcze, z jakim przekonaniem Nietzsche rozpatruje rzeczywistość świata ze względu na tę zasadniczą myśl woli mocy. Jeśli rzecz idzie o wydobywanie ostatecznego ‘zapatrywania’ Nietzschego, a nie o problematykę postawienia kwestii ‘wolnego ducha’, to wyzyskuje się tu – jak i w innych przypadkach z innych powodów – tekst ze spuścizny rękopiśmiennej, stanowiący ‘przedproże’, pierwszy etap interpretacji w stosunku do opublikowanego ujęcia.

Uwzględniając drugą ‘próbkę’ Schlechty, wnikamy głębiej w trudności, pojawiające się wraz z pytaniem o wolę mocy. O ile można by wnosić z pierwszego tekstu, iż Nietzsche poszukuje ‘głównej zasady’ metafizycznej, do której sprowadzałyby się wszystkie ‘działające siły’, to miejsce, które przytacza teraz Schlechta, odsyła do innego rodzaju struktury woli mocy. Chodzi tutaj o aforyzm 12 drugiej rozprawy *Z genealogii moralności*²⁴, z którego uwzględnia tylko kilka istotnych pasażów. Tekst ten jest – jego zdaniem – „co najmniej tak samo pouczający” dla [zrozumienia] niedostatku nośności myśli Nietzschego, jak przytoczony przez niego przedtem. Nietzsche występuje w nim zarówno przeciw pogładowi, przypisującemu celowość przyrodzie, jak i przeciw dominującemu gustowi epoki, „który chętniej pogodziłby się jeszcze z absolutną przypadkowością, ba, mechanistyczną wręcz bezsensownością wszelkich zdarzeń niż z teorią, przyjmującą rozgrywanie się w nich *woli mocy*”. Schlechta jest zdania, że obydwie odrzucone przez Nietzschego stanowiska, z jednej strony „*ukierunkowanie* na cel”, z drugiej zaś ‘mechanistyczna bezsensowność’, są jedynie „opozycjami werbalnymi” w stosunku do Nietzschego ‘właściwego’ rozumienia świata, opierającego się na przyjęciu „świata absolutnego przypadku”. Niemniej dla Nietzschego ‘przypadek’ i ‘przypadek’ nie znaczą tego samego, tak samo zresztą jak ‘konieczność’ i ‘konieczność’ przedstawiają się dlań dwójako: wedle tego, czy używa tych słów w znaczeniu ‘mechanistycznej’ pojęciowości czy w związku ze swoim objaśnieniem woli mocy. Kiedy Schlechta uważa, że Nietzschego pojęcie siły wywodzi się „z arsenału pozytywistycznego przyrodoznawstwa”, to nie traktuje wystarczająco poważnie tego, co Nietzsche w ostatniej części aforyzmu mówi o nowoczesnym rozwoju „najściślejszych, pozornie najbardziej obiektywnych nauk”. Umykając ‘demokratycznej idiosynkrazji’ wobec wszelkiego panowania, zapoznają one, tak jak z grubsza współczesna fizjologia, istotę życia, jego wolę mocy. „Tym samym przeoczą

się zasadniczy prymat spontanicznych, agresywnych, napastliwych, reinterpretujących [...] sił”. *Ta* wola mocy zdaje się jawić Nietzschemu jako pluralizm sił.

To właśnie irytuje Schlechtę. Usiłując jasno przedstawić sobie myśl wielości, prześlepia ją. Podkreśla, że Nietzsche mówi o 'niezależnych od siebie procesach ujarzmiania'. Schlechta zauważa przy tym: „Jeśli procesy ujarzmiania rzeczywiście są od siebie niezależne, to wszelki sens cząstkowy [*Zwischensinn*] jest bezsensem”. Poprzez pojęcie 'sensu cząstkowego' nawiązuje on jawnie do 'tej' [określonej] woli mocy. Naturalnie, cytuje niekompletnie, a mianowicie w taki sposób, że zniekształca myśl Nietzschego. Pokusimy się o uzupełnienie sformułowania, jakie Schlechta wydobyl z aforyzmu 12, przynajmniej na tyle, na ile jest to niezbędne do zrozumienia tekstu. Nietzsche pisze: „'Rozwój' jakiejś rzeczy, jakiegoś zwyczaju, organu jest [...] następowaniem po sobie bardziej lub mniej głębszych, bardziej lub mniej niezależnych od siebie, rozgrywających się w nim procesów ujarzmiania [...]”. Te więc są bardziej lub mniej od siebie niezależne. Tym samym niezależność zostaje ograniczona. Także procesy ujarzmiania, które wyposażone zostają w 'większą' dozę niezależności, *nie* są przecież *zupełnie* od siebie niezależne, tak, jak interpretuje to Schlechta. Fakt, iż Nietzsche, który odniesienie wszystkiego do wszystkiego podkreśla tak w innym miejscu i w tym kontekście mówi o niezależności, ma swoją podstawę w tym, że polemizuje on tutaj z wszelkim przyczynowo lub teleologicznie zorientowanym określeniem przebiegu zdarzeń. W powiązaniu z tymi określeniami procesy ujarzmiania woli mocy, które w rzeczywistości konstytuują wszelkie 'procesy rozwoju', są bardziej lub mniej od siebie niezależne.

Niemniej obydwie 'próbki' Schlechty doprowadziły nas do dwóch pozornie nie związanych ze sobą możliwości wyjaśnienia nauki o woli mocy. Czy Nietzsche w istocie nie „przejrzał” wystarczająco problemu woli mocy? Wszak wola mocy jest albo zasadą, stanowiącą podstawę świata, albo świat jest nieuzasadnionym, pozbawionym zasady pędzeniem na oślep szeregu procesów, w których za każdym razem „wola mocy panuje nad czymś mniej silnym”, jak podaje przywołany aforyzm.

Znaczenie woli mocy jako zasady metafizycznej. W interpretacjach filozofii Nietzschego przeważa ujęcie, wedle którego wola mocy pojmowana jest jako to, co uzasadnia się metafizycznie. Jeśli nawet odrzuca się wolę mocy jako „jednoznacznie” metafizyczną wolę w znaczeniu Schopenhauera - a mianowicie jako „uzasadnioną samą przez się, substancjalną i transcendentną zasadę rzeczywistości” - to można jeszcze obstawać przy tym, że Nietzsche „w ostateczności ma na myśli wiele konkretnych wól mocy, będących manifestacjami jednolitej zasady, określającej całą rzeczywistość”,

jak czyni to Wilhelm Weischedel²⁵. Jego wykładnia - pomijając wszystkie pozostałe różnice - jest pokrewna interpretacji Jaspersa, który wywodzi, że Nietzsche *substancjalizuje* właściwy byt do postaci woli mocy w obrębie wyzbytej transcendencji pomyślanej rzeczywistości, w świecie 'czystej immanencji'²⁶. Od całkiem innego określenia wychodzi Heidegger, mówiąc o utrzymującej siebie i siebie samą opanowującej jednostkowości *tej* woli mocy. W panowaniu nad samą sobą ujawnia się „wzrastający charakter” wykładanej przez Nietzschego woli. Z kolei Walter Schulz, w zgodzie z interpretacją Heideggera, twierdzi, iż to, co dotyczy woli mocy, nie jest „niczym zewnętrznym, lecz zawsze tylko samą sobą”. Przewycięża ona zawsze tylko *siebie* w wiecznie ustanawiającym siebie zniesieniu²⁷. Te uwagi powinny wystarczyć.

To, iż Nietzsche - szczególnie w spuściźnie rękopiśmiennej - bardzo często mówi o *jednej* woli mocy, zdają się potwierdzać interpretacje wzmiankowanego rodzaju. Kiedy jednak, jak już wywodzono, mówi on o *tym* świecie, który jest *tą* wolą mocy i niczym więcej, to pozornie nie jest możliwe takie ujęcie, w którym rzeczywistość w rozumieniu Nietzschego *nie* byłaby postrzegana jako jedność, uzasadniona metafizycznie. To, iż w tej samej notatce twierdzi się, że świat jest jako „ogrom siły [...] zarazem jednością i wielością”, nie wyklucza metafizycznej wykładni w podanym znaczeniu. Można przecież określić 'wielość' na podstawie 'jedności'. Atoli wychodząc od tych określeń Nietzschego chcę pokusić się o wyłożenie innego rozumienia woli mocy. Jestem zdania, że jest to bliższe tego, o co chodzi Nietzschemu.

6. Wola mocy jako jedność i wielość. Świat jest jednością i wielością. Świat jest wolą mocy. Wobec tego można dopuścić przypuszczenie, że także wola mocy jest jednością i wielością. Wyjdźmy od tego, że wola mocy jest jednością. Jak wówczas można pojmować ten byt jednostkowy? Jedno uzasadniane teologicznie bądź metafizycznie odrzuca Zaratustra. „Złem” nazywa on „wszelką taką naukę o jedności”²⁸. Także dla Nietzschego jedność nie jest w żadnym razie czymś 'prostym'. „Wszystko, co jest proste, jest zwykłym wymysłem, nie jest 'prawdziwe'. To zaś, co jest rzeczywiste, co jest prawdziwe, nie jest ani jednością, ani też nie daje się zredukować do jedności”²⁹. Cóż jednak oznacza jedność dla Nietzschego? Odpowiada on: „Wszelka jedność jest nią *jedynie* jako *organizacja i współdziałanie*: nie inaczej, jak wspólnota ludzka tworzy jedność”³⁰. Wystarczy nam to do tego, by jedność woli mocy rozpatrywać ze względu na ten aspekt. Wielość pojawia się na pierwszym planie. Jedynie różnorodność może zostać zorganizowana w ten sposób, że staje się jednością. W związku z organizowaną wielością należy mówić o 'kwantach mocy', skoro jeden świat nie jest niczym innym niż wolą

mocy. Chcę teraz nawiązać do tego, co zostało powiedziane przy 'drugiej próbie' Schlechty.

Ta wola mocy jest wielością zwalczających się nawzajem sił. Także o określonej sile w znaczeniu Nietzschego można powiedzieć, że jest jednością tylko w sensie organizacji. Wprawdzie świat jest „trwałą, twardą wielością siły”, tworzy „jedno kwantum siły”³¹. Niemniej kwantum to jest dane jedynie w przeciwstawności kwantów. Słusznie zauważa Gilles Deleuze: „Toute force est [...] dans un rapport essentiel avec une autre force. L'être de la force est le pluriel; il serait proprement absurde de penser la force en singulier”³². Jeśli jednak siły nie są niczym innym jak 'wolami mocy', to nie sposób utrzymać także twierdzenia Heideggera, wedle którego wola mocy „nigdy nie jest chceniem jednostkowego, rzeczywistego”, lecz jest „zawsze istotą woli”³³.

Jako działanie i przeciwdziałanie sił *resp.* woli mocy odsłania się *ten* świat, o którym mówi Nietzsche. Rozważmy przede wszystkim to, że niestannie zwiększa się bądź zmniejsza nagromadzenie kwantów mocy, tak iż można mówić jedynie o nieprzerwanie zmieniających się *jednościach*, nie zaś o *jednej* jedności. Jedność jest zawsze tylko organizacją, powstałą dzięki krótkotrwałemu panowaniu dominujących woli mocy.

Nietzsche radykalizuje swoje ujęcie, dodając uwagę, że wszelka taka jedność *oznacza* „jedno” tylko jako „ośrodek panowania [, *Herrschafts-Gebilde*]”, nie jest jednak Jednością³⁴. Jedności *nie ma*. Tym samym również wola mocy nie jest jednością. Jedność ośrodków panowania, w których zespala się ze sobą kwanta mocy, nie ma racji bytu. Z drugiej strony Nietzsche powiada, jak mieliśmy okazję usłyszeć: jedność *jest* jednością jako organizacja. Czy Nietzsche nie popada tu w sprzeczność z samym sobą? Jeśli wierzymy w „rozum”, zawarty w języku”, to musimy odpowiedzieć twierdząco na to pytanie. Niemniej dla Nietzschego rozum, ukryty w języku, jest „starą zwodniczą kobietą”. Nic dotąd „nie miało bardziej naiwnej siły przekonywania”, jak mówi się w tym kontekście, „niż błąd o bycie, tak jak np. został on sformułowany przez eleatów: ma on za sobą każde słowo, każde zdanie, jakimi się posługujemy!”³⁵. Nietzsche jest zdania, że język mami nas, kiedy bierzemy słowo za słowo, tzn. kiedy poprzestajemy na nim i nie jesteśmy w stanie poprzez nie wskazać na stany rzeczy, które w nim się nie rozpyłwiają. Ponieważ Nietzsche mówi w taki wskazujący sposób, może powiedzieć zarówno 'jest', jak i zarazem odmówić 'istnienia' rzeczywistości. Należy naturalnie zapytać, w jakim sensie nie istnieje żaden byt. Zgodnie z tym 'byt' jest „zwykłą fikcją”. Fakt, iż dzięki temu twierdzeniu zamierza on odwołać się do Heraklita³⁶, pokazuje, tak samo jak wskazanie na eleatów, jakie „ograniczenie bym”, mówiąc za Heideggerem³⁷, jest konstytutywne dla Nietzschego rozumienia bym: byt przeciwstawia się stawianiu

i zostaje wywiedziony z niego jako 'złudzenie'³⁸. 'Byt' przeciwstawiony stawaniu ma znaczenie jako coś stałego. Idea stałości zgadza się teraz zupełnie z ideą wielości. Nietzsche zauważa: „Także przeciwnicy eleatów ulegają jeszcze pokusie swojego pojęcia bytu: pośród nich Demokryt, skoro tylko wynalazł swój *atom* [...]”³⁹.

Nietzsche nie ulega takiemu złudzeniu. Jeśli nie istnieje żaden byt w znaczeniu czegoś stałego, to nie istnieje również żaden atom. Nie tylko jedność zorganizowanego ośrodka panowania nie posiada *takiego* 'bytu', lecz nie 'istnieje' także wielość, która 'współgra' w ośrodku, o ile zostaje pomyślana jako złożona z trwałych jednostek. Wielości kwantów mocy nie sposób więc pojąć jako pluralizmu kwantytatywnych nieredukowalnych i ostatecznie danych jednostek, jako pluralizmu niepodzielnych 'monad'. Przesunięcia mocy w obrębie niestabilnych ośrodków pozwalają z jednego kwantum mocy uczynić dwa kwanta lub z dwóch kwantów jedno. Skoro posługujemy się liczbami w pewnym ustalonym i odrębnym znaczeniu, to trzeba powiedzieć, że 'liczba' istot zawsze pozostaje płynna. Nie ma jakiegokolwiek 'indywiduum', jakiegoś ostatecznego, niepodzielnego kwantum mocy, do którego moglibyśmy dojść. Nietzsche zgłasza pretensję do myślenia 'radykałnego', o ile „odkrył 'najmniejszy świat' jako wszędzie obecny”⁴⁰. Ten najmniejszy faktycznie nie może być czymś ostatecznym. Jako świat jest to zawsze twór ukonstituowany przez „kwanta siły, których istota opiera się na wywieraniu nacisku na inne kwanta siły”⁴¹.

Ośrodek panowania nie 'jest' jednością, choć *oznacza* jedność. Co rozumie się tutaj przez 'oznaczanie'? W *Poza dobrem i złem* pisze Nietzsche, że chcenie jawi się mu jako „coś skomplikowanego, coś, co tylko jako słowo jest jednością”⁴². Dowiedzieliśmy się już o tym, że język mami nas jednościami. Niemniej oznaczanie jest czymś pierwotniejszym od mówienia. Mówienie stanowi ekspresję pragnienia siły. Przypieczętowuje się to, co uprzednio wyłożono już *jako* coś. Wszelka wykładnia wyrasta z pragnienia mocy ośrodków panowania. Te tłumaczą sobie to, co przezwyciężają, chcąc może zaanektować coś lub przeciwstawić się czemuś. Uporządkowanie jest zawsze fałszującym zrównaniem i utrwaleniem. Jednakowo i na trwale ustalone zostaje wypreparowane dla wkroczenia czy też utrzymania oporu pragnienia mocy. Nietzsche pisze: „Kiedy odrzucam wszelkie relacje, wszelkie 'właściwości' i 'czynności' rzeczy, to *nie* pozostaje [sama] rzecz, gdyż rzeczowość zostaje *sfigowana* dopiero przez nas, jako wyraz potrzeby logicznej, a więc ze względu na wyznaczony cel określenia, porozumienia”. 'Ta' rzecz oznacza dla interpretatora jedność, chociaż naprzeciw staje mu w rzeczywistości jedynie wielość. Także 'jeden' wykładający nie jest niczym innym od wielości „o nieustalonych granicach”⁴⁴. Jesteśmy „wielością, która *wmawia* sobie *jedność*” - notuje Nietzsche⁴⁵. Za środek do tego, bym

'ja' łudził 'siebie' co do 'siebie samego'⁴⁶ służy świadomość, intelekt. Wprawdzie musi „istnieć w każdej skomplikowanej istocie organicznej całe *mnóstwo świadomości i woli*”, niemniej „nasza najwyższa świadomość jest zwykle skryta przed innymi”⁴⁷. Ośrodek panowania, jakim jestem, zdaje się dzięki tej świadomości mieć znaczenie *dla siebie jako jedność*: poprzez „uproszczenie i jasność, a więc zafałszowanie”. W ten sposób możliwe stają się pozornie proste akty woli⁴⁸.

Na podstawie tego wszystkiego powinno stać się jasne, że Nietzsche zawsze ma na uwadze faktyczne wielości wól mocy, które każdorazowo oznaczają jedność w znaczeniu prostoty względnie stabilności, w rzeczywistości jednak są ośrodkami kompleksowymi i nieprzerwanie zmieniającymi się, bez jakiegokolwiek stałości, w których odbywa się przeciwstawianie zorganizowanych na różnych poziomach kwantów mocy. Czy więc Nietzsche zawsze słusznie może mówić o *jednej woli* mocy, tak jakby nie była ona dana jedynie w charakterystycznej wielości, jakby faktycznie była jednością? Jakby *ta* wola mocy stanowiła podłoże świata jako coś najprostszego?

'Wola mocy' w liczbie pojedynczej. Nietzsche trojako posługuje się liczbą pojedynczą. W *pierwszym znaczeniu* wola mocy odnosi się do całości rzeczywistości. Słyszeliśmy już: świat jest wolą mocy i niczym więcej. Całość w swojej różnorodności określona zostaje mianem 'woli mocy'. Na co wskazuje tutaj użycie liczby pojedynczej? Nietzsche dzięki niej daje wyraz przekonaniu, że wola mocy jest *jedyną jakością*, jaką udaje się odnaleźć, co zawsze bierze się pod uwagę. Musimy jednak strzec się przed substancjalizacją jakości w jakikolwiek sposób, gdyż sposób ten byłby także jeszcze szlachetny. Nie ma jakości jako czegoś istniejącego dla siebie, jako podmiotu czy *quasi*-podmiotu, także jako jedności, której „przejawy” dopiero stanowią kompleksowy ośrodek o relatywnej trwałości, jak wywodzi Heidegger⁴⁹. Jedyna jakość jest już raczej zawsze dana w takich kwantytatywnych odrębnościach, w przeciwnym zaś razie *ta* jakość nie mogłaby istnieć. Niemniej wszelka wola mocy zdana jest na przeciwstawianie się innym wodom mocy, by móc być wolą *ku* mocy. Jakość 'wola mocy' nie jest rzeczywistą jednością; jedność taka ani nie opiera się w jakiś sposób na sobie samej, ani nie jest 'podstawą bytu'. 'Rzeczywista' jedność istnieje jedynie jako organizacja i współdziałanie kwantów mocy.

Kiedy Nietzsche mówi o woli mocy jako jedynej jakości, wówczas bardzo często opuszcza rodzajnik. Dzięki temu staje się w szczególności jasne, że podczas rozprawiania o pragnieniu mocy nie chodzi o zasadę czy *ens metaphysicum*. Ma to miejsce również w dwóch sformułowaniach, które przytacza się szczególnie chętnie, by wcisnąć jego filozofię w metafizyczny schemat, do którego nie pasuje. Tak więc mówi on w kontekście krytyki

Schopenhauera w *Poza dobrem i złem* o „świecie, którego esencją jest wola mocy”⁵⁰, a w *Nachlaß* (jak już cytowano na początku) znaczy to tyle, że „wewnętrzna istotą bytu” jest „wola mocy”. Bez względu na to, czy Nietzsche pisze: „ta wola mocy” [„der Wille zur Macht”] czy „wola mocy” [„Wille zur Macht”], ma on przecież zawsze na myśli jedną jakość, pomijając naturalnie przypadki, w których miano *tej woli mocy* daje *określonemu* pragnieniu mocy w swojej szczególnej konstytucji.

Teraz do *drugiego znaczenia*, jakie przyjmuje Nietzschego 'sposób mówienia w liczbie pojedynczej'. Z tego powodu, że wola mocy stanowi jedną jakość rzeczywistości, Nietzsche może stosować liczbę pojedynczą także wówczas, gdy mówi o cechach ogólnych, dzięki którym zwykle w pewnej dziedzinie skupia się coś różnorodnego, bądź też takich, które w inny sposób są sensowne. Za przykład posłużyć może projekt planu z wiosny 1888 roku, zatytułowany: „Wola mocy. Morfologia”. W notatce tej Nietzsche zestawia tytuły:

Wola mocy
jako „natura”
jako życie
jako społeczeństwo
jako wola prawdy
jako religia
jako sztuka
jako moralność
jako ludzkość.

Nie możemy zająć się tutaj ani poszczególnymi tytułami, ani kolejnością w ich zestawieniu. Już na początku tej notatki trzeba uprzytomnić sobie, jak nie powinna być rozumiana (ta) wola mocy. Nie jest ona podstawą świata, nie stwarza życia ani nie ujawnia się jako sztuka bądź urzeczywistnia jako ludzkość. To już raczej przytoczone przez Nietzschego 'postaci' są *wedle swej istoty*: wolą mocy. Uwidocznienie tej istoty w różnego rodzaju 'obszarach' stanowi zadanie „morfologii 'woli mocy'”. Ma to znaczenie wtedy, gdy wola mocy pozostaje skryta w określonych sposobach wyrażania (nie przejawach!). Z innego projektu Nietzschego, pochodzącego z tego samego roku i noszącego tytuł: „Wola mocy. Próba przewartościowania wszystkich wartości”, warto by przytoczyć jego część. Pokazuje on, w jaki sposób wola mocy musi być rozumiana *np. jako moralność i religia*:

II. Wartości fałszywe.

1. Moralność jako fałsz.
2. Religia jako fałsz.

3. Metafizyka jako fałsz.

4. Nowoczesne idee jako fałsz.

III. Kryterium prawdy.

1. Wola mocy⁵²

Moralność i religia z *istoty* wyrastają w swych tradycyjnych, określających wiek postaciach z woli mocy, także wtedy, gdy istota ta zdaje się być w nich odwrócona. Kryterium dla 'fałszu' i 'prawdy' należy szukać w tym, czym jest wola mocy nie skryta jako *wola mocy*. Wychodzi to na jaw „we wzroście poczucia mocy”⁵³.

Musimy postąpić jeszcze o jeden krok naprzód. Ogólne postaci i określenia nie tylko dlatego są 'fałszywe', że jednostkowe *treści* przyjmują w nich formę jedności. Są one 'fałszywe' już *ze względu na swą ogólność*. Obowiązuje to przynajmniej wtedy, gdy ogólności przypisuje się 'istnienie'. Także woli mocy, pomyślanej jako zasada ogólna i najwyższa, nie przysługuje żadne istnienie. Faktycznie istnieje ona jako jedyna jakość tylko w kwantach mocy bądź jako istota tylko w nieogarnionej różnorodności że-jest, bądź jako esencja tylko w ogromie wybiegających naprzeciw siebie 'egzystencji'. „'Pojęcia najwyższe', tzn. najogólniejsze i najbardziej puste” - czytamy w *Zmierzchu bożyszcz*, wytwarzają „ostatni dym ulatniającej się rzeczywistości”⁵⁴. Taka ogólność jest jedynie dymem, realność stanowi szczególny rodzaj wspólnej gry akcji i reakcji, które w obrębie struktury kompleksowej sterowane są centrami mocy. Od tego należy wyjść, by w nich znaleźć początek. Jedna z 'idiosynkrazji filozofii' polega jednak na „zamienieniu miejscami tego, co ostatnie i pierwsze. Ustanawiają oni to, co pojawia się na końcu [sc. pojęcia 'najwyższe' i najogólniejsze - *od Müllera-Lautera*] niestety! To zaś nie powinno się pojawić! [...] na początku jako początku”. Opierając się na rozumie (o ile ten nie dostosowuje się do sensu historycznego i nie stara się przemyśleć do końca tego, o czym zaświadczać zmysły), pozostaje się przy „monstrualnych wytworach i tym, co nie jest jeszcze nauką”, tzn. przy „metafizyce, teologu, psychologu, teorii poznania”. *Albo* przy „nauce formalnej, semiotyce: takiej jak logika oraz takiej logice stosowanej, jak matematyka”. Nietzsche powiada o tych dyscyplinach, opierających się na różnorodnych oznaczeniach treściowych czy formalnych ogólnego rodzaju: „Nie sposób odnaleźć w nich rzeczywistości”⁵⁶.

Także ze względu na te „ogólne określenia” (w ramach niniejszych rozważań należy poprzestać na tym nie specyfikującym sposobie wyrażania), które nie pojawiają się jako właściwie zbędne 'na końcu', lecz stają się niezbędne dla ludzkiego istnienia, mówi Nietzsche o nierzeczywistości i 'fałszywości':

Niegdys brano przemianę, zmianę, stawanie się w ogóle za dowód na pozór [...] Dziś postrzega się rzecz odmiennie, dokładnie tak, na ile przesąd rozumu zmusza nas do poprzestawiania na jedności, identyczności, trwaniu, substancji, przyczynie, rzeczowości, bycie, zużywa się w błędzie i przymusza do błędu; tak bardzo na podstawie ścisłych rozliczeń utwierdzamy się, że jest tu błąd⁵⁷.

Tu również 'fałszywość' stanowi odwrócenie prawdziwej istoty woli mocy. Tej prawdziwej istoty udaje się jednak dowieść w tym wszystkim, co przemienione, ba, jeszcze jako warunek możliwości i konieczności takiej przemiany. Wyraźnie widoczne jest to w innej notatce Nietzschego. Określa on:

„cel i środek”	
„przyczynę i skutek”	mianem interpretacji (<i>nie</i> zaś stanu faktycznego) i o tyle
„przedmiot i podmiot”	być może uważa same wykładanie za <i>konieczne</i> ?
„czyn i cierpienie”	(jako „zachowanie”) - wszystko w znaczeniu woli mocy ⁵⁸
„rzecz w sobie” i „zjawisko”	

Jeśli traktuje się coś jako cel albo jako środek do celu, wówczas nie ma się przed oczyma jakiegoś stanu rzeczy, lecz zakłada się pewną interpretację. Także wtedy, gdy pragnienie mocy czyni koniecznym takie rozszerzenie, tak iż to, co wykładane, nie zyskuje rangi tego, co rzeczywiste⁵⁹.

W cytowanym ostatnio tekście Nietzsche mówi o *jednej* woli mocy. W ten sposób wkraczamy na obszar problematyki *trzeciego znaczenia*, jakie przyjmuje u niego liczba pojedyncza. *Jedna* wola mocy jest wolą wyszczególnioną, odróżnialną od innych. W przytoczonej notatce mowa jest naturalnie o *człowieku* jako woli mocy. Przez wolę mocy nie rozumie się tutaj jedynie esencji rzeczywistości jako takiej, lecz to, co rzeczywiste w rzeczywistości.

Kiedy Nietzsche w ten sposób mówi o *jednej* woli mocy, to w liczbie pojedynczej zakłada zarazem liczbę mnogą jako już daną. Ma to znaczenie także dla tych wypowiedzi, w których wiąże on 'wolę mocy' z zaimkiem dzierżawczym. Tak więc np. każdy naród charakteryzuje *jego* *szczególna* wola mocy. Zaratustra powiada, że ponad każdym narodem powinna wisieć tablica dóbr jako tablica jego przezwyciężeń: byłaby ona „wyrazem jego woli mocy”⁶⁰. W notatce ze spuścizny rękopiśmiennej pisze Nietzsche, że naród, który jeszcze wierzy w siebie, wielbi „warunki, dzięki którym ma władzę”, poprzez projekcję swojego poczucia mocy na swojego Boga. Ów reprezentuje „ekspansywną i spragnioną władzy duszę narodu, jego *wolę mocy*”⁶¹. Nie powinniśmy dać się zwieść zaimkiem dzierżawczym: narody nie 'posiadają' swoich różnych wól mocy obok tego wszystkiego, co im jeszcze przysługuje jako cecha charakterystyczna. Są one szczególnymi wolami mocy - i niczym więcej. Ma to znaczenie dla tego, czemu Nietzsche przypisuje

rzeczywistość. Wszystko to, co 'specyficzne', jest tym, co jest, atoli jako 'jego' wola mocy. Nietzsche wywodzi w kontekście sporu ze współczesnym przyrodoznawstwem,

że każde takie specyficzne ciało dąży do zapanowania nad całą przestrzenią i wzmożenia swojej siły (- swojej woli mocy) i odparcia wszystkiego, co stawia opór rozprzestrzenieniu jego władzy. Niemniej ustawicznie natyka się ono na takie same dążenia innych ciał i kończy ułożeniem się („pojednaniem”) z tymi, które są jej pokrewne: - w ten sposób *spiskują one później wspólnie, by wzmóc swoją moc*. I proces biegnie nadal....

W tym znaczeniu *jedna* wola mocy jest pewnym, przeciwstawionym innym dążeniom do [wzmoczenia] mocy, szczególnym zorganizowaniem kwantów mocy. Szczegółność jest już zawsze sama w sobie odparciem dążeń przeciwstawnych; umożliwia zarówno przewyciężenie, jak i ujarzmienie, wcielenie i pogodzenie ze względu na to, co inne, co wyszczególnia. Oddzielając się oraz działając i przeciwdziałając w wyszczególnieniu odnosi się to, co inne, do wyszczególnionego: w ten sposób wydarza się wszelkie zdarzenie.

„Nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie jakiegokolwiek *zmiany*, przy której nie byłaby obecna wola mocy” - pisze Nietzsche. Nie daje nam to jednak podstawy do przypuszczenia, iż mowa tu o 'pojedynczej' woli mocy; musimy raczej czytać dalej: „Nie dokonujemy przemiany, jeśli nie zachodzi rozpostarcie mocy ponad inną moc”⁶³. O ile tylko wola mocy „przemaga słabszą wolę”, ta „ostatnia [staje się] funkcją większej woli”⁶⁴.

Rozprawianie o woli mocy, która podporządkowuje sobie inną wolę, jest naturalnie pewnym uproszczeniem. To, iż *jedna* wola mocy za każdym razem stanowi hierarchicznie ustrukturyowaną budowlę, złożoną z wielu poszczególnych wól mocy, wyraził Nietzsche szczególnie dobitnie w swoich wywodach, dotyczących *ciała ludzkiego*. „Nie sposób - pisze - wyjść z podziwu nad tym, jak tak nadzwyczajne zespolenie istot żywych, zależnych i podległych, a przecież w pewnym sensie nakazujących i działających z własnej woli, może koegzystować w całości, wzrastać i istnieć długo”⁶⁵. Znów wychodząc z 'jedności' wskażemy na 'wielość', która jest sama w sobie organizującą się i niestabilną jednością, pozbawioną stałego rdzenia bytu. „Również wszelkiego rodzaju najmniejsze istoty żyjące, które konstytuują nasze ciało [...], nie mają dla nas znaczenia jako atomy duszy, lecz są już raczej czymś rosnącym, walczącym, powiększającym się i na powrót obumierającym: tak iż ich liczba rośnie zmiennie”.

To, co Nietzsche za każdym razem nazywa *jedną* wolą mocy, faktycznie jest przeciwdziałaniem i współdziałaniem wielu, w sobie już zorganizowanych do postaci jedności, wól mocy. Wszelka zaś wola wedle swej natury jest już włączona w takie przeciwdziałanie i współdziałanie. Tak więc np. czło-

wiek stwarza kwantum mocy, które organizuje w sobie niezliczone kwanta mocy. On sam przynależy, w przeciwieństwie do innych, a zarazem w powiązaniu z innymi ludźmi, do ogarniających 'organizmów'. Stawia się pytanie, jakiego rodzaju przejawiane zorganizowanie jest najbardziej natężoną wolą mocy. „*Ostatnimi organizmami*, których wykształcenie obserwujemy”, nazywa Nietzsche narody, państwa, społeczeństwa⁶⁶. W odróżnieniu od 'ogólnych postaci i określeń', które stanowią jedynie sposoby wyrazu, interpretacje, 'następstwa' czy 'oznaki'⁶⁷ woli mocy, są one *rzeczywistymi ośrodkami panowania*. To w nich, jako egzystujących organizmach, dana jest istota woli mocy w faktycznym że-jest; wzmiankowane ostatnie i najwyższe organizmy mogą „służyć jako nauka dla pierwszych organizmów”⁶⁸. Niemniej powtórny przykład fałszywej ogólności na prawdziwą jednostkowość nie jest konieczny. Istota szczególności ze względu na jej istnienie w organizacji, tak jak jest ona konstytutywna dla wszelkich kwantów mocy, daje się łatwiej wydobyć z makroorganizmów niż z 'mniejszych jedności'.

Jeśli więc z uwagi na ludzkie formy organizacyjne trzy wspomniane przedstawienia miałyby być 'ostatnie', to pozostaje przecież pytanie, czy *rzeczywistość w całości*, świat, jest zorganizowaną rzeczywistością. Gdyby udzielić na to pytanie odpowiedzi twierdzącej, wówczas trzeba by jeszcze zbadać możliwość egzystencji *jednej* woli mocy jako podstawy rzeczywistości.

Wysłiznęliśmy od dwóch twierdzeń: świat jest jednością i wielością: świat jest wolą mocy i niczym więcej. Dopuściliśmy następnie przypuszczenie, że również wola mocy jest jednością i wielością. Wynik naszych dotychczasowych rozważań jest następujący: *egzystuje* jedynie wielość wól mocy. *Jedna* wola mocy stanowi określenie esencjalne. Rzeczywista jedność przysługuje woli mocy tylko jako współdziałanie w *przeciwstawieniu innym wodom* mocy. W następnej części tekstu dalszym badaniom podda się pierwsze twierdzenie: świat jest jednością i wielością.

Wiele światów i jeden świat. W przytoczonym zdaniu 'świat' oznacza to, co ośmielamy się nazwać 'wszechświatem istnienia' albo 'bytem w całości'. Tak więc świat w filozofii Nietzschego nie posiada jednego znaczenia. Nietzsche pisze następująco:

Całość świata organicznego stanowi powleczenie istoty wymyślonymi małymi światami [*kleine Welten*]: skoro tylko swą moc, swe pożądanie przyzwyczajenia, nabyte w doświadczeniu, sytuują poza sobą, jako swój *świat zewnętrzny*⁶⁹.

Wskutek tego świat *raz* jest całością: świat życia organicznego. Kiedy w tej samej notatce czytamy, „że nie ma świata nieorganicznego”, to możemy przez

'świat' jako świat życia organicznego rozumieć całość rzeczywistości. *Innym razem* w notatce mowa jest o wymyślonych małych światach pojedynczych istot. Stąd blisko do przypuszczenia, że takie wymysły nie mają właściwej wagi. Takim istotnie wydawałoby się przywołane powyżej 'pojęcie świata'. Kiedy jednak słyszymy, że to ujęta w nim całość tworzy powleczenie istoty 'małymi światami', zmuszeni jesteśmy odsyłać od niego do tych światów. Kiedy zaś przypomnimy sobie, że Nietzsche uważa 'najmniejsze światy' za rozstrzygające w każdym wymiarze, wówczas sensowne okazuje się rozwinięcie pytania o Nietzschego rozumienie świata tego rozstrzygnięcia.

Rozprawianie o małych i najmniejszych światach wyrasta z Nietzschego pluralizmu wól mocy. „Każdy ośrodek mocy posiada dla całej *reszty*” sił, do której się odnosi, „*swoją perspektywę*, tzn. swoją całkowicie określoną *wartość*, swój rodzaj akcji, rodzaj oporu”. Takie wartościowane perspektywicznie działanie i przeciwdziałanie konstituuje za każdym razem Jeden świat”. Nietzsche odpiera zarzut, iż w ten sposób udaje się dotrzeć jedynie do świata pozornego. „To tak, jakby pozostawał jeszcze jakiś świat po zabranii perspektywy! Tym samym unika się *relatywności*”⁷⁰. Relatywność przynależy jednak w istocie organizującym się nawzajem wólom mocy. W wyniku nieprzewidywalnego perspektywizmu „każda istota, różna od nas, [żyje] [...] w innym świecie od tego, w jakim jesteśmy”⁷¹. Jeśli sensowne jest mówienie o światach perspektywicznych, to rozwiązuje się wtedy problem ich rzekomej pozorności. Nietzsche stawia pytanie: „Czyż świat nie *jest* dla nas jedynie powiązaniem relacji wedle pewnej zasady? ” Następne zdanie zawiera odpowiedź twierdzącą: „Skoro tylko brakuje tego arbitralnego kryterium, *rozpada się* nasz świat! ”⁷². Jeśli nie ma 'kryterium absolutnego', „nie pozostaje choćby odrobina *racji* do tego, [...] by mówić o pozorze”⁷³.

Rozwinięcie problematyki świata zdaje się prowadzić do tego samego rezultatu, co roztrząsanie kwestii woli mocy. Od liczby pojedynczej przejdziemy do liczby mnogiej. Jeśli potraktujemy poważnie wypowiedzi Nietzschego na temat perspektywizmu, to niezrozumiałe będzie dla nas, jakim prawem może on mówić jeszcze o *jednym* świecie. Czyż nie powinniśmy wysnuć wniosku, że nie ma *jednego* świata, lecz są jedynie światy? Niemniej Nietzsche zawsze posługuje się wyrażeniem 'jeden świat' na oznaczenie rzeczywistości w całości. Na początku tego rozdziału podaliśmy również przykład na to, że rozważa on stosunek wielu małych światów do świata jako całości. Naszym zamiarem byłaby próba objaśnienia tego stosunku.

Trzeba przy tym stwierdzić, że nie możemy zrezygnować z naszej perspektywiczności, by w ten sposób pozostawić *jeden* świat. „Świat, pomijając warunek życia w nim, [...] *nie istnieje* jako świat 'w sobie'”⁴. Jeśli założymy teraz, że istnieje *jeden* świat jako całość rzeczywistości, to możemy wówczas dopatrzeć się w cytowanym zdaniu pozytywnej treści. Do tego świata

przynależą więc nasze poszczególne warunki życiowe, a tym samym nasze perspektywy, tak samo zresztą, jak określone perspektywicznie działania i przeciwdziałania *wszelkich* jednostkowych istot. Kiedy Nietzsche mówi, że 'świat' jest jedynie „słowem na określenie współdziałania tych działań”⁷⁵, oznacza to, że ujmuje on *jeden* świat jako „świat sił”⁷⁶. Wprawdzie każda siła szkicuje [zakres] *własnego* świata, niemniej to posiadanie własnego świata nie prowadzi do odizolowania od światów innych sił. Wszak każda siła (tzn. wszelka wola mocy) pozostaje w sprzeczności z innymi siłami albo dostosowuje się do nich. Wprawdzie *jeden* świat posiada, „ze względu na swoje warunki, *różne postaci*, rozpatrywane z każdego punktu widzenia”, dostarcza on jednak, jako agregat wszelkich sił, 'materiału' dla wszystkich poszczególnych projektów świata. To nie poprzez „zsumowanie” światów perspektywicznych powstaje *jeden* świat: wszystkie one „w każdym wypadku *nie przystają* do siebie”⁷⁷. Także powleczenie, o którym była mowa powyżej, nie stanowi powiązania światów jednostkowych. Przypuszczalnie jednak *jeden* świat stanowi *sumę* istot, wymyślających światy, sumę sił, które są dane faktycznie.

Suma sił jest - według Nietzschego - ograniczona. „Wielkość wszystkich sił jest *określona*, nie zaś 'nieskończona’”. Nazywa on *ten* świat „utrwaloną nieugiętą siłą, która nie staje się ani większa, ani mniejsza, która nie zużywa się, lecz jedynie przemienia, podczas gdy całość pozostaje niezmienna co do wielkości, stanowi gospodarstwo, w którym nie ma wydatków ani strat, ale też nie obserwuje się przyrostu i zysków”⁷⁹. Nietzsche nie tylko zakłada ograniczenie ogólnej sumy sił, lecz także ograniczenie możliwej liczby *układu* sił. Popada przy tym w sprzeczność z samym sobą: nieskończona podzielność sił, poprzez którą wyklucza się *quasi*-substancjalność wól mocy, pozostawia miejsce idei nieskończonych kombinacji sił. Nietzsche musi jednak przyjąć ograniczenie układu sił, o ile tylko jego, nie roztrząsana w tym miejscu, nauka o wiecznym powrocie tego samego zyskać ma kosmologiczny wymiar.

Nasze pytanie o *jeden* świat skupia się tym samym na problematyce woli mocy. Istotne dla niego jest to, że Nietzsche, dołączając do swojej próby uzasadnienia założenie, iż wszechświat jest organizmem, zaprzecza istocie tego, co organiczne. I w jak nikłym stopniu świat jako całość jest żywą istotą⁸⁰, tak samo jest on organizacją w jakimś innym sensie. Słyszeliśmy już, że jedność jest jednością tylko jako organizacja. Dlatego Nietzsche nie może mówić o wszechświecie jako *jednolitym* świecie. Ciekawe, że w późnej notatce Nietzsche odrzuca możliwość, jakoby świat był 'wszechświatem' jako jedność. „Wydaje mi się ważne, że jeden wszechświat wyzbywa się jedności”. Tym ciekawsze jest podane tutaj uzasadnienie. Do takiej jedności musiałaby przynależeć Jakaś siła, coś bezwarunkowego”. „Nie sposób po-

wstrzymać się od pokusy, by brać to za najwyższą instancję i ochrzcić imieniem 'Boga'". Do ukonstytuowania jedności wszechświata potrzeba tego, kto pierwotnie ustanawia, kto organizuje *totalną wielość*. Tym samym popada się jednak w zwalczany przez Nietzschego przesąd metafizyczny. Tak też wywodzi on: „Trzeba roztrzaskać wszechświat; zapomnieć o respekcie wobec wszechświata; to, co podarowaliśmy Nieznanemu i całości, zwrócić następcom i nam samym”⁸¹. W ten sposób Nietzsche wyraźnie odrzuca myśl, że *jeden* świat mógłby być zakorzeniony w *jednej* woli mocy jako faktycznie istniejącej podstawie bytu.

'Jeden' świat nie jest wszechświatem jako jedność, skoro wszelka jedność stanowi organizację. Nie istnieje przecież zorganizowana do postaci całości zasadnicza siła. Rozprawianie o *jednym* świecie ma dla Nietzschego sens tylko o tyle, że zakłada on ograniczoną ilość mocy, określaną w nieustannej przemianie. O ograniczonej ilości mocy mówi się także wtedy, gdy Nietzsche z pewnym naddatkiem znaczeniowym traktuje o świecie organicznym, świecie nieorganicznym itp. Takie 'światy' nie istnieją same dla siebie, nie stanowią także jakiegś zorganizowanej całości. Z heurystycznych powodów rozprawia się przy tym o częściach.

'Świat' jest *chaosem*, jak powiada Nietzsche⁸²: pozbawionym podstawy skupieniem i rozproszeniem sił. Skoro jeden świat nie jest *zorganizowaną* całością, to nie istnieje również jedna wola mocy jako ukonstytuowane *ens metaphysicum*. Istnieją tylko wielości wól mocy, *jedna* wola mocy nie istnieje.

Przełożył z niemieckiego: Stanisław Gromadzki

Przypisy

¹ Wykaz skrótów: KGW - tzw. wydanie krytyczne, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967 nn.; GA - *Groß-Oktav-Ausgabe*, przez różnych wydawców, pod ogólną pieczę Elisabeth Förster-Nietzsche, wyd. 1, Leipzig 1894-1904, wyd. 2, Leipzig 1901-1913; SA - *Schlechte Ausgabe. Friedrich Nietzsches Werke in drei Bänden*, hrsg. von Karl Schlechta, München lub Darmstadt 1954-56; KTA-Kröners *Taschenausgabe*, 11 Bände und 1 Registerband von Richard Oehler, Stuttgart Kröner, 1964-65; WM - *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte* (tom 9 KTA, Stuttgart 1965); FW - *Die fröhliche Wissenschaft* (Wiedza radosna); GD - *Götzendämmerung* (Zmierzch bożyszcz); GM - *Zur Genealogie der Moral* (Z genealogii moralności); JGB - *Jenseits von Gut und Böse* (Poza dobrem i złem); WM - „Der Wille zur Macht” („Wola mocy”); Za-Also sprach Zarathustra (*Tako rzecze Zarathustra*). Przekład fragmentów z pism Nietzschego w tłumaczeniu własnym (od tłumacza).

² *Nachlaß* Nov. 1887-März 1888, 11 [114]; KGW VIII 2, s. 296 (WM 668). - Opublikowane lub przeznaczone przez Nietzschego do publikacji dzieła cytować będzie się poprzez możliwie dokładne podanie pisma i rozdziału, aforyzmu itd. z KGW; spuściznę rękopiśmienną, *Nachlaß*, o ile ukazała się w tym wydaniu, również według KGW, w przeciwnym razie - według GA. Z tego powodu, że do opublikowanej dotychczas w KGW spuścizny rękopiśmiennej lat osiemdziesiątych częściowo nie ma jeszcze konkordancji (V 1 i 2), częściowo zaś dlatego, że taka z KGW jest do

GA (VIII 2i 3), możliwe stało się, iż ten czy inny fragment z *Nachlaß*, wydany już w KGW, cytować będzie się według GA. O ile tylko wskaże się teksty z KGW, które wydrukowane zostały we wcześniejszych wydaniach w kompilacji zapisków *Der Wille zur Macht* (Wola mocy), poda się również w nawiasach numer aforyzmu tej kompilacji, bez wdawania się w rozważanie ewentualnych różnic w numeracji i wyznaczeniu granic aforyzmu względnie w roztrząsanie zmian w tekście, jakie wprowadzili wydawcy GA.

³ *Nachlaß Frühjahr* 1888, 14 [79]; KGW VIII 3, s. 50 (WM 634).

⁴ *Nachlaß Frühjahr* 1888, 14 [121]; KGW VIII, s. 93, 50 (WM 688).

⁵ Ibidem (WM 692).

⁶ *Nachlaß*; GA XIII, s. 62.

⁷ *Nachlaß*; GA XIV, s. 327; por. GA XVI, s. 415.

⁸ *Nachlaß Frühjahr* 1888, 14 [80]; KGW VIII 3, s. 52 (WM 693).

⁹ *Kritische Gesamtausgabe der Werke Nietzsche*, begr. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1967 nn., weitergef. von Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi. Berlin/New York: de Gruyter, 1991 nn. - od tłumacza.

¹⁰ Por. E. Fink: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart 1960, s. 10.

¹¹ JGB 160; KGW VI 2, s. 100.

¹² *Nachlaß Herbst* 1887, 9 [188]; KGW VIII 2, s. 114.

¹³ M. Heidegger *Nietzsche*, 2 tomy. Pfullingen 1961; tutaj: I, s. 17. (przekład polski: M. Heidegger. *Nietzsche*, przekład zbiorowy, t. 1. Warszawa: BWF, 1998, s. 13 - od tłumacza).

¹⁴ K. Schlechta: *Der Fall Nietzsche*. München 1959 (wyd. 2), s. 11, por. 90 oraz w posłowie do Schlechty wydania pism Nietzschego, SA III, s. 1433. Tego, iż Schlechta nie wyklucza możliwości znalezienia w nie opublikowanej jeszcze spuściźnie rękopiśmiennej (*Nachlaß*) ważnego materiału, dowodzi uwaga z *Philologischen Nachbericht* do wydania dzieł Nietzschego: „Jeśli powiedziałem: 'Wola mocy' nie oferuje niczego nowego, to twierdzenie to odnosi się jedynie do wspomnianego wyboru z *Nachlaß*. Zresztą nie lepiej rzecz się ma z fragmentami opublikowanymi w GA, XII n. (1903 n.); niemniej moje twierdzenie nie odnosi się do całej spuścizny rękopiśmiennej. Nie może tak być, gdyż *Nachlaß* ten nie jest odcyfrowany po części zupełnie albo bez zarzutu; istnieją więc w nim jeszcze nie znane teksty” (SA III, s. 1405).

¹⁵ K. Löwith: *Zu Schlechtas neuer Nietzsche-Legende*. "Merkur" 12 (1958), s. 782.

¹⁶ Na temat rozważań Schlechty zob. *Der Fall Schlechtas*, op. cit., s. 120-122.

¹⁷ JGB 36; KGW VI 2, s. 50 n.

¹⁸ E. Heftrich: *Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts*. Frankfurt a. M. 1962, s. 72.

¹⁹ JGB 25; KGW VI 2, s. 38.

²⁰ *Nachlaß*; GA XIV, s. 349.

²¹ A. Baeumler: *Nachwort zu 'Der Wille zur Macht'*, w: KTA 9 (wyd. 10: 1964), s. 714.

²² *Nachlaß*, WM 1067; GA XVI, s. 401 n.

²³ Na temat stosunku tekstu opublikowanego do nie opublikowanego por. Heftrich: *Nietzsches Philosophie*, op. cit., s. 69 nn.

²⁴ *GM II*, 12; KGW VI 2, s. 329-332.

²⁵ W. Weischedel: *Der Wille und die Willen. Zur Auseinandersetzung Wolfgang Müller-Lauters mit Martin Heidegger*. "Zeitschrift für philosophische Forschung" 27/1 (1973), s. 71-76; tutaj: s. 76 i 75.

26

K. Jaspers: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin 1947 (wyd. 2), s. 310. (przekład polski: K. Jaspers: *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska. Warszawa 1997; por. rozdz. *Świat jako czysta immanencja*, s. 251-260 - od tłumacza).

27 W. Schulz: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Tübingen 1957, s. 101.

28 *Za II, Auf den glückseligen Inseln*; KGW VI 1, s. 106.

29 *Nachlaß* Frühjahr 1888, 15 [118]; KGW VIII 3, s. 272 n. (WM 536).

30 *Nachlaß*, WM 561; GA XVI, s. 63.

31 *Nachlaß*, WM 1067 i 638; GA XVI, s. 401 i 115.

32 G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*. Paris 1970, wyd. 3), s. 7. - „Każda siła pozostaje [...] w istotowym stosunku z inną siłą. Bytem siły jest wielość; ujmowanie siły w liczbie pojedynczej byłoby więc w gruncie rzeczy czymś absurdalnym” (cyt za: G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*, przeł. Bogdan Banasiak. Warszawa 1997, wyd. 2, s. 11 - od tłumacza).

33 M. Heidegger. *Nietzsche*, op. cit., I, s. 73. Heidegger wywodzi (op. cit., II, s. 36): „Nietzsche zamiast o 'woli mocy' mówi często [...] o 'sile'”, (przekład polski: M. Heidegger *Nietzsche*, przekład zbiorowy, t. 2, Warszawa: BWF, 1999, s. 38 — od tłumacza).

34 *Nachlaß*, WM 561; GA XVI, s. 63.

35 *GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie* 5; KGW VI 3, s. 72.

36 *GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie* 2; KGW VI 3, s. 69.

37 M. Heidegger *Einführung in die Metaphysik* 1953, s. 71 nn.

38 Przygodnie Nietzsche posługuje się zresztą pojęciem 'bytu' także w znaczeniu 'życia'. Tym samym sam byt rozumiany jest jako stawianie się. Również w znaczeniu 'istoty', 'rzeczywistości', 'bytu jednostkowego' oraz 'bytującego' spotyka się czasem to użycie.

39 *GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie* 5, KGW VI 3, s. 72.

40 *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [37]; KGW VIII 3, s. 28.

41 *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [81]; KGW VIII 3, s. 53.

42 *JGB* 19; KGW VI 2, s. 26.

43 *Nachlaß* Herbst 1887, 10 [202]; KGW VIII 2, s. 246 (WM 558).

44 *Nachlaß*; GA XIII, s. 80.

45 *Nachlaß*; GA XII, s. 156.

46 „Ja [Ich] i mojość [Mich] stanowią dwie odrębne osoby”. Także moja „mojość” jest „wymyślona i wynaleziona” (*Nachlaß*; GA XII, s. 304).

47 *Nachlaß*; GA XIII, s. 239 n.

48 *Nachlaß*; GA XIII, s. 249. Por. autora: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York 1971, s. 25 n.

49 M. Heidegger *Nietzsche*, op. cit., II, s. 106 (w przekładzie polskim: M. Heidegger *Nietzsche*, t. 2, op. ciL, s. 104 - od tłumacza).

50 *JGB* 186; KGW VI 2, s. 109.

51 *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [72]; KGW VIII 3, s. 46.

52 *Nachlaß* Frühjahr Sommer 1888, 16 [86]; KGW VIII 3, s. 311 n.

53 *Nachlaß*, WM 534; GA XVI, s. 45. Na temat Nietzschego kryterium prawdy zob. autora: *Nietzsche*, op. cit., s. 108-115.

⁵⁴ *GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie 4; KGW VI 3, s. 70.*

⁵⁵ *Nachlaß Frühjahr 1888, 14 [184]; KGW VIII 3, s. 162 n. (WM 567).*

⁵⁶ *GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie 4 i 3; KGW VI 3, s. 70.*

⁵⁷ *Ibidem, s. 5; KGW VI 3, s. 71.*

⁵⁸ *Nachlaß, WM 589; GA XVI, s. 91.*

⁵⁹ Nietzsche określa także 'pozorną celowość' mianem „następstwa... [jednej] woli mocy (*Nachlaß Herbst 1887, 9 [91]*) KGW VIII 2, s. 50; WM 552).

⁶⁰ *Za I, Von tausend und Einem Ziele; KGW VI 1, s. 70.*

⁶¹ *Nachlaß Mai-Juni 1888, 17 [4]; KGW VIII 3, s. 321.*

⁶² *Nachlaß Frühjahr 1888, 14 [186]; KGW VIII 3, s. 165 n. (WM 636).*

⁶³ *Nachlaß Frühjahr 1888, 14 [81]; KGW VIII 3, s. 52 (WM 689).*

⁶⁴ *Nachlaß Herbst 1887, 9 [91]; KGW VIII 2, s. 50 (WM 552).*

⁶⁵ *Nachlaß-, GA XIII, s. 247 nn.*

⁶⁶ *Nachlaß Frühjahr-Herbst 1881, 11 [316]; KGW V 2, s. 461.*

⁶⁷ *GM II, 12; KGW VI 2, s. 330.*

⁶⁸ *Nachlaß Frühjahr-Herbst 1881, 11 [316]; KGW V 2, s. 461.*

⁶⁹ *Nachlaß; GA XIII, s. 80.*

⁷⁰ *Nachlaß Frühjahr 1888, 14 [184]; KGW VIII 3, s. 162 n. (WM 567).*

⁷¹ *Nachlaß; WM 565; GA XVI, s. 65.*

⁷² *Nachlaß Frühjahr-Herbst 1881, 11 [36]; KGW V 2, s. 352.*

⁷³ *Nachlaß Frühjahr 1888, 14 [184]; KGW VIII 3, s. 163 (WM 567).*

⁷⁴ *Nachlaß Frühjahr 1888, 14 [93]; KGW VIII 3, s. 63 (WM 568).*

⁷⁵ *Nachlaß Frühjahr 1888, 14 [184]; KGW VIII 3, s. 163 (WM 567).*

⁷⁶ *Nachlaß Frühjahr-Herbst 1881, 11 [148]; KGW V 2, s. 396.*

⁷⁷ *Nachlaß Frühjahr 1888, 14 [93]; KGW VIII 3, s. 63 (WM 568).*

⁷⁸ *Nachlaß Frühjahr-Herbst 1881, 11 [202]; KGW V 2, s. 421.*

⁷⁹ *Nachlaß; WM 1067; GA XVI, s. 401.*

⁸⁰ *FW 109; KGW V 2, s. 145.*

⁸¹ *Nachlaß; WM 331; GA XV, s. 381.*

⁸² Tak wywodzi Nietzsche *np. w Nachlaß (Nov. 1887-März 1888, 11 [74]; KGW VIII 2, s. 279; WM 711)*, „że

świat w zupełności nie jest organizmem, lecz jest chaosem”.

ZBIGNIEW MUSIAŁ

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ

Uniwersytet Warszawski

PROBLEMATYCZNOŚĆ GANDYZMU

1. Terminologia. Termin „gandyzm” można rozumieć dwojako. Może on, po pierwsze, oznaczać ideologię tego ruchu politycznego, który swego czasu stworzył w Indiach Gandhi. („Ideologią” nazywamy tu wszelką doktrynę skłaniającą ludzi do jakichś form zbiorowego czynu, albo czyn taki usprawiedliwiającą.) Po drugie, może się odnosić do tej fascynacji ruchem i osobą Gandhiego, której uległo i nadal ulega wiele osobistości i kół intelektualnych na Zachodzie. (Trzeba przy tym podkreślić, że to zapatrzenie w Gandhiego do tych kół się ograniczało i nigdy poza nie, oraz poza krąg pozostającej pod ich wpływem studenterii, nie wyszło.)

Dalej interesować nas będzie głównie gandyzm w tym drugim znaczeniu. Nazwijmy go „gandyzmem zachodnim”. To on właśnie zdaje się nam mocno problematyczny. Gandyzm wschodni stanowi kwestię osobną i będzie tu rozważany jedynie pomocniczo.

2. Dwaj wyznawcy. Fascynacja gandyzmem pojawiła się na Zachodzie tuż po pierwszej wojnie światowej. Niosła ją fala dążeń pacyfistycznych, przez tę bezsensowną rzeź zrodzonych i na tle jej ponurego szaleństwa dość zrozumiałych.

Wczesnym, czy może nawet pierwszym wyrazem zachodniego gandyzmu była książka R. Rollanda *Mahatma Gandhi: powieść o proroku Indii* z 1923 roku. Rok wcześniej Elzenberg pisał o samym Rollandzie, że „należy on do rasy ludzi dla ostatnich pokoleń typowej: jego praca duchowa nad sobą to przede wszystkim wysiłek, by przezwyciężyć pesymizm”¹. Egzaltowana książka o Gandhim była zapewne częścią tego wysiłku. Mówi się w niej o nim, że to „apostoł Indii, który stał się apostołem świata” i „który przygotowuje grunt dla nowej ludzkości”, formując „święty legion apostołów na podobieństwo apostołów Chrystusa”. Czytamy też tam, że „Gandhi to geniusz wiary i miłosierdzia”, któremu „brakuje tylko krzyża” i który sprawił, że „dusza narodów Wschodu została poruszona do głębi, a jej vibracje dają się odczuwać na całym świecie”². I tak dalej. Ta przesada w pisaniu o Gandhim utrzymuje się u zachodnich gandystów do dziś.

¹ H. Elzenberg: *Próby kontaktu*. Kraków 1966, s. 48.

² R. Rolland: *Mahatma Gandhi. Powieść o proroku Indii*, bez daty i miejsca, s. 27, 103, 128, 216.

Gandystą był również Elzenberg. W jego pismach ideologia ta przybrała postać intelektualnie bodaj najdojrzałą, choć i w nich utrzymuje się stale ów ton wysokiej egzaltacji. Tak czy inaczej, do jego wersji gandyzmu będziemy się dalej głównie odwoływali.

U Elzenberga pierwszym znakiem jego fascynacji gandyzmem jest notatka z 28. IX. 1930 r., wskazująca od razu istotę sprawy:

Gandhi. Istnienie Gandhiego stanowi żywy dowód, że szczyty etyczne są osiągalne (...), że nie wyschły źródła świętości. I wielką nauką i pokrzepieniem jest widok wielomilionowego narodu, który tej świętości dał się porwać. Indie są dziś czymś jakby ziemią obiecaną tych, którzy „łakną i pragną sprawiedliwości”. Tam może człowiek zająć w hierarchii miejsce choćby najskromniejsze i cieszyć się, że na tym miejscu służy sprawie zbożnej i słusznej³.

Potem przyszedł jego artykuł *Ahimsa i pacyfizm. Rzecz o gandyzmie* z 1934 r., a na koniec artykuł *Gandhi w perspektywie dziejowej* opublikowany w „Znaku” (1948), a napisany pod świeżym wrażeniem śmierci Gandhiego z ręki zamachowca. Mówi się tam o Gandhim w samych superlatywach: że to „lux in tenebris” i „geniusz etyczny”, którego historyczne wystąpienie „stanowiło wstrząs niebywały” i który sprawił, że „i epoka i świat ten, jej cieniami omroczony, zszarzały, stał się czymś do przyjęcia, czymś na co poczucie sensu może się zgodzić”. Ruch zaś przez niego zapoczątkowany określa się jako „jeden z największych od zarania dziejów ruchów etycznych” i „jeden z najbardziej zdecydowanych znanych nam wysiłków zbiorowych podciągnięcia ludzkiej natury ponad szczebel dotychczasowy”⁴.

Odsuńmy teraz te superlatywy i przyjrzyjmy się bliżej, co właściwie wydało się Elzenbergowi u Gandhiego i w gandyzmie tak niebywałe i etycznie genialne.

3. Pięć haseł. Jako ideologia gandyzm sprowadza się w gruncie rzeczy do pięciu jednowyrazowych haseł o niezbyt wyraźnej treści. Zachodni gandyści zwykli ich używać w oryginalnej wersji hinduskiej, więc i my pójdziemy tu w tym za nimi - choć sądzimy, że cokolwiek da się wyrazić w języku hindi albo w sanskrycie, da się też wyrazić po polsku. Hasła te wymieniamy w kolejności, która odpowiada wadze, jaką nadaje się im w gandyzmie.

Hasłem pierwszym i najważniejszym jest *satiagraha*, czyli „trwanie w prawdzie”: uporczywe trzymanie się i publiczne głoszenie własnych przekonań. Drugim jest *ahimsa*, czyli „wyrzeczenie się przemocy”, przez nie-

³ H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*. Kraków 1963, s. 166/167.

⁴ *Próby*, jw., s. 193, 205, 218, 221.

których oddawane jako „bezgwałt” (po angielsku „*non-violence*”); odwoływanie się w walce do siły tylko w ostateczności, albo nawet wcale. Trzecim hasłem jest *swaradž*, czyli dążenie do autonomii i niepodległości Indii, a czwartym - *swadeszi*, czyli „swojskość”: popieranie rodzimej tradycji i twórczości. Piątym wreszcie jest *brahmaczaria*, czyli asceza, która „obok najdalej idących ograniczeń w odżywianiu się, obejmuje także bezwzględną wstrzemięźliwość w zakresie płciowym”⁵.

Ze strony Zachodu gandyzm był i jest postrzegany przede wszystkim w świetle dwu haseł pierwszych, *satiagrahy* i *ahimsy*. Dwa następne - *swaradž* i *swadeszi* - miały w istocie znaczenie tylko lokalne, jako zawołania bojowe do walki z brytyjskim kolonializmem. Od obu pierwszych są one logicznie całkiem niezależne; natomiast psychologicznie ich faktyczna skuteczność przydawała tamtym w oczach Zachodu wiarygodności i blasku, była ich próbą życia i poręką.

Piąte hasło - *brahmaczarii* - u samego Elzenberga dosyć eksponowane, nie odegrało w zachodniej recepcji gandyzmu większej roli. Raczej się je tam nawet pomija jako niezbyt pasujące do „humanistycznego” konceptu. W ujęciu Elzenberga, a pewnie też i samego Gandhiego, asceza miałaby być dla człowieka źródłem siły, pozwalającej mu potem „trwać w prawdzie”. Jest zatem cnotą jedynie pomocniczą względem *satiagrahy*.

Te ogólnikowe hasła interpretuje się w gandyzmie nader rozciągliwie. Tak np. na temat *ahimsy* czytamy u polskiej gandystki co następuje:

Gdy Gandhi czegoś nie akceptował, nazywał to gwałtem. Zdarzało się jednak, że nawet najoczywistszy przelew krwi nazywał bezgwałtem (*non-violence*), ponieważ odczuwał dane postępowanie jako usprawiedliwione. (Pisał): „gdyby pojedynczy człowiek walczył przeciwko bandzie zbrojów uzbrojonych po zęby, powiedziałbym, że walczy bez gwałtu”⁶.

Przy tak dowolnym rozumieniu doktryna jest wewnętrznie sprzeczna („użycie siły nie jest użyciem siły”), a wtedy można już w nią wkładać, co komu wygodnie. Czytamy wprawdzie⁷, że w Indiach było przygotowywane wydanie zebranych wypowiedzi Gandhiego obliczone na osiemdziesiąt tomów, po około 550 stron każdy. Ilekolwiek ich jednak jest czy będzie, nie zauważyliśmy nigdy, by ta obfitość słów przyczyniała się istotnie do uwyraźnienia ich treści. Jak w każdej ideologii, tak i tutaj niewyraźność doktryny jest jej cechą nieodłącznie, konstytutywną. Im ciemniej, tym lepiej.

⁵ *Próby*, jw., s. 209.

⁶ I. Lazari-Pawłowska: *Etyczne aspekty obywatelskiego sprzeciwu*. „Etyka”, t. 25, 1990, s. 153.

⁷ P. Johnson: *A History of the Modern World*. Londyn 1983, s. 471. (Autor powołuje się tam na książkę: V. Mehta: *Mahatma Gandhi and his Apostles*. Nowy Jork 1976, s. 33 nn.)

4. Analiza wstępna. Ponieważ chodzi nam jedynie o zachodnią postać gandyzmu, skupimy się na jego dwu hasłach pierwszych. Co oznaczają one realnie?

W sumie hasła *satiagrahy* i *ahimsy* składają się na pewną dość określona taktykę politycznego działania. Jest nią długotrwały i bierny opór zbiorowy wobec poczynań władzy państwowej, zmierzający do przeforsowania swojej „prawdy”. W formule tej oba hasła są obecne, jest ona ich praktyczną konsekwencją: długotrwałość oporu to *santiagraha*, „trwanie w prawdzie”, a jego bierność to *ahimsa*, „wyrzeczenie się przemocy”. Natomiast owa „prawda”, w której gandysta chce tu biernie a uparcie trwać, nie jest tymi dwoma hasłami w żadnej mierze przesądzona: w ich świetle może być jakakolwiek.

W gandyzmie wschodnim treść owej „prawdy” wyznaczały hasła trzecie i czwarte, *swaradž* i *swadeszi*, niezawisłość i „swojskość”. Gandyzm zachodni żadnych pozytywnych haseł politycznych dla ukonkretnienia swej „prawdy” nie miał. Na ich miejsce weszło hasło pacyfizmu, z natury swej czysto zaprzeczne: „nigdy więcej wojny”. Jego substytuty pozytywne pojawiły się dopiero po drugiej wojnie światowej, w postaci haseł takich jak „prawa człowieka”, „czyste środowisko”, „ręce precz od Wietnamu” (czy jak ostatnio „od Kosowa”), i podobne. Pojawiła się również zachodnia odmiana *swadeszi*: ideologia tzw. „ruchu Nowej Ery” z jego hasłami powrotu do natury, do „naturalnych” sposobów odżywiania się i leczenia, czy z wołaniem o zastąpienie kopalnych źródeł energii „alternatywnymi”. W panteonie tych „dzieci Wodnika” Gandhi jest też jednym z pierwszych świętych. (Zauważmy, że np. pomysł, by elektrownie jądrowe zastąpić wiatrakami, pełni w zachodnim gandyzmie rolę analogiczną do tej, jaką we wschodnim pełnił pomysł, by mechaniczne przedzarki Manchesteru zastąpić wiejskimi kołowrotkami.)

5. Źródło kultu. Co właściwie tak zachwyca zachodnich gandystów w ideologii Gandhiego, w tych hasłach *satiagrahy* i *ahimsy*? Mówi się: właśnie one same, to ich wyrzekające się gwałtu trwanie przy prawdzie! Otóż chyba jednak nie to. Niezrozumiałe byłoby bowiem wtedy, dlaczego równego zachwyty nie wzbudził w nich np. polski pisarz i myśliciel Aleksander Wat, co gnijąc w 1943 r. w lochach Trzeciego Wydziału kazachskiego NKWD w Ałma-Acie uporczywie odmawiał przyjęcia radzieckiego paszportu. A liczył się w pełni z tym, że będzie go to pewnie kosztować życie. Spełniał więc wszystkie warunki gandyzmu: mimo najwyższego zagrożenia trwał niezłomnie przy tej swojej prawdzie, że czuje się obywatelem polskim. Gwałtu zaś nie musiał się wobec swoich oprawców wyrzekać, bo i tak był wobec nich zupełnie bezsilny. (By się użycia siły wyrzec, trzeba ją najpierw mieć - tego gandyści jakoś nie mogą zrozumieć. Tak np. w Indiach to właśnie Anglicy kierowali się zasadą *ahimsy*, bo dysponując tam siłą zbrojną i mogąc łatwo użyć przemocy, nie uczynili tego, realizując tym samym postulat „walki bez

gwałtu”.) Gdy pułkownik Omarchadzew, szef obłastnego NKWD, wskazywał Watowi drwiąco na bezsens jego oporu, ten powtarzał tylko w kółko: „Wierojatno wy prawy, no nie mogu”⁸. Dlaczego więc - pytamy - to nie Wat jest idolem naszych czcicieli „trwania w prawdzie”, i w czym Gandhi jest im od niego lepszy?

Odpowiedź jest prosta. Tym, co zachodnich gandystów tak w tej ideologii pociąga, jest nie sama - jak ją rozumieją - szlachetność jej treści, lecz połączenie tej szlachetnej treści ze skutecznością jej społecznego oddziaływania: jej skuteczna szlachetność. Z tych samych powodów co Wat, który nie okazał się społecznie skuteczny, nie zachwyca ich też tak Tołstoj, skądinąd mistrz Gandhiego, którego doktryna była nie tylko równie szlachetna jak Gandhiego, lecz wręcz z nią identyczna. Głosiła przecież tak samo powszechną życzliwość, niesprzeciwianie się złu gwałtem, religijno-moralne doskonalenie się jako środek przekształcenia społeczeństwa, odmowę służby wojskowej i płacenia podatków, organizowanie rolniczych wspólnot wytwórczych⁹.

Tołstoj głosił więc to samo co Gandhi, ale okazał się politycznie nieskuteczny. I w tym cała różnica. Widać ją także u Elzenberga. Tak „niebawale” zdało mu się w Gandhim właśnie to, że oto święty mąż okazał się skutecznym przywódcą politycznym: uruchamiając masy, zapoczątkował „święte uprwanie polityki”¹.

6. Pozór skuteczności. Czy jednak działalność polityczna Gandhiego była rzeczywiście aż tak skuteczna, jak to się potocznie mawia i mniema? Nie tylko nam zdaje się to wątpliwe. Jego taktyka biernego oporu mogła doprowadzić do jakichkolwiek oczekiwanych rezultatów, bo miał do czynienia z przeciwnikiem tak wyjątkowo przyzwoitym i humanitarnym, jakim okazali się wtedy w Indiach Anglicy. Wyznawczyni gandyzmu, którą już cytowaliśmy, tak pisze o sytuacji, w której owa działalność się rozwijała:

Gandhi korzystał z dużego zakresu obywatelskich swobód. Jeździł po całym kraju głosząc hasło politycznej i gospodarczej niepodległości. Krytykował wielokrotnie, wzywał do bojkotu brytyjskich towarów, namawiał do nieposłuszeństwa wobec nieakceptowanych przez siebie zarządzeń władz. Używał poczty, telegrafu i radia, aby agitować przeciwko rządowi. Co prawda dziesiątki tysięcy działaczy zamykano w więzieniach, ale potem znów wypuszczano, tolerując ich dalszą działalność. Gandhimu zezwalano w ograniczonym zakresie prowadzić działalność polityczną nawet podczas pobytu w więzieniu. Każde słowo głośnego procesu z 1922 r. zostało

⁸ A. Wat: *Dziennik bez samogłosek*. Warszawa 1990, s. 150, 205, 215, 231, 297.

⁹ Por. *Философская Энциклопедия*, t. 5. Moskwa 1970, hasło *Толстовство*.

¹⁰ *Próby*, jw., s. 212.

podane do publicznej wiadomości, a przecież mowa obronna Gandhiego stanowiła płomienne oskarżenie angielskiego rządu. W owym procesie sędzia, Anglik, publicznie wyraził swoje uznanie dla walorów moralnych Gandhiego. Gandhi miał zatem do czynienia ze względnie liberalnymi władzami¹¹.

Trudno jedynie zrozumieć, czemu takie postępowanie władz brytyjskich określa się tu jako liberalne tylko „względnie”. A jakie byłoby liberalnym „bezwzględnie”? Oto słowa, w jakich sędzia Broomsfield zwrócił się wtedy do podsądnego¹²:

Panie Gandhi, uznając fakty, uczynił Pan zadanie moje poniekąd łatwiejszym. Ale ogłoszenie sprawiedliwego wyroku to zadanie najtrudniejsze, jakie ma do spełnienia sędzia... Jest rzeczą niemożliwą udawać nieświadomość, że w oczach milionów jest Pan wodzem narodu i wielkim patriotą... Nawet ci, którzy różnią się od Pana w polityce, widzą w Panu człowieka wzniosłych ideałów, który żyje życiem szlachetnym, nawet świętym.. Niewielu znajdzie się, prawdopodobnie, w Indiach ludzi, którzy by nie żałowali, że uniemożliwił Pan rządowi pozostawienie Cię na wolności. Ale inaczej być nie może... Staram się zważyć to, co należy się Panu, z interesem publicznym...

Sam Rolland tak komentuje tę mowę sędziego:

Rycersko radzi się oskarżonego co do wymiaru kary. Proponuje mu wyrok ogłoszony przed dwunastu laty na Tilaka¹³: sześć lat więzienia... „Czy nie uważa Pan tego wyroku za sprzeciwiający się rozsądkowi? Jeśli zgodnie z tym, jaki obrót wezmą wypadki, będzie można ów czas skrócić, nikt bardziej ode mnie nie będzie się czuł szczęśliwy z tego powodu”. - Gandhi nie oponował. Uważa za największy honor, że imię jego jest łączone z imieniem Tilaka. Wyrok jest najłagodniejszy, jaki sędzia mógł wydać. Nie mógł spodziewać się większych względów. Proces się zakończył. Przyjaciele Gandhiego rzucili mu się do nóg łkając. Mahatma pożegnał ich z uśmiechem i podwoje więzienia w Sabarmati zamknęły się za nim

I cóż tu rzec? Zestawmy tylko w myśli tę scenę z Trzecim Wydziałem NKWD w Ałma-Acie, a sędziego Broomsfielda z pułkownikiem Omarchadzewem. (Faktycznie Gandhi przesiedział wtedy dwa lata i napisał w tym czasie swą książkę *Satiagraha w południowej Afryce*.)

¹¹ I. Lazari-Pawłowską, jw., s. 156/157.

¹² Por. Rolland, jw., s. 193-195.

¹³ W działającej od 1885 r. partii „Kongres Narodowy Indii” Tilak (1856-1920) był przywódcą jej skrzydła radykalnego.

Raz zdarzyła się wyjątkowa okazja, by taktykę *satiagrahy* i *ahimsy* poddać próbie naprawdę ogniowej. Okazją była zagłada europejskich Żydów w latach 1941-1944. Gandhi nie zrobił wtedy absolutnie nic, ale nie o to nawet chodzi. Jego nauki można było wypróbować na ostro bez niego, chociażby na Umschlagplatzu warszawskiego getta. Nie zrobiono tego. Czy dlatego, że w getcie zabrakło żydowskiego Gandhiego? Nie, bo nie zabrakło: był tam przynajmniej jeden, nazywał się Janusz Korczak. Okazja była zaś wyjątkową także pod tym względem, że bierny opór można było tam wypróbować bez żadnego właściwie ryzyka. Wszak nie było już nic do stracenia. A jednak próby takiej nie podjęto. Można zapytać: dlaczego nie? - Otóż dlatego, że tłum ludzki - żydowski czy jakiegokolwiek inny - tak się po prostu w obliczu prawdziwego zagrożenia zachowuje. Nie rozumiał tego Gandhi i nie rozumieją gandyści, że takie jest prawo natury, które tymi zachowaniami rządzi. I że żadne moralizujące wezwania niczego w tym zmienić nie mogą.

Jest oczywiste, że taktyka *satiagrahy* i *ahimsy* ma zastosowanie tylko wtedy, gdy przeciwnik jest cywilizowany i tak przyzwoity, że sam jest skłonny ją stosować - i to nawet w obliczu silnej prowokacji. Zrozumiał to w końcu także Bertrand Russell, skądinąd wielce pacyfistyczny:

Uważałem niegdyś, że metoda niestawiania oporu - lub raczej oporu bez przemocy - ma zastosowanie szersze niż to pokazały późniejsze doświadczenia. Miewała ona z pewnością swe znaczenie; np. w konflikcie z Brytyjczykami w Indiach święciła dzięki Gandhiemu swe triumfy. Ale wszystko zależy od tego, czy ci, przeciw którym się ją stosuje, mają pewne dodatnie cechy. Gdy Hindusi rzucili władzom wyzwanie kładąc się na torach, by te zmiażdżyły ich kołami swych pociągów, Brytyjczycy uznali takie okrucieństwo za niedopuszczalne.

To samo, ale dużo jaśniej niż Russell, widział Orwell. Pisał w związku z Gandhim:

Rzecz nawet nie w tym, że Anglicy odnosili się do niego wyrozumiale, ile raczej w tym, że zawsze mógł liczyć na rozgłos. (...) Nie bardzo widać, jak metodę Gandhiego można by zastosować w kraju, gdzie przeciwnicy reżymu znikają pośród nocy bez śladu i na zawsze. Bez wolnej prasy i prawa do zgromadzeń niemożliwością jest nie tylko odwołać się do opinii zewnętrznej, lecz i stworzyć jakiegokolwiek ruch masowy.

¹⁴ Por. B. Russell: *Autobiografia 1914-1944*. Warszawa 1998, s. 265.

¹⁵ G. Orwell: *Collected Essays IV*, 1970, s. 529. (Cyt. za Johnsonem, j.w., s. 471/472.)

Gandyzm to taktyka dobra do walki z porządnymi ludźmi. Tych nieporządných się nie ima.

Ostatnie spostrzeżenie prowadzi nas wprost do innej jeszcze problematyczności gandyzmu, naszym zdaniem największej.

7. Wątpliwa szlachetność. Wskazywaliśmy, że tym, co zachodnich wyznawców gandyzmu tak w nim pociąga, jest jego w ich oczach skuteczna szlachetność. (Czy może raczej „szlachetna skuteczność”, akcenty można tu bowiem rozkładać dwojako.) Skuteczność okazała się jednak wątpliwa, bo dotyczy tylko przeciwnika przyzwoitego i humanitarnego o takim, jak mówi sam Elzenberg, „stopniu kultury duchowej, jakiego się w ludzkości dzisiejszej wolno u przeciwnika spodziewać”¹⁶. Co to znaczy „wolno się spodziewać”? Znaczy chyba, że się z góry wie, iż przeciwnik swej pełnej siły przeciw nam nie użyje; że walczy z nami trochę jak z dzieckiem, na niby, starając się nie zrobić nam krzywdy.

Czy takie ograniczenie obszaru zastosowań - jak u Elzenberga, z góry przyjęte - nie ma związku z ową rzekomo nadwyzwyczajną szlachetnością gandyzmu: czy i jej samej nie czyni problematyczną? Bo zważmy dobrze: gdziekolwiek gandyzm okazuje się rzeczywiście skuteczny, tam eksploatuje cudzą przyzwoitość. Bez tego nie miałby żadnych szans. Jego siła polega na trafnym rozpoznaniu, czy wycuciu, że ma się do czynienia z przyzwoitym przeciwnikiem - i że ta przyzwoitość jest jego słabością wobec nas, jego najsłabszym punktem. Uderza się więc bez miłosierdzia w tę właśnie słabiznę. Taktycznie jest to bez zarzutu, ale czy moralnie też?

Tymczasem w starciu z Anglikami w Indiach tak właśnie było. Ich humanitaryzm i praworządność obrócono przeciwko nim samym, zatykając im niejako lufy karabinów ich własną przyzwoitością.

TU jednak wątpliwości się nie kończą. Taktyka gandyzmu nie tylko na tym polega, że uderza się w przyzwoitość traktowaną jako słaby punkt przeciwnika; lecz także na tym, że się to robi przebiegle. Cała sztuka w tym, żeby ów silniejszy fizycznie przeciwnik nie zdołał się zmobilizować przeciw nam moralnie, żeby do tego nie dopuścić: bo to by mu lufy jego karabinów odetkało, a wtedy po nas. Jest w tym jakaś wyższa forma makiawelizmu, jakaś polityczna chytryść. Nie umoralnia to bynajmniej polityki, tylko upolitycznia etykę, wciągając ją wprost do politycznej gry.

Nie kwestionujemy wielkości Gandhiego. Sądzimy jedynie, że się ją niewłaściwie lokalizuje jako „geniusz etyczny”, gdy w istocie był on geniuszem politycznym: wielkim przywódcą ludowym, który trafnie rozpoznawał siły i słabości przeciwnika i umiejętnie rzucał przeciw niemu do walki siły własne. Jego hasła były tak dobrane, by nie obrażały angielskiej wrażli-

¹⁶ *Próby*, jw., s. 196.

wości moralnej, zmuszając tym przeciwnika do samoograniczenia swej siły; czyli w efekcie do stosowania wobec nas *ahimsy*. W przeciwieństwie do radykalniejszych działaczy indyjskich Gandhi pojął, że Anglików nie da się pokonać siłą zbrojną; można ich natomiast pokonać ich własną przyzwoitością, oplatając nią jak Lilipuci swymi nitkami Guliwera.

Niełatwo wyrazić te nasze wątpliwości w sposób dostatecznie jasny. W każdym razie opieramy się w nich na pewnej ważnej zasadzie ogólnej. Można ją sformułować tak: szpetnie jest wykorzystywać dla swoich celów przeciw komuś jego dobrą wolę - nawet gdy skądinąd są to cele godne pochwały. Trzymanie się tej zasady należy wręcz do minimum wszelkiej przyzwoitości, a jej naruszenie stanowi jakąś odmianę niewdzięczności - i jest podobnie odpychające jak ona. Gandyzm tę zasadę narusza i w tym leży jego problematyczność główna.

Nie pomoże znany sofizmat gandystów, że zmuszony do ustępstw przeciwnik staje się sam przez te swe ustępstwa lepszy, bo służą one wtedy dobrej sprawie; że niejako sam doskonalili się z naszą pomocą moralnie, choć bezwiednie i wbrew własnej woli. Sofizmat ten obala inna zasada ogólna: nie można wydoskonaląć moralnie wbrew swej woli. Jest to niepodobieństwem logicznym, wewnętrzną sprzecznością. Jeżeli wydoskonalenie takie jest w ogóle możliwe, musi płynąć od wewnątrz, z nas samych - z wolnego i nieprzymuszonego impulsu duszy. Dorosłych ludzi się nie wychowuje, narodów tym bardziej nie. Nie ma tu pola na żadne manipulacje ani socjotechniki, czy będzie nimi „trwanie w prawdzie”, czy „bezgwałt”, czy cokolwiek innego. Faryzeizm takiego „wydoskonalania” innych może dać co najwyżej rezultat odwrotny do planowanego. Uświadomił to sobie Schweitzer, gandyzmowi tak przecież bliski, gdy pisał w związku z *ahimsą*:

Bierny opór to gwałt bez użycia siły. Nie używając jej, stwarza się takie okoliczności, że ich nacisk sam zmusza przeciwnika do ustępstw. Jako atak trudniejszy do odparcia od ataku otwartego, bierny opór może się okazać bardziej skuteczny. Jest jednak niebezpieczeństwo, że taki skryty gwałt wzbudzi jeszcze większą wrogość niż jawny. W każdym razie różnica między oporem biernym i czynnym jest tylko względna.

Powiedzą nam pewnie, że jak najbliżej interpretujemy tu intencje Gandhiego, dopatrując się makiawelizmu, gdzie go wcale nie ma. Gandhi

¹⁷ A. Schweitzer *Die Weltanschauung der indischen Denker*, w jego: *Ausgewählte Werke in fünf Bänden*, t. 2. Berlin 1971, s. 635.

nie chciał przecież nikogo do niczego zmuszać, chciał tylko sprawić, by przeciwnika oświecił sam blask prawdy!

Taka obrona gandyzmu jest jeszcze bardziej problematyczna niż on sam. Bo po pierwsze: to nie blask prawdy skłonił Anglików w Indiach najpierw do ustępstw, a potem do kapitulacji. Zmusiła ich do tego presja polityczna stworzona przez bierny opór *ahimsy*, a nade wszystko presja ekonomiczna, jaką niosło ze sobą hasło *swadeszi*: bojkot angielskich towarów i wszystkiego co zachodnie. (Dobrze pokazał to już Goetel, o czym niżej.) Anglicy nie zostali w Indiach przekonani, tylko pokonani: według zwykłych reguł walki politycznej okazali się w tym starciu po prostu słabsi. Istotnym zaś elementem ich słabości była własna powściągliwość w używaniu siły, a istotnym elementem siły ich przeciwnika był brak oporów moralnych przeciw politycznemu wykorzystywaniu tej powściągliwości.

I po drugie: w polityce intencje działań są bez znaczenia, liczą się tylko ich konsekwencje. Te zaś trzeba umieć przewidywać. Gandhi to umiał, i w tym jego wielkość. Sprawa robi się moralnie dwuznaczna dopiero wtedy, gdy działania te chce się wyceniać według taryfy ulgowej: nie ze względu na ich faktyczne skutki, lecz ze względu na deklarowane przez niego dobre chęci.

Czy nie należało zatem stosować przeciw Anglikom taktyki biernego oporu, skoro jest ona moralnie tak dwuznaczna? Ależ należało, walka polityczna ma swe prawa. Gandyści indyjscy walczyli o słuszną sprawę, jaką była niepodległość ich wielkiego kraju, i z dostępnych im środków walki użyli środka dopuszczalnego, a w ich sytuacji najskuteczniejszego. Tak dalece wszystko w porządku. Nie należy tylko środka tego idealizować, bo dopiero to przydaje mu moralną dwuznaczność: owo mieszanie polityki z etyką.

8. Książka Goetla. Z biegiem czasu entuzjazm Elzenberga dla gandyzmu trochę przygasł. W cytowanej wyżej notatce z 1930 r. jest wyraźny, utrzymuje się dalej w artykule o *ahimsie* z 1934 r., ale w notatce z 1. I. 1936 r. porbzmiewają już tony całkiem inne. Czytamy tam:

Także nasza własna epoka wydała dwie na skalę olbrzymią próby podźwignięcia człowieka, skierowania go ku lepszemu. Jedna, to rewolucja komunistyczna (...). Próba druga, w swej ofensywie na zło bardziej bezpośrednia, a w środkach bezwzględnie czcigodna, to gandyzm. Pesymizm mój dzisiejszy tylko o tyle byłby słuszny, o ile tę próbę uznałibyśmy za dziś już przegraną. Jakże więc to wygląda w tej chwili? O Zachodzie nie ma co mówić; ale jak jest ze światem indyjskim? Czyżby ten okropny Goetel miał rację? Myślę, że nie; wszystko na to wskazuje: i tu byłby argument

Fragment ten został opatrzony przez Elzenberga następującym przypisem: „Ferdynand Goetel, *Podróż do Indii*, 1933. Obok książki tegoż autora

o Egipcie jest to chyba najbardziej barbarzyńska publikacja dwudziestolecia¹⁸.

Zaintrygowani tym przypisem, przeczytaliśmy książkę Goetla. I ogarnęło nas zdumienie. Nie potrafimy bowiem w żaden sposób dopatrzeć się w niej jakiegokolwiek barbarzyństwa, nie mówiąc o jakimś wyjątkowym. Jest to pisarstwo podróżnicze na bardzo wysokim poziomie, nacechowane wobec swego przedmiotu dużym obiektywizmem, a także pewną powściągliwą życzliwością i szacunkiem. Różnica między Elzenbergiem i Goetlem jest oczywiście taka: pierwszy wpatruje się oczyma duszy w jakieś Indie - jak sam je gdzieś określa - „półmityczne”, w jakąś swą nową „ziemię obiecaną”; drugi patrzy chłodnym okiem na Indie rzeczywiste i opisuje, jak ta ziemia obiecana naprawdę wygląda. Tak się składa, że jeden z nas sam był kilkanaście lat temu w Indiach. Czytając już potem książkę Goetla, uderzony był trafnością i rzetelnością zawartego w niej opisu. To nie Goetel jest okropny, to okropne są realia Indii.

Do Gandhiego Goetel odnosi się bez sympatii, ale poważnie i z wielkim podziwem dla jego działalności politycznej i jej rezultatów. Obserwując jego wystąpienie na wielkim wiecu w Allahabadzie, widzi mistrzostwo w uruchamianiu przezeń i organizowaniu indyjskiego tłumu, choć dostrzega też pewne w tym wszystkim komedianctwo. Przeważa jednak podziw:

Słuszne są może zarzuty, stawiane Mahatmie, że nie umiał opanować ruchu, który sam wywołał, lecz gdzież jest wódz ludu, który zawładnął całkowicie armią swych zwolenników (...). Szczególniejszym o wiele będzie fakt, że hasło walki bez gwałtu zostało spełnione nawet tam, gdzie wchodziły w grę najciemniejsze masy i że w całej olbrzymiej już historii ruchu swadeshi były jeno rzadkie wypadki przełamania tej zasady. Tu znowu Mahatma Gandhi nie ma równego sobie wśród wodzów ludu¹⁹.

Cóż więc w książce Goetla tak uraziło Elzenberga, że aż stracił w jej ocenie obiektywizm i miarę? Brak nabożeństwa do Gandhiego zadziałał tu na pewno, ale było też coś więcej. Z książki tej bije coś, co dla zachodniego czciciela Indii musi być kamieniem obrazy: dyskretna, lecz wyraźna duma Europejczyka ze swej przynależności do wielkiej cywilizacji Zachodu. Goetel odczuwa dumę, gdy patrzy na ogrom pracy cywilizacyjnej, jaką w Indiach wykonali Anglicy, jego pobratymcy europejscy. To ich dziełem są tamtejsze „koleje, drogi i porty, poczta i sieć telegraficzna, prasa, banki, hotele, muzea, place sportowe... niejeden kraj w Europie mógłby ich Indiom pozazdro-

¹⁸ Kłopot, jw., s. 231.

¹⁹ F. Goetel: *Podróż do Indyj*. Warszawa 1933, s. 126.

Dumny jest też z odszukanych w głębszy polskich misjonarzy, gdy widzi, że inaczej niż mnisi lamajscy zajmują się nie tyle własną świętością, co uczą najuboższą młodzież piśmienności i fachu; kształcą ją „nie na księży, a na cieślów drukarzy, mechaników” by - jak wyjaśniał mu jeden z nich - nie musiała być tylko „kulisami na plantacjach”²¹, przy całym szacunku dla starej kultury Indu, w tym misjonarskim trudzie odnajduje ducha i wielkość swej cywilizacji - największej jaką Ziemia dotąd wydała. Nie lekceważy tamtej, ani z niej nie drwi, lecz ją oddala jako sobie obcą. „My, ludzie Zachodu” mówi w pewnym miejscu²² - my myślimy inaczej.

Nie sądzimy, by postawę wyrażoną w książce Goetla można nazwać „barbarzyństwem” w jakimkolwiek rozsądnym sensie tego słowa. Określiłibyśmy ją raczej jako przywiązanie do własnego duchowego dziedzictwa, do swej szerszej ojczyzny, połączone z uzasadnionym poczuciem jej wyjątkowej wartości. Nie ma na tę postawę gotowego terminu. Po grecku „o jkos” to „dom”. Nazwijmy ją więc krótko o j k o f i l i ą, „miłością własnego domu”. Być może ojko filia taka cechuje też barbarzyńców, ale nie tylko ich. U gandystów wschodnich zwano ją *swadeszi*. Goetel miał po prostu jak oni swe *swadeszi* - tylko inne, potężniejsze.

9. Neogandyzm. W ostatnim trzydziestoleciu pojawiły się na Zachodzie ruchy i akcje społeczne pokrewne z ducha gandyzmowi, choć niekoniecznie wprost z niego się wywodzące. Ogół ich będziemy nazywać „neogandyzmem”. Wykazują one zespół cech charakterystyczny dla gandyzmu w ogóle, a przy tym stawiają go w całkiem innym świetle niż dotąd. Neogandyzm ów występował i występuje w wielu mutacjach i pod różnymi nazwami, jak np. „kontestacja”, „kontrkultura”, „dzieci-kwiaty”, „*student power*”, „ekologia głęboka”, „anty-autorytaryzm”, „Dzieci Wodnika”, „Nowa Era” i inne. Nieraz osobnej nazwy nie ma wcale. Trudno się w tej różnorodności zorientować, spróbujmy więc dokonać przynajmniej pewnych ustaleń wstępnych.

Gandyzm zachodni ma obecnie dwie formy. Pierwszą jest gandyzm teoretyczny, o którym była mowa wyżej. Polega on - jak u Rollanda i jego następców - na wysławianiu Gandhiego i jego nauk. Drugą jest gandyzm praktyczny, właśnie ów neogandyzm. Ten polega na działaniach według wskazań Gandhiego - i tym tłumaczy się nadana mu przez nas nazwa - choć nie zawsze bywa świadomy swej więzi z gandyzmem historycznym.

Nośnikiem gandyzmu teoretycznego są koła intelektualne, a w nich zwłaszcza rozmaici pacyfiści i ultraliberałowie, często lewacy i anarchi-

²⁰ Jw., s. 75.

²¹ Jw., s. 203.

²² Jw., s. 177.

zujący, niechętni wszelkiej władzy państwowej i jej rygorom. Dla neogandyzmu pełnią oni rolę zaplecza ideologicznego, przydają mu szacowności. Z profesji są to zwykle literaci i dziennikarze, profesorowie socjologii czy etyki, rozmaici „nowocześni humaniści”.

Trudniejszy do zidentyfikowania jest nośnik społeczny w gandyzmie praktycznym. Składają się nań bowiem najróżniejsze grupy roszczeniowe, często efemeryczne, którym to tylko jest wspólne, że czują się jakoś uciśnione lub ograniczone w swych „prawach człowieka”: w tym, co się im w ich pojęciu słusznie „należy”, albo co - biorąc rzecz ogólniej - „powinno być inaczej”. (Należy się np. „wynagrodzenie według średniej krajowej”, a nie powinno się np. „budować autostrady przez Górę św. Anny”.) Przeciwnik, który realizacji owych „praw” stoi na przeszkodzie, jest z reguły określany bardzo niejasno. Może to być „system” lub „ustrój”, może być „społeczeństwo” lub „władza”. Dlatego zwykle uwyrażnia się go, personifikując w osobie lub osobach jakichś jego widocznych reprezentantów. (Tak np. dziś w Polsce może nim być po prostu Leszek Balcerowicz.)

Jedno i drugie - roszczenia i wizja stojącego im na przeszkodzie przeciwnika - są to rzeczy dobrze znane w życiu publicznym każdego państwa demokratycznego. Do gandyzmu upodabnia je dopiero okoliczność, że roszczenia te forsuje się w formie akcji bezpośredniej, z pominięciem procedur legalnych. (Według Ortegi y Gassetta jest to typowe dla politycznej aktywności mas: „kiedy masy wkraczają w życie publiczne (...), czynią to zawsze w formie «bezpośredniej akcji»”²³).

Neogandyzm da się scharakteryzować dokładniej tylko przez wyliczenie cech wspólnych wszystkim jego przejawom, a zarazem takich, co mają swe ścisłe odpowiedniki w gandyzmie historycznym. Cech takich widzimy cztery.

Pierwszą jest silne poczucie własnej „prawdy”: tego, że roszczenia nasze i żądania są słuszne, a nawet szlachetne. W imię tej ich szlachetnej „prawdy” występuje się publicznie i jest się gotowym przy niej uporczywie „trwać”. Mamy więc jakąś wersję *satiagrahy*. U neogandyistów przybiera ona nieraz formy groteskowe. Tak np. prasa donosiła niedawno:

„Czterech pracowników szczecińskich Miejskich Zakładów Komunikacyjnych rozpoczęło wczoraj głodówkę. Chcą, aby dyrektor zakładów podał się do dymisji. (...) Kilka miesięcy temu miasto było przez tydzień sparaliżowane na skutek strajku kierowców”²⁴.

²³ J. Ortega y Gasset: *Bunt mas*. Warszawa 1997, s. 74.

²⁴ „Życie” z 21. 12. 1999.

Powie ktoś, że to parodia gandyzmu. Owszem, ale łatwa podatność na tego rodzaju parodie mówi coś o nim samym, ujawnia jego immanentną dwuznaczność.

Druga cecha jest konkretyzacją pierwszej. Jest nią poczucie, że instytucje państwowe i społeczne są nam jakoś „narzucone”, że są dla nas czymś „obcym”. Patrzy się wtedy na nie - jak owi szczenińscy kierownicy na dyrektora - jako na jarzmo ograniczające naszą wolność i pozbawiające nas prawa do „samostanowienia”. Mamy więc i gandyjski *swaradž*. Poczynania swe bierze się wówczas za ruch wyzwolenczy, zmierzający do zrzucenia owego „jarzma” czy „ucisku”. (Może to być „ucisk” najrozmaitszy: pracowników przez dyrektora, młodzieży przez szkołę, kobiet przez mężczyzn, homoseksualistów przez ludzi normalnych, emerytów przez ministerstwo finansów, wsi przez miasto - i jaki tylko ktoś zdoła wymyślić i rozpropagować.)

Cechą trzecią jest neogandystowska *ahimsa*. Polega ona na poczuciu, że w egzekwowaniu swych, „słusznych” żądań można się nie krępować prawem. Przejawia się to w gotowości do wszelkich form „biernego oporu” i „obywatelskiego nieposłuszeństwa” (*civil disobedience*): jak głódówki, blokady dróg i torów, przykuwanie się do drzew i płotów, niszczenie towarów, np. przez wysypywanie importowanego zboża z wagonów (*swadeszi!*), okupowanie lokali (*sit-ins*) i ich zamurowywanie, „oflagowywanie” budynków, oblewanie farbą gmachów i osób (np. kobiet w naturalnych futrach przez ekologów) - oraz najróżniejsze strajki. Za dopuszczalne uważa się właściwie każde działanie poniżej takiego, które mogłoby spowodować bezpośrednio czyjaś śmierć lub ciężkie obrażenia ciała. (Lecz granica ta się zaciera; w owym „bezwzględnie” pojawiają się już maczugi, petardy, kamienie, butelki i ciężkie śruby.) Gandyzm służy tam za ideologię. W owej blokadzie na Górze św. Anny rzecznik jej ekologicznych uczestników oświadczył zadufale: „Nasza akcja jest wyrazem obywatelskiego nieposłuszeństwa”²⁵.

Czwartą cechą wspólną jest to, że powściągliwość przeciwnika traktuje się taktycznie jako jego słaby punkt, w który można uderzać bez skrępowań i bez własnego ryzyka. Państwo liberalne niechętnie ucieka się do swych konstytucyjnych uprawnień, gdy chodzi o otwarte użycie jego pełnej siły fizycznej. Gandhi, obracając przeciw Anglikom ich względnie moralną politykę, pokazał niechcący, że w polityce nie warto być nawet względnie moralnym. Podobnie czynią neogandyści, wykorzystując coraz bezwzględniej owo moralne spętanie państwa liberalnego. Drastycznym przykładem są tu strajki całych branż zawodowych: maszynistów, kontrolerów lotów, pielęgniarek, anestezjologów. Dają one efekt podobny do strajku generalnego:

²⁵ „Polityka” z 25. 7. 1998.

paraliżują normalne życie społeczeństwa, które staje się jakby zakładnikiem tych strajkujących wobec organów państwa. A techniczna złożoność i wewnętrzna współzależność społeczeństw nowoczesnych czyni je na taką formę „bezgwałtu” coraz bardziej wrażliwymi. Gandyzm i nowoczesność źle się rymują.

10. Różnice. Obok wskazanych czterech cech wspólnych występują też między obiema postaciami gandyzmu pewne charakterystyczne różnice. Trzy z nich to *differentia specifica* owych dwu postaci: cechy parami sprzeczne, a dla każdej z nich z osobna istotne i nieodłączne - podobnie jak nieodłączne od obu są tamte wspólne, tworzące ich *genus*.

Pierwszą różnicą jest wielocelowość neogandyzmu, jego uderzająca p o - liteliczność. Klasyczny gandyzm wschodni był ruchem jednocełowym, monotelicznym. Miał jeden wyraźnie określony cel: *swaradż*, czyli niepodległość Indii przez uwolnienie ich od dominacji brytyjskiej. Zachodni neogandyzm żadnego takiego wyraźnie określonego celu nie ma. Jest ich za to nieokreślona wielość, dla której największym wspólnym mianownikiem zdaje się lewacki anarchizm i egalitaryzm. Znajdują się jednak w tej wielości również cele, które pod ten mianownik trudno podciągnąć, jak np. „obrona środowiska”.

Różnicą drugą jest to, że gandyzm wschodni występował przeciw władzy wyraźnie obcej, narzuconej krajowi przemocą militarną. Natomiast gandyzm zachodni występuje przeciw władzy jak najbardziej rodzimej, i to z reguły wyłonionej w drodze wolnych, demokratycznych wyborów. Różnicą pochodną od tej drugiej jest okoliczność, że tam front walki był ostro zakreślony i stały, a przeciwnik wyraźnie widoczny. Tu zaś front jest zatarty i zmienny, a przeciwnika wyraźnie nie widać - chyba że znowu będzie to jakaś pojedyncza osoba lub grupa osób, znanych z imienia i nazwiska.

Trzecia różnica wynika z pierwszej. Monoteliczność gandyzmu klasycznego, kiedy to cały naród miał przed sobą jeden jasno wytyczony cel, sprawiała, że był on potężną siłą jednoczącą; że konsolidował naród politycznie i moralnie. Z neogandyzmem jest odwrotnie. Mamy tu mnogość celów i grup, z których każda forsuje „bezgwałtem” jakąś swoją partykularną „prawdę”, łamiąc przy tym bez wahania zasady praworządności. W ten sposób społeczeństwo demokratyczne jest rozbijane na coraz to nowe podgrupy i grupki, walczące zajadle przeciw całej reszcie i niszczące - niejako mimochodem - same jego podstawy prawne. W społeczeństwach Zachodu neogandyzm stał się dziś potężnym czynnikiem destrukcji, który ich własną siłą obraca przeciw nim samym. Bo właściwie to nawet nie on je niszczy, na to jest za słaby. To jego rękami niszczą one same siebie.

Oto przykład, jak takie samoniszczenie przebiega, jeden z wielu. Mowa w nim o działaniach niemieckich ekologów-neogandyistów z 1998 r.:

Transport odpadów jądrowych z dwóch niemieckich elektrowni dotarł pociągiem do magazynu w Ahaus w Nadrenii Północnej - Westfalii. Nad bezpiecznym przejazdem pociągu czuwało ponad 20 tys. funkcjonariuszy. (...) Demonstrantów, którzy blokowali tory, policjanci cierpliwie znosili na pobocze²⁶.

Spółeczeństwa Zachodu są dziś moralnie rozmiękłe. Stąd bierze się ich nadzwyczajna wyrozumiałość wobec łamaczy prawa, zwłaszcza tych świątobliwych. Praworządność, która była tych społeczeństw siłą, przy moralnej rozmiękłości staje się ich słabością. Taka działa w tym wszystkim dziwna i niepokojąca dialektyka.

²⁶ „Rzeczpospolita” z 21-22/3, 1998.

KAZIMIERZ SZEWCZYK

Akademia Medyczna w Łodzi

KILKA UWAG

na marginesie Rozporządzenia Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej w sprawie szczegółowych zasad powoływania i finansowania oraz trybu działania komisji bioetycznych z dnia 11 maja 1999 r.¹

Przedkładane *Uwagi* składają się z dwu części. Pierwsza stanowi teoretyczną podstawę drugiej - bardziej szczegółowo analizującej *Rozporządzenie*.

L TRZY MODELE KOMISJI ETYCZNYCH DO SPRAW NAUKOWYCH BADAŃ MEDYCZNYCH Z UŻYCIEM LUDZI

A. Etyka medyczna i etyka badań naukowych. Historycznie bardzo ważnym powodem ukonstytuowania się etyki medycznej były moralne nadużycia popełniane z pozycji badacza przez lekarzy eksperymentujących na ludziach². Szczególną rolę w tym względzie odegrał artykuł amerykańskiego anestezjologa Henry Beechera *Ethics and Clinical Research*³ z 1966 roku, przedrukowany następnie w wielu antologiach poświęconych najważniejszym problemom (bio)etyki.

Jednym z pierwszych instytucjonalnych przejawów działalności przedstawicieli owej dyscypliny były komisje kontrolujące badania z użyciem ludzi (tzw. *institutional review boards* - IRBs). Bezpośrednich powodów ich powołania dostarczyły: 1) eksperymentalna iniekcja dwudziestu dwu chrońicznie chorym pacjentom szpitala w Brooklynie żywych komórek nowotworowych (1963 r.) oraz przeszczepienie człowiekowi nerki szympansa. Natomiast aktem, który zapoczątkował falę publikacji dokumentów deontologii medycznej była *Deklaracja Helsińska* (pierwsza redakcja w 1964 r.) regulująca moralną stronę eksperymentów z użyciem ludzi.

Wszczepienia komórek nowotworowych dokonano bez wiedzy i zgody pacjentów. Również Beecher podaje przykłady probantów wykorzystywanych w eksperymentach bez uprzedniego ich poinformowania, lub po niepełnych wyjaśnieniach. Ponadto - podobnie jak transplantacja nerki szym-

¹ „Dziennik Ustaw”, 1999, nr 47, poz. 480.

² K. Szewczyk: *Bioetyka i jej nauczanie*. „Prace Komisji Etyki Medycznej Polskiej Akademii Umiejętności”. Kraków 1997, s. 25.

³ H. Beecher *Ethics and Clinical Research*. "New England Journal of Medicine", 1966, nr 274, s. 1354.

pansa- niektóre z opisanych przez niego badań nie mały praktycznie żadnej wartości naukowej. W świetle ujawnianych uczonym i opinii publicznej danych, podstawowym zadaniem nowo powołanych komisji etycznych stała się regulacja i kontrola procedury uzyskiwania zgody od probantów oraz ocena ewentualnych korzyści - dla pacjenta bądź nauki - uzyskanych dzięki doświadczeniu.

Powstająca etyka badań naukowych skoncentrowana przede wszystkim na doktrynie „zgody po poinformowaniu” (*informed consent*), nie różniła się niczym istotnym od - kształtującej się w tym samym czasie - współczesnej postaci etyki medycznej, regulującej moralne aspekty codziennej działalności medycyny jako sztuki leczenia i profilaktyki. Obie bowiem za swą najwyższą wartość uznawały autonomię pacjenta. Koncepcja świadomej zgody miała być skutecznym narzędziem realizacji tego dobra. Zbyt duże zbliżenie owych dwu dyscyplin bioetyki uwarunkowane historycznymi okolicznościami ich powstania utrudniło dostrzeżenie faktu, że **„praktykowanie medycyny i prowadzenie badań naukowych to dwa różne przedsięwzięcia”** (podkr. - K. Sz)⁴.

Hasłowo i w koniecznym skrócie rzecz ujmując, pierwsze z „przedsięwzięć” powinno być nastawione na dobro chorego, drugie zaś na osiągnięcie prawdy⁵. Zapoznanie tej fundamentalnej odmienności spowodowało, że etykę badań naukowych częstokroć traktuje się jako etykę medyczną wzbogaconą o zaostrzoną procedurę uzyskiwania zgody probanta po uprzednim wyczerpującym udzieleniu mu informacji. Etyczną podstawą obu „przedsięwzięć” pozostała więc nadal - sięgająca narodzin medycyny Hipokratesowej - moralna problematyka związana z relacją lekarz - pacjent. Zadania podjęte przez pierwsze komisje etyczne - kontrola procesu uzyskania zgody i wartości naukowej eksperymentów - uzyskały teoretyczną podbudowę w etyce medycznej skoncentrowanej na stosunku lekarz - pacjent. Zgodnie z nią, kontrolerami są przede wszystkim sami lekarze jako - z natury swego zawodu i powołania - zainteresowani dobrem osób wchodzących z nimi w profesjonalną relację, obojętnie czy są to pacjenci, czy podmioty eksperymentów.

Wbrew jednakże temu pogładowi dążący do prawdy lekarz-uczony staje wobec dylematu moralnego całkowicie obcego lekarzowi-terapeucie troszczącemu się o dobro chorego. Medyk-eksperymentator musi jednocześnie dbać o rozwój nauki i chronić prawa probantów jako osób, w tym również ich prawo do autonomii (samostanowienia). Etyka badań naukowych jest więc sztuką moralnie słusznego rozstrzygnięcia konfliktów wynikających

⁴ J. Katz: *"Ethics nad Clinical Research" Revisited*. "Hastings Center Report", 1993, nr 5, s. 37.

⁵ K. Szewczyk: *Etyka i deontologia lekarska*. PAU, Kraków 1994, s. 91.

ze sprzeczności systemów wartości i interesów dwóch grup społecznych - uczonych i podmiotów ich eksperymentów⁶. Wraz z etyką medyczną i etyką środowiskową etyka badań naukowych wchodzi w skład bioetyki. Jest to coraz bardziej popularne i zakresowo najszersze pojmowanie tej dyscypliny. Natomiast w najwęższym - i coraz rzadziej stosowanym - ujęciu termin „bioetyka” jest synonimem „etyki medycznej”, a nawet wyłącznie „lekar-skiej”. W zmedyalizowanej kulturze Zachodu mianem „bioetyka” określa się przede wszystkim osobę zawodowo zajmującą się moralną stroną medycyny jako nauki i sztuki, łącznie z działami biologii mającymi związek z medycyną.

B. Zadania komisji etycznych. Z rozważań poprzedniego punktu wynika, że nadzorowanie badań przez komisje ma charakter społeczno-polityczny, w szerokim rozumieniu tego pojęcia, jako procesu równoważenia interesów wspomnianych grup. Wniosek ten ukazuje pierwsze trzy zadania owych ciał:

1. Wydobywanie na jaw, często nieświadomych, interesów eksperymentatorów i odnoszenie ich do godnych społecznej aprobaty celów nauki (postępu naukowego). W kodyfikacji tych wartości główna rola powinna przypaść etyce badań naukowych. W szczególności komisje opiniujące projekt eksperymentu muszą ocenić, na ile służy on realizacji owych dóbr, a na ile partykularnym interesom uczonych bądź - co ostatnio nie jest rzadkim zjawiskiem - firm zamawiających i finansujących badania. Zadanie to nazwać można „mediacją w obrębie nauki”.

2. Drugą funkcję komisji wynikającą ze społeczno-politycznego charakteru jej zadań stanowi identyfikacja interesów grupy potencjalnych probantów i podanie sposobów ich ochrony. Według Willa Kymlicki⁸ - etyka i filozofia polityki - główną rolą bioetyków zasiadających w komisjach jest realizacja tego właśnie celu.

3. Trzecia funkcja komisji polega na uzgadnianiu interesów badaczy i nauki z prawami i interesami probantów. Wypełniającemu to zadanie członkowi komisji nigdy nie wolno pomijać faktu, że w relacji eksperymentator - probant jej pierwszy członek jest zawsze elementem silniejszym, mającym większą władzę dzięki - przede wszystkim - zajmowanej pozycji społecznej oraz posiadanych wiedzy i umiejętności.

⁶ M. Little: *Research, Ethics and Conflicts of Interest*. "Journal of Medical Ethics", 1999, nr 3., s. 259.

⁷ Por.: G. J. Annas: *Will the Real Bioethics (Commission) Please Stand Up?* "Hastings Center Report", 1994, nr 1., s. 1; N. S. Jecker, A. R. Jonsen, R. A. Pearlman (red.): *Bioethics. An Introduction to the History, Methods, and Practice*. Jones and Bartlett Publishers, Boston 1997.

⁸ W. Kymlicka: *Moral Philosophy and Public Policy: The Case of the New Reproductive Technologies*. "Bioethics", 1993, vol. 1., s. 11.

4. Napięcie między wymienionymi wyżej interesami jest zazwyczaj tak silne, że sprzeczność prowadząca do naruszenia praw probanta może ujawnić się w trakcie realizacji nawet idealnie przygotowanego projektu badań. Dlatego też kolejnym zadaniem komisji jest ustawiczne monitorowanie przebiegu eksperymentu. Jej członkowie muszą mieć prawo (i obowiązek) wglądu w dokumentację prowadzonych badań i przerywania ich po stwierdzeniu okoliczności usprawiedliwiających ten krok⁹.

5. Wymienione cztery funkcje są zadaniami kontrolno-ochronnymi. Jednakże w dzisiejszych warunkach społecznych Zachodu nieodzowna staje się także piąta funkcja - edukacyjno-konsultacyjna¹⁰. Lokalne komisje etyczne winny spełniać ją wobec swego środowiska naukowego, natomiast ponadlokalne - przede wszystkim w stosunku do ciał niższego szczebla.

C. Struktura komisji. Scharakteryzowanym zadaniom powinny być podporządkowane składy komisji i ich hierarchiczne - pionowe - uporządkowanie. Niestety w praktyce tak nie jest. Zgodnie bowiem z dominującym, tzw. **tradycyjnym modelem**, w liczących średnio 9-14 członków komisjach dominują lekarze specjaliści. Mniej jest lekarzy pierwszego kontaktu i pielęgniarek. Liczba członków reprezentujących interesy probantów waha się od 2 do 4. Zazwyczaj mają oni wykształcenie humanistyczne - prawnicze, filozoficzne lub teologiczne. Stąd też - z braku lepszego terminu - nazwę ich „humanistami”. Przewodniczącymi lub wiceprzewodniczącymi są lekarze, czasem jednak stanowiska te zajmują humaniści. Według badań dotyczących Anglii, 32 % lokalnych komitetów etycznych miało w swym składzie osobę duchowną, a 21 % prawnika¹¹. Bioetycy są reprezentowani w komisjach w znacznie mniejszym procencie¹². W tradycyjnym modelu komisje są „etyczne” nie ze względu na profesję członków, lecz spełniane zadania (kontrolno-ochronne). Natomiast udział bioetyków i ich rola są duże - i wciąż rosną - w komisjach etycznych pomagających rozstrzygać dylematy moralne pojawiające się w codziennej praktyce lekarskiej. Wiele szpitali w USA zatrudnia etatowego pracownika - zazwyczaj filozofa - wyspecjalizowanego w tzw. klinicznej etyce medycznej.

Już sam - dający niekwestionowaną przewagę lekarzom - skład komisji pozwala stwierdzić, że powołujące je ciała żywią naiwną już dzisiaj wiarę w automatyczną niejako, moralną dobroć lekarzy jako grupy zawodowej,

⁹ S. R. Benatar: *Imperialism, Research Ethics and Global Health*. "Journal of Medical Ethics", 1998, nr 4, s. 221.

¹⁰ P. Pettit: *Instituting a Research Ethics: Chilling and Cautionary Tales*. "Bioethics", 1992, s. 89.

¹¹ C. G. Foster, T. Marshall and P. Moodie: *The Annual Reports of Local Research Ethics Committees*. "Journal of Medical Ethics", 1995, nr 21, s. 216.

¹² G. J. Annas, op. cit., s. 20.

nie odróżniając tym samym etyki medycznej od etyki badań naukowych. Komisje modelu tradycyjnego wypełniają zadania ograniczone do funkcji kontrolno-protekcyjnych. Komisje wyższego szczebla niż lokalny - jako instancje odwoławcze - są także nastawione w pierwszym rzędzie na kontrolę (ciał niższej instancji) i ochronę (przede wszystkim praw probantów, ale także interesów nauki i eksperymentatorów).

Zdaniem Paula McNeilla¹³ - prawnika i bioetyka - lepszą alternatywą dla tradycyjnego wzorca może być zaproponowany przez niego „**model demokratyczny**” („partycypacyjny”). Spełniające jego wymogi komisje będą zdolne - jak twierdzi - do skutecznej realizacji wymienionych pięciu podstawowych zadań stojących przed współczesnymi kolegialnymi instancjami etycznymi do spraw eksperymentów z użyciem ludzi. W stosunku do tradycyjnego modelu najistotniejsza modyfikacja polega na zmianie składu komisji. Zgodnie bowiem ze swą nazwą, ma w sposób demokratyczny uwzględniać interesy badaczy (i nauki) oraz probantów. Stąd też muszą się w niej znaleźć - w proporcji 1: 1- reprezentanci eksperymentatorów i podmiotów doświadczeń. Ci drudzy - grupa „laików” - mogą być delegowani przez różnego rodzaju organizacje obywatelskie instytucjonalnie nie związane z nauką. Oprócz nich w każdej lokalnej komisji musi znaleźć się prawnik i (lub) bioetyk. Ich podstawowym zadaniem jest mediacja między eksperymentatorami i laikami oraz edukacja prawno-etyczna (w pierwszym rzędzie członków komisji i badaczy).

Model McNeilla może - choć też nie jestem do końca tego pewien - prawidłowo funkcjonować w krajach o prężnie działających różnego rodzaju ruchach i inicjatywach konsumencko-obywatelskich. Nawiasem mówiąc, sam McNeill ma trudności ze wskazaniem takich ugrupowań nominujących laików do lokalnych komisji. Moim zdaniem, w polskich realiach przydatniejszy byłby **pośredni model organizacyjny**, bliski zalecanemu przez angielskie Ministerstwo Zdrowia¹⁴. Jak sądzę, ma on również i tę wyższość nad „partycypacyjną” propozycją McNeilla, że jest modelem zdecydowanie eksperckim. Skłonny bowiem jestem podzielić pogląd Petera Singera, że w komisjach etycznych powinni zasiadać przede wszystkim fachowcy¹⁵, co nie wyklucza obecności „laików” w składzie tych gremiów. Także McNeill skłania się w pewien zakamuflowany sposób ku eksperckości sugerując dobór laików mających rozeznanie w nauce i etyce.

W liczącej 9-12 członków komisji zorganizowanej według modelu pośredniego reprezentowanie interesów probantów i chronienie ich praw spo-

¹³ P. McNeill: *The Ethics and Politics of Human Experimentation*. Cambridge 1993, s. 207.

¹⁴ C. G. Foster et al, op cit., s. 214.

¹⁵ P. Singer, D. Wells: *Dzieci z probówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*. WP, Warszawa 1988, s. 210.

czywałoby na prawnikach, etykach, teologach moralnych, a także socjologach medycyny i psychologach społecznych. Pierwsi powinni specjalizować się w prawie medycznym oraz interesować się etyką badań naukowych jako gałęzią bioetyki. Etycy zaś i teologowie powinni być specjalistami w bioetyce i - co zazwyczaj idzie ze sobą w parze - znać problematykę prawa medycznego. Socjologowie natomiast i psychologowie muszą orientować się w źródłach konfliktu interesów badaczy i probantów oraz sposobach ich łagodzenia. W każdej komisji muszą obligatoryjnie znaleźć się - co najmniej - jeden prawnik, jeden etyk i jeden socjolog. Dla zrównoważenia liczebnej przewagi przedstawicieli nauki reprezentanci interesów podmiotów doświadczeń - w tym szczególnie prawnicy i etycy - muszą mieć zapewnione (także obligatoryjnie) stanowisko przewodniczącego lub wiceprzewodniczącego komisji. Rezerwacja tych stanowisk dla humanistów wynika również z położenia akcentu na edukacyjną rolę komisji. Lokalne ciała etyczne powinny być źródłem wiedzy dotyczącej etyki badań naukowych oraz inicjatorami dyskusji na ten temat w środowiskach objętych ich działaniem.

II. CZĘŚĆ SZCZEGÓŁOWA UWAG

W grudniu 1998 roku Ministerstwo Zdrowia i Opieki Społecznej poddało pod dyskusję projekt *Rozporządzenia w sprawie szczegółowych zasad powoływania i finansowania oraz trybu działania komisji bioetycznych*. Ostateczna jego wersja ukazała się w „Dzienniku Ustaw” nr 47 z 11 maja 1999. W porównaniu z projektem bardziej umocniona została w niej pozycja humanistów. W dalszym ciągu jednakże charakteryzuje ją nadreprezentacja lekarzy specjalistów w porównaniu z przedstawicielami probantów. W ten sposób redagując *Rozporządzenie* autorzy dokonują nieuprawnionego - jak starałem się pokazać - utożsamienia funkcji lekarza-eksperymentatora i lekarza-terapeuty. Z punktu widzenia etyki badań naukowych jest to najważniejszy z zarzutów jakie można postawić *Rozporządzeniu*. Analizę dokumentu zacznę więc od pełniejszej prezentacji owej słabości.

Paragraf 3. punkt 2. *Rozporządzenia* stanowi, że: „członkami (liczącej od 11 do 15 osób - K. Sz.) komisji bioetycznej są:

- 1) lekarze specjaliści;
- 2) po jednym przedstawicielu innego zawodu, w szczególności: duchowny, filozof, prawnik, farmaceuta, pielęgniarka, [...]”.

W punkcie 5. tegoż paragrafu Minister Zdrowia i Opieki Społecznej stwierdza: „Komisja bioetyczna wybiera ze swego składu przewodniczącego komisji będącego lekarzem i zastępcę przewodniczącego komisji nie będącego lekarzem”.

Moje zastrzeżenia budzą oba punkty *Rozporządzenia*. Ich redaktorzy wydają się preferować tradycyjny model komisji, z jego wszystkimi wadami. Na przykład, zupełnie niejasny jest klucz dobru członków mających reprezentować prawa probantów. Farmaceuta będzie chronił raczej interesy swej grupy zawodowej i powinien być włączony do składu fachowców-eksperymentatorów. Z drugiej strony, wiele doświadczeń właściwie od strony merytorycznej mogą ocenić nie lekarze, a farmaceuci. Z ich perspektywy rzecz ujmując, należałoby wprowadzić obligatoryjny zapis rezerwujący jedno miejsce (lub więcej) dla członków tego zawodu.

Kwestią do dłuższej dyskusji jest sprawa odpowiedniego zakwalifikowania pielęgniarek: czy są reprezentantkami badaczy, czy probantów. Rozstrzygnięcie zasygnalizowanego dylematu zależy przede wszystkim od wcześniejszego określenia roli tej grupy zawodowej przez etykę medyczną. Teoretycznie rzecz biorąc, pielęgniarki mogą być doskonałymi rzeczniczkami podmiotów eksperymentu. Jednakże w praktyce są zbyt mocno zdominowane przez profesjonalny autorytet lekarzy, aby móc w pełni skutecznie spełniać tę rolę. Z drugiej strony, obarczenie pielęgniarek ową funkcją niejako automatycznie stawia je w opozycji do lekarzy¹⁶, grożąc naruszeniem moralnej integralności zawodów medycznych. Stąd też pielęgniarki w komisji zaliczyłbym raczej do grupy przedstawicieli badaczy.

Członkami wielu komisji są osoby duchowne. Jeśli jednak nie mają przygotowania bioetycznego, to ich rola w komisji nie jest jasna, nawet w modelu tradycyjnym. Sądzę więc, że termin „duchowny” w punkcie 2. należy zastąpić sformułowaniem „teolog moralny”, którym może być osoba duchowna bądź świecka. Podobne zastrzeżenia należy odnieść do terminu „filozof” bez zaznaczenia jego specjalizacji; trafniejsze byłoby określenie etyk bądź bioetyk¹⁷.

W porównaniu z projektem ostateczna wersja *Rozporządzenia* - moim zdaniem - korzystniej dla probantów reguluje obsadę stanowisk przewodniczącego i wiceprzewodniczącego komisji. W pierwotnym bowiem zapisie obie te funkcje mogli pełnić lekarze. W finalnym sformułowaniu zastępcą może zostać humanista, ale także farmaceuta bądź pielęgniarka, powiększając - i tak już nadmierną - przewagę reprezentantów świata nauki.

Jak pisałem wcześniej, w polskich warunkach wymienione wady *Rozporządzenia* wynikające przede wszystkim z identyfikacji społecznych ról lekarza-badacza i terapeuty zminimalizować może przyjęcie za wzór pośre-

¹⁶ K. M. Melia: *The Task of Nursing Ethics*. "Journal of Medical Ethics", 1994, nr 1, s. 9.

¹⁷ Por. też: E. Zielińska, E. Kujawa: *Opinia w sprawie rozporządzenia MZiOŚ z dnia 11 maja 1999 w sprawie szczegółowych zasad powoływania i finansowania oraz trybu działania komisji bioetycznych*. „Prawo i Medycyna”, 1999, nr 3, s. 122.

dniego modelu komisji etycznych. W zredagowanych zgodnie z nim wytycznych należałoby, jak sądzę:

1. Dokonać ścisłego podziału składu komisji na reprezentantów nauki i eksperymentatorów oraz na rzeczników praw i interesów probantów. W tym celu wskazane byłoby umieszczenie zapisu o obligatoryjnym udziale w komisji prawnika specjalizującego się w prawie medycznym i - w optymalnej opcji - bioetyka, teologa moralnego, socjologa medycyny i psychologa społecznego. Mniej optymalne i bardziej ogólne sformułowanie mówiłoby o konieczności członkostwa prawnika, etyka, teologa i socjologa lub psychologa bez wymienia ich specjalności, natomiast z uwagą, że powinny być to osoby zainteresowane prawem medycznym, etyką badań naukowych i etyką medyczną. Dokładniej rzecz ujmując, w optymalnej opcji składu komisji dla humanistów musi być zagwarantowane - co najmniej - pięć miejsc obsadzonych odpowiednio przez prawnika medycznego, bioetyka specjalizującego się w etyce badań naukowych, teologa moralnego, socjologa medycyny i psychologa społecznego. W mniej optymalnej wersji reprezentanci probantów muszą mieć - co najmniej - trzy miejsca: jedno zajmowane przez prawnika i jedno obsadzone przez etyka i jedno przez socjologa.

2. Zgodnie z modelem pośrednim, należałoby także zarezerwować stanowisko przewodniczącego lub wiceprzewodniczącego dla członków-humanistów. Sądzę, że w realiach naszego kraju najbardziej właściwe byłoby zagwarantowanie funkcji wiceprzewodniczącego dla prawnika specjalizującego się w prawie medycznym, a to z powodu zbyt małej liczby wykształconych bioetyków, dużego autorytetu i profesjonalnej siły lekarzy, z którymi porównywalny jest prestiż prawnika jako reprezentanta interesu podmiotów eksperymentów. Na fakt owego „równoważenia się” autorytetów lekarzy i prawników w obszarze badań naukowych i komisji etycznych zwraca również uwagę McNeill.

3. Przyjęcie modelu pośredniego wymaga zmiany punktu 5. paragrafu 6. W projekcie brzmiał on: „Komisja bioetyczna podejmuje uchwałę wyrażającą opinię w drodze głosowania tajnego, przy udziale w głosowaniu ponad połowy składu komisji, w tym przewodniczącego lub jego zastępcy i co najmniej jednego członka komisji nie będącego lekarzem”. Ostateczna wersja zwiększa reprezentację „nie-lekarzy” do co najmniej dwóch. Zważywszy, że mogą nimi być farmaceuta i pielęgniarka, na posiedzeniu prowadzonym przez przewodniczącego może zabraknąć rzecznika praw probantów. Ów zapis raz jeszcze ukazuje konieczność wyraźnego rozdziału składu komisji na przedstawicieli interesów i praw podmiotów doświadczeń i eksperymentatorów.

Pewien niepokój może budzić zaznaczająca się w *Rozporządzeniu* - jak sądzę - nieco zbyt daleko posunięta „egalitaryzacja” badań naukowych przeprowadzanych wszakże z użyciem człowieka. Według punktu 1. paragrafu 5., w ten sposób eksperymentować mogą zakłady opieki zdrowotnej, a nawet lekarze praktykujący zbiorowo i indywidualnie. Moim zdaniem, jedynym właściwym miejscem eksperymentatorskiej działalności naukowej są uczelnie i dysponujące odpowiednią kadrą instytuty badawcze. Zakłady opieki zdrowotnej i lekarze mający ambicje naukowe powinni nawiązać współpracę z odpowiednimi komórkami tych instytucji, planując i wykonując eksperymenty pod ich merytoryczną kontrolą. Wymóg takiej współpracy stanowi - co najmniej formalną - gwarancję przyzwoitej jakości projektów badań zgłaszanych komisji do oceny. Także usytuowanie komisji przy okręgowych izbach lekarskich nie jest właściwe¹⁸.

Redaktorzy *Rozporządzenia* skupiają się wyłącznie na funkcjach kontrolno-ochronnych komisji, zarówno lokalnych - powoływanych przy okręgowych izbach lekarskich, uczelniach i jednostkach badawczych - jak i Centralnej Odwoławczej Komisji Bioetycznej przy MZiOS. Bardzo ważne, jak pisałem, zadania edukacyjne są całkowicie pominięte. Stanowi to istotny mankament omawianego dokumentu¹⁹. Wadą jest także brak zapisu nakładającego na komisje obowiązek ustawicznego monitorowania zaakceptowanych badań z możliwością ich przerwania w uzasadnionych przypadkach. Dyskusyjne jest również przyjęte w nim nazwanie komisji „bioetyczną”. Redaktorzy *Rozporządzenia* są najwyraźniej zwolennikami wspomnianej w części pierwszej, wąskiej i wychodzącej z użycia terminologii. Aby uchylić zarzuty: braku precyzji w nazewnictwie, stosowania przestarzałej i krytykowanej terminologii oraz utożsamiania etyki lekarskiej z etyką badań naukowych, należałoby zmienić nazwę komisji; proponuję następujące jej brzmienie: komisja etyczna do spraw naukowych badań medycznych z użyciem ludzi”²⁰.

Sugerowana nazwa uwidacznia rodzaj eksperymentów, którymi *de facto* zajmują się powoływane ciała. Poza ich zainteresowaniem pozostaje obszar doświadczeń z użyciem ludzi dokonywanych w ośrodkach nie związanych ze służbą zdrowia, np. w uniwersyteckich pracowniach psychologicznych. Ich kompetencje nie sięgają także eksperymentów genetycznych z mikroorganizmami, roślinami i zwierzętami. Nazwa „komisja bioetyczna” jest również myląca w sensie, powiedzmy, formalno-historycznym. W żadnym

¹⁸ Por. E. Zielińska, E. Kujawa, op. cit., s. 124.

¹⁹ Tamże, s. 121.

²⁰ E. Zielińska i E. Kujawa proponują nazwę „komisja etyczna do spraw oceny projektów badań na człowieku w medycynie”, op. cit. s. 124.

kraju bowiem - jak zauważa Eleonora Zielińska²¹ - komisji etycznych nie utożsamia się z ciałami bioetycznymi. Te ostatnie są kolegiальnymi organami opiniotwórczo-doradczymi zajmującymi się dylematami wynikającymi z postępu nauk biomedycznych. Powołują je władze publiczne na szczeblu krajowym, nie lokalnym; przykładem może być Narodowa Doradcza Komisja Bioetyczna przy prezydencie USA działająca od 1995 roku.

Streszczenie

W pierwszej części artykułu omawiam skład i zadania trzech modeli komisji etycznych: tradycyjnego, demokratycznego i pośredniego oraz uzasadniam tezę o przydatności ostatniego z modeli w polskich realiach kulturowych. W drugiej części analizuję zatwierdzoną przez Ministerstwo Zdrowia i Opieki Społecznej organizację i funkcje komisji bioetycznych. Stwierdzam, że są formowane według modelu tradycyjnego, dając nadmierną przewagę ilościową lekarzom-specjalistom.

Summary

In the first part of the paper I discuss composition and responsibilities of three models of ethical commissions: traditional, democratic and intermediate. I also justify the assumption of usefulness of the last one in Polish cultural reality. In the second part I analyse organisation and function of bioethical commissions as approved by the Ministry of Health. I find that they are constructed according to the traditional model which gives overrepresentation to the physician specialists.

²¹ E. Zielińska: *Rady bioetyczne i ich rola w rozwiązywaniu dylematów bioetyki*. „Prawo i Medycyna”, 1999, nr 4, s. 28.

JAROSŁAW MROZEK
Uniwersytet Gdański

PROBLEM ROZUMIENIA MATEMATYKI

Abstrakt

Problem nauczania lub poznawania matematyki nieodłącznie wiąże się z rozumieniem matematyki. Nie można wyobrazić sobie uprawiania matematyki, w sensie uczenia się jej czy też tworzenia nowej, bez jej rozumienia. Celem artykułu jest próba wyjaśnienia jaka jest struktura procesu rozumienia obiektów matematycznych takich jak: pojęcia, definicje, twierdzenia czy teorie matematyczne.

Rozumienie jest rodzajem poznawania pośredniego, dotyczącego przedmiotów związanych z rzeczywistością duchową. Ten rodzaj poznawania polega na uchwyceniu sensu tego, co ma być zrozumiane, co z kolei objawia się umiejętnością zastosowania tego, co rozumiemy w innych okolicznościach i sytuacjach. Tak więc rozumienie należy traktować funkcjonalnie - jako uzyskiwanie sensu.

Wydaje się, że można wyróżnić trzy podstawowe poziomy, na których przebiega proces rozumienia. Poziom pierwszy - jest poziomem rozumienia znaczenia pojęć i terminów występujących w rozważaniach matematycznych. Matematyk musi mieć wiedzę, co dane symbole oznaczają oraz co znaczą odpowiadające im pojęcia. Na poziomie drugim rozumienie dotyczy struktury obiektu rozumienia, a więc chodzi o ustalenie sensu sekwencji użytych pojęć i terminów. Trzeci poziom - rozumienie „roli” obiektu rozumienia - jest ustalaniem sensu obiektu rozumienia w kontekście większej całości czyli jest rozpoznaniem tła problemu.

Rozumienie matematyki, aby było ono dostatecznie głębokie, winno uwzględniać (oprócz teoretycznej) dodatkowo przynajmniej trzy płaszczyzny rozważań: historyczną, metodologiczną i filozoficzną. Tak więc postulatem płynącym z powyższych rozważań, jest uwzględnienie w procesie studiowania matematyki zarówno historii matematyki jak i filozofii (z metodologią) matematyki, pominięcie których sprawia, że rozumienie matematyki jest powierzchowne i niepełne.

W znakomitej książce P. J. Davis'a i R. Hersh'a *Świat matematyki*, jest jeden niewielki rozdział¹ poświęcony kryzysowi rozumienia matematyki. Niestety, oprócz omówienia konkretnego przykładu trudności związanych ze zrozumieniem pewnego dowodu przez studentów i prób ich wyjaśnienia odwołujących się do psychologii, nie ma tam rozważań poświęconych samemu pojęciu rozumienia. Jedynym stwierdzeniem charakteryzującym to pojęcie jest uwaga, że rozumienie wiąże się z wysiłkiem.

¹ P. J. Davis, R. Hersh: *Świat matematyki*. Warszawa 1994, s. 242-251.

Problem rozumienia matematyki wymaga, jak sędzę, krótkiego omówienia ogólniejszej kwestii, a mianowicie kwestii rozumienia jako takiego. Rozumienie będę uznawał za rodzaj poznania pośredniego wyznaczonego przez percepcję stosunków zachodzących między przedmiotami różnego rzędu (y staje się zrozumiałe dla x -a, jako człon relacji xRy , w której y jest przedmiotem innego rzędu, intencjonalnie ujętym przez x). Jak można zauważyć, pomijam w tym momencie problem rozumienia innego człowieka, chociaż na ogół odbywa się to poprzez rozumienie fenomenalnie dostępnych nam ludzkich zachowań, wytworów językowych lub pozajęzykowych.

Wydaje się, iż trafnie a przy okazji zwięźle, problem **rozumienia** ujęła polska uczona Izydora Dąmbska² stwierdzając, że ten sposób poznawania charakteryzuje się tym, że:

1) dotyczy przedmiotów związanych z rzeczywistością duchową - znaków, wytworów psychicznych, psychofizycznych, struktur logicznych *sensu largo* itp.;

2) polega na uchwyceniu stosunków, które wyznaczają sens tego, co ma być rozumiane;

3) umożliwia odtwarzanie lub stosowanie w innych warunkach tego, co rozumiemy.

Istota tego sposobu poznania, które nazywamy rozumieniem, decyduje o charakterze hipotetycznym i konstrukcyjnym sądów na rozumieniu opartych.

Chciałbym zaakcentować pewne punkty powyższego określenia, które następnie rozwijać będę w odniesieniu do matematyki. Otóż rozumienie jest: po pierwsze - pewnego rodzaju poznaniem, po drugie - poznaniem pośrednim, po trzecie - polega na uchwyceniu sensu tego, co ma być rozumiane, po czwarte - objawia się umiejętnością zastosowania tego, co rozumiemy w nowej sytuacji.

Rozważania nasze rozpoczniemy od trywialnego, być może, stwierdzenia, iż ludzie mający kontakt z matematyką, np. uczący się jej, starają się nie tylko zapamiętać tekst matematyczny, ale także go rozumieć. Sugeruje to, iż samo zapamiętywanie „reguł”, mechaniczne przyswajanie sobie definicji czy też sformułowań twierdzeń, nie oznacza jeszcze znajomości matematyki. Jak sędzę, możliwe jest opanowanie w ten sposób pewnego obszaru matematyki (przy ogromnym nakładzie pracy i czasu) oraz poprawne udzielanie odpowiedzi na zadane pytania dotyczące tego fragmentu matematyki. Jednak nie powiemy o kimś, kto tego dokonał, że poznał on ten dział matematyki. Wydaje się, iż „prawdziwy”, głębszy kontakt z matematyką nie może dokonać się bez udziału rozumienia, a więc rozumienie jest w tym

² I. Dąmbska: *W sprawie pojęcia rozumienia*. „Ruch Filozoficzny” Ł XVIII, 1958, nr 4.

wypadku swoistą formą poznania odnoszącą się w szczególności do matematyki. Wielcy matematycy podkreślają, że przy odkrywaniu czy też tworzeniu matematyki ogromną rolę odgrywają: intuicja, olśnienie, bezpośredni intelektualny wgląd w dziedzinę przedmiotową matematyki. Jeden z wybitnych polskich matematyków uczestniczących w seminarium Gödla we Wiedniu anegdotycznie scharakteryzował jego genialność stwierdzając, że Gödel miał taką znajomość problemów, którymi się zajmował, jakby miał bezpośredni telefon do Pana Boga. Tym, którzy zajmują się matematyką a nie są obdarzeni „iskrą bożą” pozostaje skorzystać z drogi pośredniej.

Spróbujmy wyjaśnić pokrótce powyższą tezę. Wydaje się, że w matematyce jedynym sposobem skierowania uwagi na to, co chcemy zrozumieć, jest pewien tekst matematyczny - pisany, mówiony czy „myślany”. Innymi słowy, kontakt z tekstem matematycznym jest warunkiem koniecznym, by nastąpił kontakt z matematyką. Stąd też, jeżeli rozumienie jest formą poznawania matematyki, jest ono poznaniem pośrednim w tym sensie, że dokonującym się poprzez tekst, który pełni funkcję bezpośrednich danych. Powstaje jednak problem, czy rozumienie nie dotyczy po prostu tekstu, czy nie jest po prostu rozumieniem tekstu. Sugestię tę przy bliższym rozpatrzeniu należy jednak odrzucić, albowiem tekst ma tylko wprowadzać nas w dziedzinę tego, co matematyczne, co jest samym badanym w tej nauce przedmiotem. Uchwycenie, na podstawie tekstu, sensu niezbędnego do rozbudowy całej dziedziny pozwala na całkowite oderwanie się od tekstu. Można jak gdyby „zlekceważyć” tekst przekazu matematycznego na rzecz dziedziny przedmiotowej, którą ten tekst udostępnia, gdyż poprzez rozumienie możemy odsłonić strukturę dziedziny przedmiotowej bez względu na to, czy dalszy ciąg tekstu efektywnie ją swym sensem rozwija, czy też nie. Dzięki temu możemy znajdować błędy (jeśli takie istnieją) w tekstach matematycznych, logicznych, natomiast nie do wyobrażenia jest wskazanie błędu pozalogicznego (nie licząc gramatycznych, ortograficznych lub faktualnych), dotyczącego fabuły w tekście literackim. Poza tym posługując się tekstem matematycznym poznać możemy nie tylko to, co zostało w nim *explicite* zawarte (można - dla przykładu - sformułować nowe hipotezy i próbować je udowadniać lub też badać inne własności obiektów już badanych). Ta okoliczność sugeruje, iż rozumienie matematyki dotyczy dziedziny przedmiotowej a nie tekstu matematycznego.

Wpierw jednak należy rozumieć tekst matematyczny w takim znaczeniu, jakie występuje w następującym stwierdzeniu: rozumiem tekst w języku obcym. Gdy mówimy: rozumiem tekst obcojęzyczny, to stwierdzamy fakt posiadania wiedzy o danym języku pozwalającej lepiej lub gorzej transponować go na język ojczysty. Rozumienie języka ojczystego wydaje się oczywiste i wiąże się ze znajomością, zarówno syntaktyki jak i semantyki tego

języka, uzyskiwaną w procesie uczenia się języka. John R. Searle³ wręcz tłumaczy swoje pojęcie rozumienia, rezygnując ze złożonych analiz, poprzez odwołanie się do intuicji rozumienia języka ojczystego (w jego przypadku angielskiego). W moim przekonaniu sprawa nie jest taka oczywista, bowiem można czytać tekst w „rozumiałym” przez siebie języku ojczystym i nie rozumieć go. Tak się może zdarzyć, gdy przekaz dotyczy dziedziny zupełnie obcej naszemu wykształceniu lub gdy wykracza swym poziomem poza nasze możliwości intelektualne. Można oczywiście „rozumieć” tekst w języku obcym i również go nie rozumieć.

Wracając do tekstu matematycznego, powinien on w pierwszym rzędzie być rozumiany w takim sensie, jak tekst obcojęzyczny. Tekst matematyczny składa się ze znaków, które oznaczają pewne pojęcia właściwe dla matematyki i będzie on bezsensownym zbiorem tworów graficznych, gdy zabraknie wiedzy lub interpretacji, co dane symbole oznaczają, na jakie pojęcia wskazują. Przy czym zupełnie obojętne jest, w czym ma swoją podstawę owo wskazywanie - czy jest ono wynikiem tylko pewnej konwencji, czy też pochodzi z jakiegoś podobieństwa tego co dane i tego, na co owe dane wskazują. Słowem, matematyk winien mieć wiedzę dotyczącą znaczenia fizycznych znaków występujących w tekście, albowiem ta wiedza odgrywa rolę danych wyjściowych i pozwala dotrzeć do treści tekstu.

Kolejny krok to rozumienie tej treści, które dotyczy oczywiście już dziedziny przedmiotowej ujętej w pewne kategorie. Zauważmy, że nawet wtedy, gdy wiemy jakie znaki reprezentują dane pojęcia, zrozumienie danego zagadnienia może być niewłaściwe lub nawet żadne. Przyczyną może być niedostateczna wiedza o używanych pojęciach: 1) nie wiemy, co one znaczą, jaką mają treść, 2) nie są dla nas jasne relacje i związki między pojęciami, bądź 3) nie znamy dostatecznie szerszego tła, tzn. kontekstu teoretycznego problemu będącego obiektem rozumienia. Każdy z wymienionych przypadków sprawia, że problem którym się zajmujemy ma dla nas niedookreślony sens. Rozjaśnianie lub odkrywanie go, czy wręcz nadawanie sensu jest właśnie procesem rozumienia. Intencje moje w skrócie wyraża teza: **rozumienie to odkrycie sensu**.

Wydaje się, że już na potocznym szczeblu poznania rozumienie należy traktować funkcjonalnie - jako uzyskiwanie sensu. Dane pojęcie uzyskuje sens poprzez zestawianie go z innymi pojęciami i rozpatrywanie w różnych możliwych kontekstach, w których może zaistnieć. Podobnie, aczkolwiek nie tak prosto, rzecz ma się na naukowym szczeblu poznania. Większa złożoność bierze się stąd, że rozumienie w tym przypadku jest procesem wielopoziomowym, przebiegającym jednocześnie na wielu różnych płaszczyznach.

³ Por. J. R. Searle: *Minds, Brains and Programs*. "Behavioral and Brain Sciences" 3, Cambridge University Press 1980, s. 417-424 (podaję za: J. Kloch: *Świadomość komputerów?* Tarnów 1996, s. 22).

Te płaszczyzny reprezentują, odmienne pod względem przyjętego punktu widzenia, charakterystyki danego obiektu rozumienia. Nie chodzi w tym wypadku o głębokość analiz, ale o uzyskiwanie różnych, wzajemnie komplementarnych opisów danego obiektu. Podstawową płaszczyzną, na której dokonuje się proces rozumienia jest płaszczyzna nazwana przeze mnie **teoretyczną płaszczyzną rozumienia**. Rozważania przeprowadzane w jej ramach są analizą synchroniczną statusu obiektu rozumienia w jego „naturalnym” otoczeniu, w obrębie teorii lub dziedziny, której jest elementem. Inne płaszczyzny rozważań istotnych dla kwestii rozumienia to: historyczna, metodologiczna i filozoficzna. W każdej z tych trzech płaszczyzn można wyróżnić trzy podstawowe poziomy, na których **obiekt rozumienia** może zyskiwać sens dla podmiotu poznającego, a tym samym może być rozumiany: 1) poziom rozumienia znaczenia terminów i pojęć; 2) poziom rozumienia struktury obiektu rozumienia (ustalenie sensu sekwencji pojęć i terminów); 3) poziom rozumienia „roli” obiektu rozumienia (pojmowanie sensu obiektu rozumienia ze względu na większą całość, a więc rozpoznanie tzw. tła problemu i struktury tego tła)⁴.

Sądzę, że jeżeli chodzi o składniki teorii matematycznych takie jak: pojęcia, definicje, twierdzenia, dowody jak i całe teorie - to proces ich zrozumienia przebiega według schematu zaprezentowanego powyżej. Różnie oczywiście mogą przedstawiać się proporcje udziału rozumienia na poszczególnych poziomach. Jednakże zaznaczmy, iż sprowadzenie pojęcia rozumienia do jednego tylko z wymienionych aspektów nie oddaje całego bogactwa intuicji, jakie z nim wiążemy.

Spróbujmy dokonać egzemplifikacji powyższych ustaleń rozpatrując powszechnie znany wzór matematyczny:

Chodzi o to, by odtworzyć jak w tym przypadku będzie wyglądał proces zrozumienia tego wzoru. Nawiązuję w ten sposób do uwag na temat rozumienia wzorów matematycznych jakie poczynił Roger Penrose⁵.

Zgodnie z tym co stwierdziliśmy wcześniej, pierwszy poziom rozumienia dotyczy ustalenia sensu pojęć i terminów występujących w obiekcie rozumienia. Nie zrozumiemy naszego przykładu, gdy nie będziemy wiedzieć, co znaczą poszczególne symbole zastosowane w tym wzorze. Wymienimy je po kolei i są to:

e - tzw. liczba Nepera, podstawa logarytmów naturalnych; jest liczbą niewymierną a nawet niealgebraiczną; definiujemy ją jako granicę ciągu $(1+1/n)^n$ przy $n \rightarrow \infty$, liczba e w przybliżeniu równa jest 2,71828182...

⁴ Por. D. Gierulanka: *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*, cz. II. Warszawa 1962.

⁵ Por. R. Penrose: *Nowy umysł cesarza*. Warszawa 1995, s. 13.

i - nowy rodzaj liczby niefortunnie nazwany Jednostką urojoną”, została ona wprowadzona jako pierwiastek równania $x^2 = -1$ nie posiadającego rozwiązania w zbiorze liczb rzeczywistych, jest to liczba umożliwiająca zdefiniowanie liczb zespolonych, czasami nieprawidłowo określana jako „pierwiastek z -1 ”.

π - stała matematyczna określająca stosunek długości okręgu koła do długości jego średnicy, liczba ta jest niewymierna i podobnie jak liczba e nie jest pierwiastkiem żadnego równania o współczynnikach całkowitych, π - w przybliżeniu wynosi 3, 141582...

$=$ - znak używany na oznaczenie równości wyrażeń stojących po jego obu stronach.

-1 - nieznana Grekom liczba, która (wraz z innymi liczbami ujemnymi) została uznana w Europie za pełnoprawną liczbę dopiero w XVIII wieku; chińskie traktaty matematyczne wspominały o liczbach ujemnych już w II wieku przed naszą erą, a matematycy hinduscy używali zera i liczb ujemnych w VI-VII wieku naszej ery.

Zauważmy, że w rozpatrywanym wzorze występują „niezwyczajne” liczby, z których może jedynie -7 jest częściej spotykana na co dzień i ma w miarę zrozumiałą interpretację (jako dług czy też brak czegoś). Natomiast liczba i nie przypomina żadnej znanej liczby np. nie jest ani większa, ani mniejsza od zera, co jest własnością niezwykłą jak na pojęcie liczby w potocznym rozumieniu. Liczby e czy π są o tyle dziwne, że tak naprawdę są efektem operacji nieskończonych - przechodzenia do granicy i sumowania szeregów nieskończonych. Tak więc pełne zrozumienie naszego przykładu wymaga znajomości fragmentów kilku działów matematyki m. in.: geometrii, trygonometrii, algebry, teorii granic, teorii szeregów nieskończonych. Rozpatrując podany wzór w teoretycznej płaszczyźnie rozumienia stwierdzamy, że za niepozornie wyglądającymi symbolami zastosowanymi we wzorze oraz krótkimi charakterystykami pojęć przez nie reprezentowanych, kryją się nietrywialne teorie matematyczne, które są ich naturalnym kontekstem. Dowodem na to jest to, że liczby e i π nieoczekiwanie pojawiają się w bardzo różnych działach matematyki uzyskując status fundamentalnych stałych matematycznych. W tym kontekście rozpatrywany przez nas wzór jest wymownym przykładem potwierdzającym jedność metodologiczną i przedmiotową matematyki.

Kolejny krok w rozumieniu powyższego wzoru - naszego obiektu rozumienia - jest przejściem do rozumienia struktury, które, jak postulowaliśmy, polega na ustaleniu sensu sekwencji pojęć. Skądinąd wiemy, że umieszczenie jakiejś liczby po prawej stronie u góry innej liczby oznacza operację potęgowania. A więc przez analogię, lewą stronę wzoru należy rozumieć jako liczbę e podniesioną do potęgi $i\pi$. Wyrażenie $i\pi$ jest liczbą zespoloną $0 + i\pi$, której część rzeczywista jest równa 0 , a część urojona wynosi π . Nie musimy jednak w tym artykule odwoływać się do operacji podnoszenia do potęgi o wykładniku zespolonym, bowiem Leonhard Euler udowodnił, że:

$$e^{ix} = \cos x + i \sin x,$$

gdzie x jest dowolną liczbą rzeczywistą. Dla $x = \pi$ otrzymujemy

$$e^{i\pi} = \cos \pi + i \sin \pi = -1 + 0 = -1,$$

z tym, że oczywiście wcześniej trzeba wiedzieć, co kryje się pod symbolami $\sin$ i $\cos$. Zapis całości rozważanej przez nas formuły należy rozumieć jako: e podniesione do potęgi zespolonej $i\pi$ daje w wyniku -1 .

I oto te cztery różne rodzaje liczb, które w matematyce pojawiły się zupełnie niezależnie i w różnych okresach czasowych, zostały połączone w formułę będącą jednym z najsłynniejszych równań w matematyce. Jest to wynik całkowicie nieoczekiwany i nieprzewidywalny, chociaż jest konsekwencją definicji liczby naturalnej (i jej późniejszych rozszerzeń na liczby ujemne, wymierne, rzeczywiste i zespolone).

Powyższe rozważania stanowią jedynie najogólniejszy szkic procesu dochodzenia do rozumienia elementów wyższej matematyki. Obawiam się, że gdybyśmy poprzestali na tym, nasze rozumienie byłoby jedynie powierzchowne. W tym momencie proces rozumienia nie kończy się. Pozostaje trzeci poziom rozumienia, na którym trzeba uwzględnić jeszcze sens tego wzoru w szerszym kontekście. Jak wspomniałem wcześniej, rozumienie jest procesem wielopłaszczyznowym. Aby wyczerpująco scharakteryzować strukturę „tła” obiektu rozumienia, należy uwzględnić również - poza teoretyczną płaszczyzną rozumienia - płaszczyznę historyczną, metodologiczną i filozoficzną.

Oczywiste jest, iż dogłębne zrozumienie pojęć bez prześledzenia ich genezy jest niemożliwe. Sens poszczególnych elementów, składających się na interesujący nas obiekt rozumienia, w pełni ujawnia się dopiero po uwzględnieniu diachronii, bowiem mają one swoją „ludzką” historię powstawania. Nie miejsce tu na szczegółowe badania z zakresu historii matematyki, gdybyśmy jednak chcieli prześledzić rozwój tych pojęć aż do ich połączenia w podanej powyżej formule, musielibyśmy zapoznać się ze sporym kawałkiem historii matematyki.

Wspomnijmy wreszcie o płaszczyźnie metodologicznej. Mając do czynienia z tak różnymi przykładami liczb, należy spróbować zrozumieć łączą-

ce je związki, w nadziei, że badania takie rzucą światło na samo pojęcie liczby. Należałoby na przykład metodologicznie zinterpretować kolejne etapy rozwoju pojęcia liczby i wyjaśnić, dlaczego rzeczywista historia pojęcia liczby: filiacja $N - Q_+ - R_+ - R - C$ (gdzie N oznacza liczby naturalne, Q_+ - liczby wymierne dodatnie, R_+ - liczby rzeczywiste dodatnie, R - liczby rzeczywiste z zerem i liczbami ujemnymi, C - liczby zespolone) jest odmienna od powszechnie uznawanej teoriomnogościowej interpretacji zakresu pojęcia liczby tzn.:

$$N \subset Z \subset Q \subset R \subset C.$$

Z punktu widzenia metodologii, filiacja $N - Z - Q - R - C$, choć nie jest zgodna z faktycznym porządkiem historii, może być uznana za model rozwoju pojęcia liczby. Mechanizm tego rozwoju uwidacznia się w sytuacji, w której występuje swoisty „niedobór” obiektów w stosunku do operacji, jakie wykonywano na znanych już obiektach. Dla przykładu: w czasach starożytnych dodawano liczby naturalne (uznawane zresztą za jedyne prawdziwe liczby) oraz, jak podejrzewam, odejmowano je, ale ta operacja nie zawsze była wykonalna. Nie w każdym przypadku liczby naturalne pozwalały na wykonanie operacji odejmowania. Można więc powiedzieć, że w pewnym momencie wystąpił pewien „nacisk operacyjny”⁶, który doprowadził do powstania pojęcia liczby ujemnej. Odkrycie to na drodze postulowania pewnych przedmiotów matematycznych, które zaspokajały potrzeby operacyjne. Były one traktowane jako początkowo jako *quasi*-obiekty, a dopiero później, na ogół po znalezieniu odpowiedniej interpretacji, uznawane za pełnoprawne obiekty matematyczne. Analogicznie można zinterpretować kwestię pojawienia się ułamków - traktowanych początkowo jako niepełnowartościowe liczby ułamkowe, liczb niewymiernych - uznanych za irracjonalne, czy liczb zespolonych - nazywanych początkowo urojonymi. Zauważmy, iż takie metodologiczne analizy w istotny sposób pogłębiają rozumienie ogólnego pojęcia liczby i przez to przyczyniają się do twórczego jego uogólnienia (co już nastąpiło w koncepcjach: liczb zwanych kwaternionami, liczb pozaskończonych czy rachunku macierzowym).

Aby lepiej wyjaśnić znaczenie analiz metodologicznych dla procesu rozumienia, przywołajmy sytuację, jaka w latach trzydziestych XX wieku zaistniała w związku z ogłoszeniem słynnego dziś *Twierdzenia Gödla*. Wiadomo, iż po raz pierwszy Gödel przedstawił swoje epokowe odkrycie podczas konferencji z zakresu epistemologii, która odbyła się w 1930 r. w Królewcu. Do zrozumienia tego twierdzenia niezbędna jest znajomość i rozumienie pojęć takich jak: niesprzeczność systemu, paradoks Richarda, formalizacja, arytmetyzacja, numeracja gödłowska, formuła gödłowska (nie mówiąc

⁶ Por. A. Lubomirski: *O uogólnieniu w matematyce*. Wrocław 1983.

o podstawowych w tym momencie kategoriach logicznych). Ponadto konieczne jest uchwycenie struktury dowodu tego twierdzenia. Oznacza to, że jak w każdym przypadku procesu rozumienia, bardzo ważna jest płaszczyzna teoretyczna. Jednakże można prześledzić krok po kroku ten dowód i jakoby „zrozumieć” jego ideę, ale jednocześnie nie pojąć, skąd takie twierdzenie się wzięło i po co; nie uchwycić ani znaczenia tego twierdzenia, ani konsekwencji z niego wypływających. Do takiego wniosku skłania brak reakcji na to twierdzenie ze strony innych uczestników tej konferencji. Analiza wystąpienia Rudolfa Carnapa podczas tejże konferencji, skłania komentatorów do stwierdzenia, że nie zdawał on sobie sprawy z tego, że ma do czynienia z przełomowym odkryciem⁷. Natomiast Hans Reichenbach w swoim sprawozdaniu z tej konferencji zamieszczonym w „Die Naturwissenschaften” nie odnotował wcale wystąpienia Gödla. Trudno tych wielkich uczonych pośądzać o niezdolność do zrozumienia procedury dowodzenia zaproponowanej przez Gödla, toteż stawiam tezę, iż to właśnie nieznanomość tła problemu uniemożliwiła im pełne zrozumienie treści twierdzenia Gödla. Nie da się go dogłębnie zrozumieć bez historycznego rozpoznania problemów, które doprowadziły do postawienia kwestii niesprzeczności matematyki oraz uwarunkowań typu metodologicznego, związanych z zagadnieniem dopuszczalnych metod i reguł dowodzenia, co wiąże się z sytuacją, jaka panowała w matematyce po wystąpieniu Hilberta w 1900 r. z jego osławionym *Programem*, w którym postawił on matematykom 23 problemy do rozwiązania. To dlatego, że obecnie z perspektywy czasu, jaki upłynął od momentu opublikowania słynnego artykułu Gödla, dysponujemy wyższą świadomością metodologiczną oraz głębszą wiedzą historyczną, możemy zrozumieć to twierdzenie lepiej niż (początkowo) nawet słynni filozofowie i matematycy współcześni Gödlowi.

Spróbujmy na koniec zasygnalizować, jak - w moim przekonaniu - problem rozumienia matematyki należy widzieć w płaszczyźnie filozoficznej. Wpierw krótko zaprezentuję, co jest według mnie podstawowym i głównym problemem filozoficznym związanym z matematyką. Filozofia nie jest być może nauką *sensu stricto*, jest natomiast dla mnie rodzajem wiedzy dotyczącej rzeczywistości, czyli tego, co istnieje. Tak więc typowo filozoficznym podejściem w stosunku do matematyki będzie pytanie o jej miejsce i rolę w zdobywaniu wiedzy o świecie przyrody. Pogląd, że matematyka jest ezoteryczną sztuką dla sztuki jeszcze nie tak dawno głoszony przez niektórych matematyków, uznać należy za swoistą ideologię „klasy matematycznej”. Wiadomo bowiem, że matematyka jest bardzo istotnym elementem

⁷ Por. J. W. Dawson, Jr.: *The Reception of Gödel's Incompleteness Theorems*, w: *Gödel's Theorem in Focus*, pod red. S. G. Shanker. London, Croom Helm, 1988, s. 77 (podaję za: J. Życiński: *Granice racjonalności*. Warszawa 1993, s. 63).

współczesnego przyrodoznawstwa. Obecnie powszechnie uważa się, że matematyka sama w sobie ma sens o tyle, o ile jest użyteczna. Nie należy zresztą tej użyteczności pojmować zbyt prosto, jako czysto specjalistyczne jej zastosowania. Matematyka jest bowiem, w pewnym sensie, także nauką o „narzędziach poznania” - kategoriach stosowanych w naukach empirycznych. Właśnie dlatego wyjaśnienie charakteru efektywności matematyki w procesie zdobywania wiedzy naukowej byłoby uzyskaniem pełniejszego zrozumienia „tła” matematyki, co z kolei pozwoliłoby zachować odpowiednie proporcje w zachwytach nad wiedzą matematyczną. Ten punkt widzenia jest jedynym, jak sądzę, w świetle którego moglibyśmy w miarę prawidłowo, niedogmatycznie, niearbitralnie rozpatrywać inne „klasyczne” problemy filozofii matematyki, takie jak: natura obiektów matematycznych, sposób ich istnienia oraz kwestia dopuszczalnych sposobów ich poznawania.

JAROSŁAW STOŚ

Uniwersytet Kardynała Wyszyńskiego
w Warszawie

DEVOTIO MODERNA - NOWY MODEL EDUKACJI I WYCHOWANIA W PÓŹNYM ŚREDNIOWIECZU

1. Ogólne tło historyczno-doktrynalne. Przełom XIV i XV w. wiąże się w Europie z licznymi wstrząsami o charakterze politycznym (niewola awiniońska, wojna stuletnia, upadek Konstantynopola), ekonomicznym (klęski nieurodzaju, epidemie i zarazy), religijnym (schizma zachodnia, herezje i sekty) oraz kulturowym (zachwianie tradycyjnych autorytetów i wzorców)¹. Ulega rozpadowi misternie budowana przez wieki konstrukcja jednej ponadnarodowej społeczności chrześcijańskiej (*Christianitas*) z jednym władcą (cesarz), o jednym modelu nauczania (scholastyczny uniwersytet), jednego uniwersalnego języka (łacina) i jednej religii (rzymsko-katolicka). Kryzysy, a z czasem postępująca dezintegracja średniowiecznego ideału jedności w wymiarze społecznym, nie mogły pozostać bez wpływu na życie umysłowe i duchowe ówczesnego świata².

Jednym z przejawów dążenia średniowiecza do szeroko pojętej jedności był ścisły związek filozofii i teologii, który teraz uległ drastycznemu rozgraniczeniu³. Przełomowym momentem tego procesu wydaje się być paryskie potępienie z 7 marca 1277 roku, które dało początek wyraźnej nieufności do rozumowania filozoficznego jako metody w uprawianiu teologii⁴. Potępienie skierowane było głównie przeciw greckiemu determinizmowi związanemu z trzynastowiecznym awerroizmem, który dawał piewoszeństwo rozumowi i filozofii (rozumianej w duchu Arystotelesa) przed wiarą i teologią⁵. Klimat wytworzony przez *Articuli parisienses* w praktyce zakwestionował wiarygodność całej tradycji arystotelesowsko-tomaszowego sposobu uprawiania filozofii i wykorzystywania jej w teologii oraz „zachęcił wielu uczonych do bardziej lub mniej gwałtownej krytyki klasycznie arystotelesowskich tez”⁶. Powszechna atmosfera podejrzliwości w stosunku do dotychczasowej filozofii i przekonanie o jej kompromitacji zmuszały z jednej strony do poszukiwań teologii opartej o zupełnie nowe założenia filozoficzne, a z drugiej zintensyfikowały starania o coraz większą niezależność wobec filozofii jako takiej. W ten sposób nastąpiło odejście od podstawowej zasady scholastycznej: *Fidem, si poteris, rationemque coniunge*⁷.

Pierwszym poważnym przejawem zmian ogólnej orientacji filozoficznej, spowodowanych wydarzeniami z 1277 r., stał się system teologiczny Dunska Szkota, który, trzymając się tradycyjnie scholastycznych reguł uprawiania

filozofii i teologii, dawał odmienne rozwiązania. Skrajnie woluntarystyczne pojęcie Boga i zdecydowany prymat woli nad intelektem w człowieku, wypowiedziany w formule: *nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*, zapowiadają degradację kompetencji metafizyki⁸. Okazuje się bowiem, że wszystko zależy od absolutnie wolnych decyzji bożych, których nie da się zrozumieć i badać w kategoriach filozoficznego dowodzenia. To, co dla większości uczonych dotychczas było poddane możliwościom ludzkiego intelektu, staje się teraz niedostępne. Problemy nieśmiertelności duszy ludzkiej, osobowego Boga czy Trójcy Świętej, do niedawna roztrząsane na gruncie filozofii, przestają być jej adekwatnym przedmiotem. Paradoksalnie, potępione postulaty awerroistów o radykalnym rozdziale filozofii i teologii zostają z innych powodów zrealizowane w propozycjach Duns Szkota⁹.

Jeszcze bardziej skrajne stanowisko, oparte już o nowe fundamenty, przyjął Wilhelm Ockham, który szukał zabezpieczenia teologii przed filozofią między innymi w postawieniu tej ostatniej większych wymagań teoriopoznawczych (stąd krytycyzm Ockhama)¹⁰. „Jego radykalny empiryzm epistemologiczny, odrzucenie powszechników w rzeczach i konsekwentnie odrzucanie idei w Bogu zadało cios metafizyce, a tym samym zachwiało podstawami tej harmonii filozofii i teologii, jaką usiłowała zbudować klasyczna scholastyka chrześcijańska”¹¹. Ockham, skuteczniej niż Duns Szkot, przeciwstawiał koniecznościowej postawie grecko-arabskiej absolutną wszechmoc woli Boga, której poddał już nie tylko problem substancjalnej duszy, lecz również zasady moralne. Był to chyba przejaw najgwałtowniejszej reakcji na paryskie potępienie i jednocześnie najdonioślejsza w skutkach propozycja, ponieważ zapoczątkowała nową orientację filozoficzną - *via moderna*, którą wspierał również, lansując reizm, probabilizm, felicytabilizm i praktycyzm, Jan Burydan¹².

Połowa XIV stulecia i cały wiek XV to w konsekwencji okres sporu dwóch wielkich szkół filozoficznych. *Via antiqua* zakorzeniona w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej i stojąca na gruncie realizmu z jednej strony oraz *via moderna* z poglądami jej najwybitniejszych przedstawicieli Wilhelma Ockhama oraz Jana Burydana i nominalizmem u podstaw z drugiej¹³. *Via moderna* rozprzestrzeniła się głównie w Niderlandach oraz na terenie Francji i Niemiec, nie wywierając większego wpływu w Anglii, Włoszech czy Hiszpanii, gdzie dominowała *via antiqua*¹⁴. Ockhamizm, wykazując, że dogmaty religijne są nie do utrzymania wobec dowodu fizycznego i logicznego, i że jedynie autorytet *Pisma św.* i Kościoła upoważnia do ich przyjęcia, zakwestionował funkcjonującą od czasów Anzelmata metodę scholastyczną, wprowadzającą do teologii dowód rozumowy¹⁵. Wąskość napięcia między tymi dwoma sposobami uprawiania filozofii obrazuje wyraźny, zwłaszcza w XVw., proces dezintegracji metafizyki i usuwania jej z teologii.

Miejsce „skompromitowanej” metafizyki zajmuje logika i dialektyka, które stają się podstawą teologii uprawianej na uniwersytetach pozostających zarówno pod wpływem nominalizmu jak i realizmu⁶. Nadmierny rozwój logiki oraz dyscyplin jej pokrewnych separował coraz bardziej teologię od *Pisma św.*, doktryny patrystycznej i nauki Doktorów Kościoła, co doprowadziło do znacznego osłabienia tradycyjnych związków teologii z problemami życia religijnego. W ten sposób po raz kolejny został naruszony średnio-wieczny ideał jedności wiary i rozumu, równowagi między *speculatio et contemplatio*¹⁷.

Załamanie się scholastycznego modelu uprawiania teologii, niewiara w przydatność spekulacji filozoficznej w obrębie rozważań teologicznych, niechęć do wielości odmiennych szkół filozoficzno-teologicznych i nieufność wobec tradycyjnych autorytetów sygnalizowało nadejście nowej postawy duchowej i umysłowej, która w dużej mierze przesunęła akcent z wiedzy teoretycznej na praktyczną, z poznania abstrakcyjnego na intuicyjne, z argumentacji pewnościowej na prawdopodobną, z intelektu na wolę, z prawdy na dobro, z metafizyki na etykę, z filozofii na mistykę¹⁸.

2. Historyczne początki *devotio moderna*. Coraz powszechniejsza świadomość, że wiedza, nauka i autentyczna religijność nie są zarezerwowane jedynie dla uniwersyteckich mistrzów i zakonników, rozbudzone jeszcze przez mistyków nadreńskich zapotrzebowanie na głębsze życie religijne wykształconego mieszczaństwa, kryzys i brak autorytetu filozofii spekulatywnej, triumf nominalizmu na wielu uniwersytetach europejskich, a wraz z nim postawy woluntarystycznej, sprzyja powiązaniu mistycyzmu z antropocentryczną postawą intelektualną oraz z praktyczną pobożnością, co najpełniej dokonało się poprzez *devotio moderna* - nową, niescholastyczną postawę w życiu umysłowym i religijnym, która będzie charakteryzować w szczególności wiele środowisk Niderlandów, Francji i północnych Niemiec¹⁹.

Devotio moderna, ze względu na skalę oddziaływania i różnorodność wpływów, wydaje się być zjawiskiem na tyle złożonym, że trudno o jej jednoznaczną definicję. W literaturze przyjmuje się przynajmniej dwa sposoby rozumienia tego terminu. W sensie właściwym jako ruch społeczno-religijny mający swe źródła w Niderlandach i obejmujący pewien model życia, wychowania, nauki i pobożności wylansowany przez Gerarda Groota i zgromadzenie Braci Wspólnego Życia z Windesheim. W sensie szerszym mówi się natomiast o religijności „wczesnego humanizmu” występującej z różnym natężeniem w całej Europie²⁰.

Sam termin *devotio moderna* został użyty po raz pierwszy przez Jana Buscha (1399-1480), kronikarza Windesheim (1440-1447) i proboszcza

z Sülte (1459-1479), na początku drugiego rozdziału *Kroniki Windesheim*: „*Quomodo vita communis omnium congregacionum moderne devocionis primarium suum sumpsit*”²¹. Przymiotnik *moderna* miał oznaczać „dzisiejszość”, „współczesność” w tym sensie, że wskazywał na inność, zasadniczą odmienność umysłowego i duchowego nastawienia wobec stanowisk funkcjonujących dotychczas. Pojęcie *devotio* oznaczało natomiast „żarliwość”, jako świadomą reakcję skierowaną przeciwko sformalizowanemu, wyjałowionemu z głębi i autentyczności życiu umysłowo-religijnemu. *Devotio moderna* była zatem, rozprzestrzeniającym się w XIV i XV wieku, „odruchem tęsknoty” za autentycznym i pogłębionym życiem umysłowo-religijnym, w którego centrum miał znajdować się konkretny człowiek - *hic et nunc*. Nie był to gwałtowny i ekspansywny ruch społeczny, lecz raczej, jak powiada W. Lourdaux, „spokojny powiew” poważnej pobożności, która w pierwszym rzędzie umożliwiła odnowę ducha zakonnego w średniowiecznej Europie, a także wywarła głęboki wpływ na postawy społeczne szerokich rzesz świeckich chrześcijan.

Moderne Devoten, tzn. „współcześni pobożni” wydają się być zatem swoistą odpowiedzią na nieuchronnie zbliżający się koniec czasu scholastyki, czego zwiastunami było między innymi: zaniedbanie studium *Pisma św.* i Ojców Kościoła, utrata pierwotnych celów i priorytetów w teologii, koncentracja na formalnej poprawności „techniki kwestii” oraz pseudonaukowa drobiazgowość, co w konsekwencji prowadziło do zagubienia patosu chrześcijańskiego życia. Jednocześnie zjawiskom tym towarzyszyło wzmożone zainteresowanie życiem Człowieka-Chrystusa, Jego słowami i Kościołem pierwszych wieków, w którym brak było tak rozbudowanej hierarchii kościelnej, wielości niezrozumiałych przepisów prawa kościelnego, skomplikowanych wywodów teologicznych i całej sformalizowanej atmosfery późnego średniowiecza. Tym, który jako jeden z pierwszych świadomie próbował przekroczyć wszystkie te trudności był, uznawany za założyciela *devotio moderna*, Gerard Groot²³.

Gerard Groot urodził się w 1340 r. jako syn zamożnych mieszczan z Deventer, którzy umarli już w jego wczesnych latach młodzieńczych²⁴. Czas studiów, które rozpoczął w Paryżu, jest okresem różnie opisywanym przez poszczególnych biografów. Niektórzy, ze względu na bystrość umysłu i zalety charakteru, nadawali mu przydomek „drugiego Augustyna”. Inni, koncentrując się na zabiegach czynionych przez Groota przy zdobywaniu beneficjów kościelnych (np. w Akwizgranie i Utrechcie), charakteryzowali pobyt w Paryżu jako ciemny i grzeszny. Mając na uwadze tę rozbieżność opinii, wydaje się, że Gerard Groot szedł w tym czasie normalną drogą kariery kościelnej⁵. Był zatem zwyczajnym, dość zamożnym, zdolnym i pełnym różnych światowych ambicji studentem. W każdym razie około roku 1374

miało miejsce zasadnicze nawrócenie Groota, którego podstawą nie był dotychczasowy szczególnie grzeszny żywot, jak chce wielu z biografów z kręgu *Devoten*, ale pragnienie innego, bardziej autentycznego życia wraz z całym radykalizmem wyrzeczenia się ziemskich dóbr i własnych ambicji, co było efektem kontaktu z mistykiem J. Ruysbroeckiem i kartuzem Henrykiem z Kalkar.

W niedługim czasie Gerard Groot udał się do kartuzów w Monnikhuizen w Niderlandach, chcąc nie tyle związać się poprzez śluby z zakonem, lecz jak to się dzisiaj przyjmuje, odbudować swoje życie intelektualne i religijne. Oczywiście związki i sympatie do kartuzów w jego późniejszym życiu, jak i w całej tradycji *devotio moderna*, pozostały bardzo głębokie²⁶. W roku 1377 opuszcza kartuzję i po przyjęciu święceń diakonatu rozpoczyna działalność pokutnego kaznodziei. Gwałtowność ataków skierowanych przeciwko nadużyciom w Kościele, a zwłaszcza przeciwko rozwiązłemu życiu zakonów, rozpowszechnionemu wśród zakonników żebractwu i lichwie, spowodowały w 1383 r. zakaz głoszenia kazań, któremu Groot natychmiast się podporządkował.

Niemożliwość prowadzenia dotychczasowej działalności sprawiła, że powrócił do swoich rodzinnych stron i poświęcił się pracy duszpasterskiej wśród zgromadzonych wokół niego kobiet i mężczyzn. W krótkim czasie oddał część swego rodzinnego domu grupie kobiet, które chociaż postanowiły prowadzić wspólne życie, to jednak nie chciały formalizować tego stanu na dotychczasowy sposób, tzn. przez złożenie ślubów zakonnych i przyjęcie specjalnego ubioru, który miałyby odróżniać je od innych wiernych. Równocześnie podobne wspólnoty zaczęli tworzyć towarzyszący Grootowi mężczyźni. Jeszcze za jego życia powstały przynajmniej trzy takie wspólnoty, w Deventer, Kampen i Zwolle. Gerard Groot zmarł 20 sierpnia 1384 r. w wieku 44 lat na dżumę, którą zaraził się odwiedzając chorego przyjaciela. Jego stosunkowo krótkie życie dało początek nie tylko nowej orientacji *devotio moderna*, ale również zapowiadało w pewien sposób nową kulturę życia religijnego i intelektualnego, zwaną humanizmem²⁷. Po śmierci G. Groota zainteresowanie „nową pobożnością” wzmoгло się jeszcze bardziej i w ciągu kilkunastu lat powstał cały szereg nowych wspólnot, których organizacją zajął się uczeń Groota, Florens Radevijns. Głównym ośrodkiem kształtowania się *devotio moderna* i później oddziaływania stała się w tym czasie Kongregacja kanoników regularnych z Windesheim.

Atrakcyjność nowych form wspólnego życia i postaw religijnych, jak pisze J. Kłoczowski, związana była z przenikającą *devotio moderna* „atmosferą nowego, szczerego ewangelizmu, połączonego z mieszczańskim praktycyzmem i konkretnością myślenia (...). Ideałem ich było życie uregulowane, nie pozbawione wygód, dostępne dla przeciętnych, zdrowych i nor-

malnych ludzi (...). Ewangelizm ruchu *devotio moderna* łączy się ze zdecydowanym odrzuceniem oderwanego od życia formalizmu, rozważań intelektualnych czy też długich i męczących rytów. Praktyczny mistycyzm jego przedstawicieli przeciwstawiał się zarówno mistyce spekulatywnej, jak i myśli scholastycznej typu arystotelesowskiego, oskarżanej o jałowe grzebanie się w ogólnikach i niezdolność uchwycenia niepodzielnej jedności realnych bytów. Dialektyka arystotelesowska, utrzymywano, nie może prowadzić do nauki prawdziwej, przede wszystkim zaś do tej jedynej, koniecznej, prawdziwej nauki, jaką daje Ewangelia²⁸. Tak radykalne przeciwstawienie się „nowej pobożności” tradycji scholastycznej, w naturalny sposób sytuowało ją w gronie zwolenników *via moderna*, co zaowocowało licznymi kontaktami i sympatiami przedstawicieli orientacji nominalistycznej ze wspólnotami z kręgu *devotio moderna* (np. Piotr z Ailly, Jan Gerson, Gabriel Biel, Jan Standonck)²⁹.

Przemiany zainicjowane przez *moderne Devoten*, w perspektywie historii całego chrześcijaństwa, mają charakter analogiczny do pojawiających się w każdej epoce ruchów, których celem było ożywienie i odnowienie życia społeczno-religijnego. W tym kontekście *devotio moderna* nie wprowadzała żadnych nowości dogmatycznych czy doktrynalnych, lecz stanowiła „tylko”, w oparciu o nowe ideały wychowawcze, swoiście odmienną propozycję realizacji życia, której wpływ w znacznym stopniu wyznaczał drogi przemian społecznych w czasach nowożytnych, a nawet współczesnych. Jej zaś oryginalność i wyjątkowość opierała się na zakwestionowaniu tradycji scholastycznej, zainteresowaniu się na konkretnym człowieku oraz trudzie ponownego odczytania *Ewangelii*³⁰.

3. Źródła intelektualne i duchowe *devotio moderna*. *Devotio moderna* była w swojej istocie przede wszystkim ruchem ludzi świeckich, którzy nie znajdując możliwości realizowania swoich potrzeb intelektualnych i religijnych w ramach współczesnych im form edukacji i pobożności, chcieli powrócić do samych źródeł wiary chrześcijańskiej. Ewidentny kryzys Kościoła instytucjonalnego, przejawiający się głównie w upadku autorytetu papieństwa i hierarchii kościelnej z jednej strony oraz upadek scholastycznego modelu wykształcenia z drugiej, nieustannie prowokował ich do podejmowania prób wykreowania nowego, niescholastycznego programu życia umysłowego i religijnego, który nie odstraszałby swoją nieautentycznością³¹.

Jedynym w takiej sytuacji, absolutnie nieskompromitowanym źródłem intelektualnym w tworzeniu nowej tradycji stała się dla *moderne Devoten Biblia*. Podstawą tak znaczącego zaufania wobec *Pisma św.* było wypływające z realizmu psychologicznego przekonanie, że prawidłową postawę etyczną oraz autentyczną religijność umożliwia przede wszystkim regular-

na lektura natchnionego tekstu. Jeden z najbardziej znanych przedstawicieli „nowej pobożności”, Tomasz á Kempis, rozpowszechnił, zapożyczony od Dawida z Augsburga, obraz dwóch równorzędnych stołów (stół Słowa i stół Eucharystii), jako wskazówkę, że słowa *Pisma* św. niosą za sobą taką samą wartość jak wszystkie sakramenty³². Sam G. Groot poucza w *Conclusa et proposita*, „że *Ewangelia* musi stać się bazą wszelkiego studium, a równocześnie obrazem naszego życia, ponieważ tylko tam można znaleźć życie Chrystusa” (*Ibi est vita Christi*)³³. Fascynacja *Ewangelią* zaowocowała wśród „pobożnych” całym szeregiem słynnych *rapiaria*, które były anonimowymi książeczkami wypełnionymi cytatami *Pisma* św. i osobistymi do nich uwagami. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje anonimowe dziełko *Epistola de vita et Passione Domini Jesu Christi et aliis devotis exercitiis* oraz *Vita Christi* Ludolfa z Saksonii, które wyznaczyły kierunki rozwoju „nowej pobożności”.

Tak charakterystyczna dla uczniów G. Groota inspiracja biblijna, która w dużej mierze stanowiła o nowości tej orientacji, wymagała jednocześnie pewnej wiedzy i przygotowania intelektualnego. Dotychczas w średniowiecznym wykładzie *Pisma* św. opierano się głównie na dziedzictwie Ojców Kościoła. I choć w późnej scholastyce można mówić o wyodrębnieniu się samodzielnej nauki o *Piśmie* św., to jednak ciągle była to kontynuacja interpretacji dokonanej przez Ojców, w której trudno było o badanie sensu biblijnych obrazów, zwrotów i pojęć samych w sobie. Również przedstawiciele *devotio moderna* opierali swoją biblijną wiedzę o autorytet starożytnych pisarzy kościelnych, wybierając lekturę tych autorów, którzy najczęściej komentowali i cytowali *Pismo* św., jak Augustyn, Hieronim czy Grzegorz Wielki. Dość szybko jednak ten kierunek pracy z *Biblią* wydał się dla Braci i Sióstr Wspólnego Życia nie w pełni wystarczający, co skłoniło ich do poszukiwań nowych form. Punktem zwrotnym tych poszukiwań okazało się ponowne odkrycie dokonań wiktorynów, a zwłaszcza Hugona ze św. Wiktora (1096-1141), których dzisiaj wielu uznaje za ojców współczesnej metody egzegetycznej, tzw. krytyczno-literackiej³⁴.

Hugon ze św. Wiktora, budując własną koncepcję teologiczną, przyjął w egzegezie szczególny punkt wyjścia, skierowany głównie przeciwko przerostom alegorycznych interpretacji w *Biblii*. W V rozdziale *De Scripturis* i w VI rozdziale *Didascalicon* stwierdza wyraźnie, że studiowanie *Pisma* św. powinno rozpoczynać się od zbadania jego sensów wyrazowych (*sensus litteralis*), które dają dopiero właściwą przestrzeń dla precyzowania przedstawień symbolicznych. „Nikt bowiem nie zaczyna budowy domu od dachu”. Dla Hugona niezastąpionym fundamentem wszelkich badań nad *Biblią* był zatem *sensus litteralis*. Tylko ten może, w jego mniemaniu, dojść do poznania w pełnym wymiarze najgłębszych prawd, kto wcześniej weźmie

pod uwagę ten fundament. Dopiero obraz przygotowany przez pierwotne brzmienie i dosłowne znaczenie słowa, otwiera rozum na przyjęcie tajemnicy: *Ex sola Dei revelatione scire possumus praeter sensum litteralem alium esse sensum*³⁵.

Można przyjąć, że szkoła św. Wiktora generalnie dała *devotio moderna* intelektualne podstawy, które pozwoliły jej, pomimo zachowania całej swojej oryginalności i nowości, pozostać przy tradycyjnej nauce Kościoła, bez popadania w skrajności i błędy późnej scholastyki oraz ochronić przed niebezpieczeństwami odżywającego platonizmu, który poprzez swój idealizm zagrażał między innymi historycznemu charakterowi dziejów zbawienia. W tym kontekście można też łatwiej zrozumieć skłonności *Devoten* do nominalizmu, który, odrzucając rzeczywiste istnienie abstrakcyjnych pojęć, stawał się naturalnym sojusznikiem w obronie kwestionowanej aktualności i historyczności chrześcijaństwa³⁶.

Dobra znajomość *Biblii* oraz głębokie poczucie aktualności Kościoła nie miały na celu, w zamierzeniu uczniów G. Groota, tworzenia nowych elit kościelnych, lecz udostępnienie wszystkim chrześcijanom całego bogactwa życia umysłowo-religijnego. Studium *Pisma* św. nieuchronnie bowiem musi prowadzić do doświadczeń mistycznych, których istotą nie są wyjątkowe przeżycia czy nadzwyczajne objawienia, lecz kontemplacja prawd historiozbawczych, która prowadzi człowieka do prawidłowych wyborów etycznych, a duszę do wewnętrznego spokoju. Postulat uczynienia tak rozumianych doświadczeń mistycznych podstawowym przejawem życia religijnego skłaniał przedstawicieli *devotio moderna* nie tylko do sięgnięcia po *Biblię*, ale i do zainteresowania się zjawiskiem mistycyzmu w wiekach poprzednich. Zwracano się zatem chętnie do takich twórców teologii mistycznej jak Pseudo-Dionizy Areopagita, Bernard z Clairvaux, Hugon ze św. Wiktora, Bonawentura. Wszyscy oni pozostawali w pewnym związku z Augustynem i nauką o drodze duszy w kierunku Boga, która prowadzi przez odnalezienie Jego śladów w świecie zmysłowym, następnie poszukiwanie Jego obrazu w naszej duszy i w końcu mistyczne zjednoczenie i adorację Boga. Przy czym niezastąpionym narzędziem, umożliwiającym wkroczenie na drogę do Boga, pozostaje miłość a nie spekulacja³⁷.

Szczególne miejsce w tradycji *devotio moderna* zajmowali ci pisarze mistyczni, którzy przyznawali nadzwyczajne miejsce *Pismu* św., a wśród nich mistycy nadreńscy. I choć generalnie w literaturze, reprezentowany przez nich, mistycyzm spekulatywny przeciwstawiany jest charakterystycznemu dla „pobożnych” mistycyzmowi praktycznemu, to jednak wydaje się, że można mówić o oddziaływaniu mistrzów nadreńskich na wspólnoty Braci i Sióstr Wspólnego Życia³⁸. Ciekawy przykład związków *devotio moderna* z nauką mistyków niemieckich, a zwłaszcza Eckharta, proponuje Maria

A. Lücker, wskazując na książkę mistrza nowicjatu Kongregacji z Windesheim w Eemstein, Godeverd'a van Wefels'a *Van den XII doghenden*, jako na ogniwo łączące te dwa kierunki. Otóż oprócz treściowej zależności, pisze autorka o wkładzie Eckharta w powstawaniu nowych form języka i związków słotowórczych, które otworzyły nowe możliwości wyrazu i zasadniczo wpływały na kształtowanie się „nowej pobożności”³⁹.

G. Groot, uznawany za założyciela *devotio moderna*, bezpośrednio po swoim nawróceniu spędził kilka lat w klasztorze kartuskim w Monnikhuizen w pobliżu Arnheim (1374-1377), gdzie zafascynowany prostotą życia oraz duchową równowagą zakonników, nawiązał wiele przyjacielskich kontaktów, które w późniejszych latach pielęgnowali jego następcy, a zwłaszcza Kongregacja z Windesheim. Pomimo tych sympatii Groot nie chciał, aby przyszłe wspólnoty Devoten opierały swoje życie ściśle na regule kartuskiej, uzasadniając to przede wszystkim nadmierną izolacją i odosobnieniem od ludzi: *Nulla modo. Quamvis autem ut viri sancti sancte et religiose vivere ubique dinoscantur, abstracti tamen nimis et segregati sunt ab hominibus, ad quos omnes devoti liberum habere recursum omino non poterunt sicut ad istos fratres vestros semper habere oportebit*⁴⁰. Nie oznaczało to oczywiście całkowitej dezaprobaty dla zwyczajów kartuzów i wiele z nich, wręcz dosłownie wziętych z kartuskich *Statuta antiqua*, znalazło się w konstytucjach Kongregacji z Windesheim⁴¹.

Punktem specjalnie łączącym te dwie tradycje jest zamiłowanie do ksiąg i przypisywanie im szczególnej roli w dziele edukacji oraz apostołstwa. Już w 1381 roku G. Groot w liście do J. Ruysbroecka pisał o swojej znajomości bibliotek i „głodzie” książek: *Semper sum inutilis semper garrulus semperque avarus et peravarus librorum, ut noscitis, cui modum cogar et finem imponere, tum, quia pecunie deficiunt, tam etiam, quia tedio tractandi scriptores et ea, que annexa sunt, afficior*⁴². Musiał pozostać w nim obraz bogatej biblioteki kartuzji w Monnikhuizen oraz wspomnienie mnichów, których odosobnienie nie było związane z bezczynnością, lecz z pracą ręczną, a głównie z przepisywaniem ksiąg. W tradycji kartuskiej kopiowanie, poprawianie i upiększanie książek jest przejawem specyficznie rozumianego wychowania, którego pierwszorzędnym celem będzie samouświęcenie, połączone jednak z pewną formą apostołatu, jako niezbędnego elementu drogi ku świętości. Obowiązek *solitudo sancta* oraz milczenia nie pozwalał na tradycyjne formy edukacji i duszpasterstwa, ale całą aktywność mnichów skierowywał na wytężoną działalność pisarską, tzw. „przepowiadanie rękoma” (*manibus... praedicemus, videlicet scribendo libros aedificatorios, exhortatorios et devotos*). Kartuzi, nie mogąc przepowiadać ustnie, przepowiadali swoją pracą ręczną. Każda zatem przepisana księga była częścią w obwieszczeniu prawdy świata zmysłowego, a ostatecznie Prawdy Naj-

wyższej. Ideał oznajmiania mądrości przez milczących kopistów stał się wymownym znakiem nowego systemu edukacyjnego oraz duchowego apostolatu mnichów kartuskich⁴⁴.

Ideał ten przejęli w zupełności „nowi pobożni”, a zwłaszcza Kongregacja kanoników św. Augustyna z Windesheim, która umieściła zapis o tego rodzaju pracy ręcznej w swoich konstytucjach: *Domus nostra ad hoc a personis fidelibus et dotata est, ut in ea devoti viri, presbyteri et clerici simul vivant in communi, qui de laboribus manuum suarum, videlicet opere scripturae et de redditibus sive bonis ecclesiasticis, vitam transigant mediocrem...*⁴⁵ Devoten byli przekonani, że mądrość zawarta w księgach jest często dużo bardziej wiarygodna niż osobiste nauczanie oraz ma możliwość dotarcia do znacznie większej grupy ludzi niż pojedynczy wykład lub kazanie. Tomasz á Kempis wylicza duchowe zalety książek: „Książka poucza nieuświadomionych, budzi śpiących, prostuje kulawych, błędzących wyprowadza na właściwą drogę, podnosi upadających i odstrasza kpiarza”⁴⁶. Przepisywanie i gromadzenie ksiąg stało się jednym z głównych zajęć Kongregacji z Windesheim, które wypełniało codzienny rytm każdej wspólnoty. Uważano wręcz, że bogactwo klasztoru czy Kongregacji nie tyle zależy od liczebności członków, czy nawet od ich prawości, ile od zasobności biblioteki. *Nam clericus sine sacris libris quasi miles sine armis, equus sine frenis, navis sine remis, scriptor sine pennis, avis sine alis...*

Obok wszystkich powyżej wymienionych bardziej ścisłych lub luźniejszych związków *devotio moderna* z różnymi autorami, środowiskami duchowymi i trendami intelektualnymi, niekwestionowanym najwyższym autorytetem dla uczniów G. Groota pozostawał św. Augustyn. Można przyjąć, że osobowość św. Augustyna i jego nauka zajmują centralne miejsce w sposobie życia i propozycjach *Devoten*, którzy chcieli w całej swojej wolności powrócić do tego wszystkiego, co zachowywał i czym żył Kościół pierwszych wieków. A to odnaleźli w tzw. regule św. Augustyna, która wiązała nie przez formalne zobowiązania, lecz *per oboedientiam caritatis*⁴⁸. Kongregacja z Windesheim, która stanowiła najistotniejsze ogniwo *devotio moderna*, prawie w całości przyjęła w swoich statutach *Consuetudines veteres* kanoników regularnych z opactwa św. Wiktora w Paryżu. O wyborze tego właśnie sposobu życia zadecydowało największe spektrum możliwości jakie oferowała, doceniająca bez zbędnych formalizmów wielkoduszność każdego człowieka, reguła św. Augustyna. „Pobożni” odnajdywali w niej, również tak bliskie im, umiłowanie studium *Pisma św.*, sprzeciw wobec scholastycznej uczoności oraz pragnienie poznania prawdziwej mądrości (*sapientia*), która wiązałaby wiedzę z codziennym życiem⁴⁹.

Innym rysem *devotio moderna*, który nawiązuje do tradycyjnej nauki św. Augustyna jest zdecydowanie woluntarystyczno-afektywne nastawie-

nie antropologiczne. Cała sfera życia uczuciowego w człowieku poddana była, zdaniem *Devoten*, przede wszystkim decyzjom woli, co miało podkreślać jeszcze bardziej, że chrześcijaństwo sprawdza się w czynach i działaniu, a nie ogranicza się do sfery poznawczej, którą kieruje rozum. Prymat woli najlepiej uwyrażnia się wobec podstawowego aktu ludzkiego jakim jest

wiara. Za Augustynem przyjęto zasadę, że nikt nie wierzy, jeżeli nie chce (*nullus credit nisi volens*)⁵⁰. Nie oznaczało to jednak skrajnej degradacji intelektu na rzecz woli czy ślepego antyintelektualizmu, lecz przełożenie akcentu i uwydatnienie *voluntatis imperium*. Przedstawicielom *devotio moderna* chodziło nie tyle o proste wykazanie wyższości woli nad intelektem, ale także o przyznanie aktom chcenia, jak i władzom afektywnym, uzdolnień poznawczych⁵¹. Oskarżenia o antyintelektualizm „pobożnych” nie potwierdzają się wobec troski, z jaką pielęgnowali wychowanie intelektualne swoich uczniów i wagi, jaką przywiązywali do studium oraz przepisywania ksiąg⁵². I choć niektórzy z przedstawicieli *devotio moderna* (np. Jan Gerson) piętnują nadużycia rozumu w scholastyce, to nie odrzucają jednak całkowicie teologii spekulatywnej, a co za tym idzie, nie deprecjonują zupełnie roli intelektu i filozofii w teologu⁵³. Przyjęcie postawy woluntarystycznej miało wydatny wpływ na wzmożenie praktycyzmu i utylitaryzmu w życiu duchowym oraz na ponowne wyakcentowanie problematyki miłości, jako podstawowej władzy woli. Najlepszym wyrazem tego stanowiska był styl życia wspólnot Braci i Sióstr Wspólnego Życia oraz Kongregacji z Windesheim, które budowały wzajemne więzi na wielkoduszności swoich członków i na *oboedientia caritatis*, unikały zaś uzależnień wynikających z prawnych zobowiązań czy oficjalnych ślubów zakonnych⁵⁴.

Rozległość i charakter inspiracji, którymi kierowała się i którym ulegała *devotio moderna* wydają się potwierdzać pogląd, że nazwa tej tradycji nie tyle podkreśla rzeczywistą nowość poglądów czy postaw jej przedstawicieli, ile wskazuje na odmiennność i protest wobec współczesnych sobie stanowisk życia umysłowego i religijnego. Głęboki kryzys scholastycznej myśli spekulatywnej w znacznej mierze skierował wysiłek środowisk twórczych ku ideałowi praktycznej mądrości, w której decydującą rolę odgrywać będzie nie intelekt, lecz wola i uczucie. *Devotio moderna* należy zatem do tych niescholastycznych nurtów późnego średniowiecza, w których najwyraźniej ujawnia się postawa praktycystyczna oraz swoista tendencja moralizmu humanistycznego.

4. Udział środowiska *devotio moderna* w przygotowaniu nowej humanistycznej wrażliwości. Atmosfera panująca w konwiktach i szkołach Braci Wspólnego Życia sprzyjała formułowaniu i odnajdywaniu nowych ideałów edukacyjnych i wychawczych⁵⁵. Wychowaniu religijnemu towarzyszyło

bowiem niezmiennie przekonanie o ważkości wykształcenia intelektualnego. Chodziło o to, by studium współbrzmiało z życiem, stanowiąc jedną spójną całość oraz kształcąc odpowiedzialnych i świadomych obywateli chrześcijańskiej społeczności. I jakkolwiek Bracia poza bursami zakładali niezmiennie rzadko własne szkoły, to jednak w pobliżu ich ośrodków powstawały coraz to znakomitsze wszechnice (np. Den Bosch, Hardewijk, Lüttich, Löwen, Geraardsbergen, Cambrai, Brüssel) o głębokich i długotrwałych z nimi związkach⁵⁶.

Bracia starali się tam upowszechniać nowe metody kształcenia oraz proponować szersze pojmowanie wiedzy, co wydatnie przyczyniło się do ożywienia umysłowego życia w całych Niderlandach i północnych Niemczech oraz podniesienia intelektualnego poziomu tamtejszego duchowieństwa⁵⁷. Celom tym podporządkowana była również działalność wydawnicza Braci, którzy najpierw przepisywali księgi, traktując to jako podstawową swoją pracę, a później prowadzili drukarnie (do najsłynniejszych należały drukarnie w: Brüssel, Goda, Marienthal, Rostock) udoskonalając kunszt drukarski i upowszechniając słowo pisane.

Praca wydawnicza skoncentrowana była głównie wokół *Biblii*. Odpowiedzią bowiem *Devoten* na przeintelektualizowaną, sformalizowaną i „skłóconą niekończącymi się dysputami” teologię scholastyczną była teologia biblijna, teologia, która wymagała upowszechnienia *Pisma św.* z jednej strony poprzez większą ilość samych tekstów, a z drugiej strony poprzez łatwiejszy dostęp do jego treści dzięki przekładom na języki narodowe oraz nowym formom egzegezy biblijnej. W związku z tym *Devoten* rozpoczęli systematyczną pracę nad tłumaczeniami *Starego i Nowego Testamentu*. Jeszcze w XIV i na początku XV w. pojawiły się przynajmniej trzy pochodzące z kręgu *devotio moderna* przekłady *Pisma św.* na języki: flamandzki, brabantcki i tzw. Niederdeutsche⁵⁸. W kolejnych latach tłumaczenia te doczekały się licznych wydań z udoskonaleniami i bogatymi komentarzami, inspirowując w ten sposób inne środowiska do podobnego wysiłku translatorskiego. Charakterystycznie dla rozpalonej przez *devotio moderna* atmosfery upowszechniania *Pisma św.* brzmią słowa wychowanka Braci Wspólnego Życia z Deventer i Herzogenbusch, Erazma z Rotterdamu: „Chciałbym aby *Ewangelię* i *Listy Pawiowe* czytały wszystkie kobiety. Jakaż szkoda, że nie przełożono ich na wszystkie języki (...). Niech tedy słowa *Pisma* brzmią w piosenie rolnika przy pługu, niech je tkacz nuci przy swoim warsztacie, niech ulgę niosą w nudnym marszu wędrowcowi”⁵⁹. Przedmiotem troski „pobożnych” nie było jednak tylko udostępnienie *Pisma św.* wiernym świeckim w językach narodowych, ale również poprawne wydania oryginalnych tekstów hebrajskich i greckich dla teologów. Jedną z najbardziej znanych takich prób było krytyczne wydanie greckiego tekstu ksiąg *Nowego Testa-*

mentu wraz z łacińskim tłumaczeniem i komentarzami w 1516 r. w Bazylei (tzw. *Novum Instrumentum*), którego autorem był wspomniany wyżej Erazm z Rotterdamu⁶⁰.

Dobre filologiczne przygotowanie wielu *Devoten* sprzyjało nie tylko nowym przekładom *Biblii*, lecz także poszukiwaniom nowych form interpretacji, co zaowocowało ponownym odkryciem nauki Wiktorynów o sensach i zastosowaniu jej w egzegezie. Środowisko *devotio moderna*, wypracowując podstawy nowej metody egzegetycznej określanej dzisiaj mianem literacko-krytycznej czy gramatyczno-historycznej, umożliwiła szerokim kręgom wykształconego mieszczaństwa twórczy kontakt z tekstem, który dotychczas zarezerwowany był w praktyce tylko dla duchowieństwa.

Wielorako ujawniające się nowatorstwo windesheimerczyków nie mogło pozostać bez wpływu na rodzący się w Europie humanizm. I choć nie jest to wkład porównywalny z osiągnięciami Petrarki czy Lorenzo Valli, to jednak wydaje się, że środowisko *devotio moderna* w znacznym stopniu umożliwiło proces humanizmu renesansowego. Chodzi tu o upowszechnienie umiejętności pisania i czytania, troskliwe gromadzenie księgozbiorów, udostępnienie *Biblii* wraz z jej gramatyczno-historycznymi komentarzami, wskazanie na niedoskonałość i niewystarczalność metody scholastycznej, dowartościowanie nauki starożytnych Ojców Kościoła, i w końcu skierowanie zainteresowań na życie indywidualnego człowieka. Wszystko to składa się na tzw. „nową kulturę” późnego średniowiecza, która była bezpośrednią przyczyną humanizmu⁶¹. Znamiennym wydaje się również fakt, że ośrodki humanizmu bardzo często powstawały na terenach zdominowanych przez *devotio moderna*, czego szczególnym przykładem może być klasztor St. Maarten w Löwem, w którym pracowali tacy humaniści jak: Cost Lips, Garret, Vlimmer, wpływając istotnie na pracę tamtejszego uniwersytetu⁶². W opinii niektórych badaczy związek *devotio moderna* z humanizmem, a zwłaszcza jego wczesną formą religijności był tak ścisły, że traktowali je, należy dodać niesłusznie, jako terminy zamienne oznaczające tą samą rzeczywistość⁶³.

Przedstawione spektrum inicjatyw, działalności i wpływów *devotio moderna* wydaje się potwierdzać ważkość roli, jaką odegrało to środowisko w przemianach umysłowych, społecznych i religijnych nie tylko średniowiecza, ale i kolejnych epok, co czyni je trwałym elementem kultury europejskiej⁶⁴.

Przypisy

¹ Por. P. Chaunu: *Czas reform*, tłum. J. Grosfeld. Warszawa 1989, s. 194-262.

Por. S. Swieżawski *Studia zmyśli późnego średniowiecza*. Warszawa 1998, s. 11-14.

³ Por. Z. Włodek: *Filozofia a teologia w ujęciu mistrzów krakowskich*, w: *Filozofia polska XV w.*, red. R. Palacz.

4

Por. F. Van Steenberghen: *Le XIIIe siècle*, w: *Historie de l'Eglise, Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle*, red. Fliche Martin, Paris 1951, t. 13, s. 289-322 (por. J. Pieper: *Scholastyka*, tłum. T. Brzostowski. Warszawa 1963, s. 126-127; S. Swieżawski: *Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*. „Roczniki Filozoficzne Towarzystwa Naukowego KUL”, 19 (1971), z. 1, s. 42-44).

⁵ Spośród 219 potępionych tez, oprócz awerroistycznych, były także twierdzenia św. Tomasza z Akwinu oraz Andrzeja Capellanusa (por. E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski. Warszawa 1987, s. 364 i 674-676).

S. Swieżawski: *Między średniowieczem a czasami nowymi*. Warszawa 1983, s. 25.

⁷ Jest to ostatnie zdanie z traktatu Boecjusza *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de Trinitate substantialiter praedicentur*, który zawarty jest w liście do późniejszego papieża Jana I (cyt. za: J. Pieper: *Scholastyka*, dz. cyt. s. 32).

„W teologii pojawia się wyraźna tendencja do wyjęcia spod kompetencji metafizyka wszelkich problemów, których ostateczne rozwiązanie zawisło od nieskończoności bytu Bożego. Filozofowie mogą poznać, że jest nieskończony byt, ale co się tyczy istoty Boga dokładnie jako nieskończonego, tylko teologowie mogą coś na ten temat powiedzieć i to tylko w tej mierze, w jakiej objawienie dostarcza punktu wyjścia dla ich rozważań” (E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt. s. 414).

⁹ Awerrości, sprzeciwiając się uzależnieniu wiarygodności tez filozoficznych od dogmatycznych, żądali autonomii dla filozofii. Duns Szkot, wykazując niedostateczność dowodzenia filozoficznego, dopominał się o większą autonomię dla teologii.

¹⁰ W. Seńko: *Wstęp do wyd. Mateusza z Krakowa: O praktykach Kurii Rzymskiej oraz dwa kazania o naprawie obyczajów kleru*. Warszawa 1970, s. LI.

¹¹ J. Domański: *Swoistość i uniwersalizm polskiej myśli średniowiecznej*, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*. Warszawa 1978, s. 13.

¹² Por. M. Markowski: *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397-1525*. Kraków 1996, s. 30-37.

Por. S. Swieżawski: *Studia zmyśli...*, dz. cyt., s. 97-109; G. Ritter *Via antiqua und via moderna*, w: *Studien zur Spätscholastik*. t. 2. Heidelberg 1922.

¹⁴ Zdaniem P. Chaunu, „*via moderna* rozprzestrzeniła się tylko tam, gdzie augustyńska teologia ustąpiła miejsca systemom koniecznościowym wieku XIII” (P. Chaunu: *Czas reform*, dz. cyt., s. 118).

¹⁵ T. Borowska: K. Górski: *Umysłowość średniowiecza*. Warszawa 1993, s. 142-143.

¹⁶ „Przed wszystkim wspinały rozwój angielskiej logiki formalnej i semantyki w wieku XIV niósł ze sobą wielkie niebezpieczeństwo pomieszania - jak byśmy to określili w języku współczesnym - metafizyki z ontologią formalną; teoria bytu rzeczywistego przeobraża się wówczas w teorię bytu możliwego, czyli niesprzecznego. Na groźne następstwa tego niedopuszczalnego błędu metodologicznego - którego fatalne następstwa dla realizmu filozoficznego nietrudno dojrzeć - zwracał już uwagę Jan Gerson w swoim *De Concordia metaphysicae cum logica*. Niepostrzeżenie dokonujące się przeobrażenie metafizyki w logikę (ściślej w jeden z jej działów, w ontologię formalną) stanowi jeden z najpoważniejszych czynników rozsądających od wewnątrz filozofię bytu” (S. Swieżawski: *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 3, Warszawa 1978, s. 353).

¹⁷ Z. Włodek: *Filozofia a teologia*, dz. cyt. s. 66.

¹⁸ Por. Y. M. J. Congar: *Wiara i teologia*, dz. cyt. s. 196-197.

¹⁹ Oprócz wymienionych już uwarunkowań sprzyjających powstaniu nowej duchowości, należy również brać pod uwagę, pochodzący z XV wiecznych środowisk neoplatoniskich, ideał religii jako *docta religio*. Model religijności

tego typu przyjmował ścisłą zależność wiary od wiedzy filozoficznej, a w konsekwencji religię chrześcijańską przedstawiał jako bezcenną filozoficzną wiedzę, która pomaga wydobywać treści zawarte w tekstach objawionych. Ideał „uczzonej religii” był w ten sposób inną postacią scholastycznej uczoności, w opozycji do której wyrastała *devotio moderna* (por. S. Swieżawski: *Dzieje filozofii europejskiej*, dz. cyt., L 4, s. 19-22).

²⁰ „Określenie to używane jest w literaturze naukowej w dwójakim znaczeniu: 1. *devotio moderna* w sensie właściwym, to nich religijny w Niderlandach, stworzony przez Gerarda Grotego i jego ucznia, Florensa Radewijnsa; w końcu XIV w. Radewijns założył w Windesheim opactwo kanoników regularnych, które zajmowało się kierownictwem religijnym *Braci życia wspólnego*. Ci laicy, wbrew poglądom amerykańskiego autora Hyma, nie reprezentowali *humanizmu chrześcijańskiego*. Był to kierunek, który wydał Tomasza a Kempis. Rozwinęły się tu zaczątki modlitwy zmetodyzowanej, a zarazem podtrzymywano tu mistykę nadreńską XIV w. 2. Nazwy *devotio moderna* w znaczeniu szerszym (dodajmy: niewłaściwym) użył E. Winter dla określenia *wczesnego humanizmu* w Czechach do początku wojen husyckich. Jest to pojęcie zbiorcze, obejmujące zarówno „nową, nieschematyczną pobożność”, jak i kontemplacyjny zakon kartuzów, augustianów (zakon żebrzący) i augustianów - kanoników oraz cystersów, trwających przy średniowiecznej kontemplacji” (K. Górski, „Kwartalnik Historyczny”, LXXXII (1975) nr 3, s. 638-639; por. K. Górski: *Duchowość polska w XV w.*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, red. T. Michałowska. Warszawa 1993, s. 162 oraz K. Górski: *Zarys dziejów duchowości w Polsce*. Kraków 1986, s. 64),²¹

J. Busch: *Chroniconcan. reg. Windesemensis*. Antwerp 1621, 235 (cyt. za: H. M. Franke: *Der Liber Ordinarius der Regularkanoniker der Windesheimer Kongregation*. Leverkusen 1981, s. 61).

²² Por. W. Lourdaux: *Zur Devotio moderna*. "Studia Vindesemensia, Beiträge zur Erforschung der Devotio Moderna und des Kanonikalen Lebens", Band I, *Studien zur Devotio Moderna*. Bonn 1980, s. 4; Podobną opinię w ocenie *devotio moderna* przyjmuje J. Huizinga, który przeciwstawia ten typ pobożności powszechnym w XV w. egzaltacjom i uniesieniom religijnym (por. J. Huizinga: *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski. Warszawa 1992, s. 227).

²³ Niektórzy badacze średniowiecza widzą w *devotio moderna*, obok mistyków niemieckich i klasztorów kartuskich, zasadnicze źródło odnowy Kościoła i życia zakonnego w XV i XVI w. (np. J. Greven: *Die kälner Kartause und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*. Münster 1935, s. 110-114).

²⁴ Niniejszy rys biograficzny powstał głównie w oparciu o tekst: W. Lourdaux: *Zur Devotio Moderna*. "Studia Vindesemensia", dz. cyt., s. 3-10 (por. K. Grube: *Gerhard Groot und seine Stiftungen*. Köln 1883; R. R. Post *De moderne Devoten, Geert Groot en zijn stichtingen*. "Patria" t L XXII, Amsterdam 1950; J. van Ginneken: *Geert Grootis Levensbild naar de oudste gegevens bewerkt*. "Verhandelingen der Nederlandse Akademie van Wetenschappen Afdeling Letterkunde nieuwe reeks", del XLVII, nr 2, Amsterdam 1942; T. van Zijl: *Gerard Groote Ascetic and Reformer (1340-1384)*. "The Catholic University of America, Studies in Medieval History New Series", vol. XVIII, Woshington 1963).

²⁵ Por. J. Kłoczowski: *Wspólnoty chrześcijańskie*. Kraków 1964. s. 489.

²⁶ Por. W. Lourdaux: *Kartuizers - Moderne Devoten, Een problem van afhankelijkheid*. "Ons Geestelijk Erf" 37 (1963), s. 402-418.

Znaczenie i rolę G. Groota dla powstania i rozwoju tradycji *devotio moderna* W. Lourdaux opisuje w następujący sposób: „Groote hat die geistlichen Überlegungen, die bei vielen guten Christen vorhanden waren, ausgesprochen, und ihnen eine spezielle Bedeutung gegeben. Er hat gegen viele Widerstände eine Bewegung daraus gemacht und auf diese Weise eine Reaktion der Vertiefung des innerlichen Lebens geschaffen. Dort, wo alle Sicherheit mit der weltlichen Kirche verschwunden war, hat er aufs Neue die Gestalt des wahren Christen gezeigt Dort wo eine

hohle theologische Lehre keine Nahrung mehr für die Seelen bedeutete, hat er aufs Neue das Wort Gottes und die großen Warheiten der Kirchenväter gezeigt, und dort, wo ein bestehendes Zusammenleben zu einem ärgerlichen Zustand und einer formalen Heuchelei geworden war, hat er die erste Form des Zusammenlebens der jungen Christengemeinden, wo die Mitglieder allein gebunden durch die Liebe dem höchsten Ideal nachstrebten, als Vorbild hingestellt" (W. Lourdaux: *Zur Devotio moderna*. "Studia Vindensmensia", dz. cyt., s. 9-10).

²⁸ J. Kłoczowski: *Wspólnoty chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 491-492; Jeszcze dobitniej związki nowego ewangelizmu w *devotio moderna* z „mentalnością scholastyczną” charakteryzuje S. Swieżawski: „Typ religijności zalecanej przez ten nurt «nowej religijności» wydaje się przede wszystkim protestem, skierowanym przeciwko zbytniemu zintelektualizowaniu religii, pociągającemu za sobą niedorozwój cnót moralnych i niezdrowy elitaryzm oraz dualizm w rozumieniu i praktykowaniu życia religijnego. Wydaje się, że w tej postawie protestu tkwi właściwa racja tego, co można określić jako praktycyzm znamieny dla tej duchowości. Polegał on na odwróceniu się od wszelkich przesterów w dziedzinie refleksji i spekulacji teoretycznej, a tym samym na zwróceniu się ku konkretnej realizacji chrześcijańskiego (ewangelicznego) modelu życia, a w dziedzinie teoretycznej na opowiedzeniu się za teologią o wyraźnie praktycznym profilu” (S. Swieżawski: *Dzieje filozofii europejskiej*, dz. cyt, t. 4, s. 25-26).

²⁹ Niektórzy badacze widzą w nominalizmie, a zwłaszcza w ockhamizmie, zasadniczą przyczynę powstania wszelkich ruchów odnowy religijnej w średniowiecznym Kościele z *devotio moderna* i reformacją Lutra włącznie (por. J. Lortz: *Die Reformation in Deutschland*. Freiburg, Basel, Wien 1982, s. 68-138: 172-176).

³⁰ Powyższe uwagi nabierają większego znaczenia w kontekście znanych w historii prób uczynienia z *devotio moderna* ruchu przygotowującego reformację (por. C. Ullmann: *Reformatoren vor der Reformation*, t. 1-2. Gotha 1866); Wierność tego ruchu Kościołowi katolickiemu podkreśla nawet protestancki historyk J. Lortz pisząc: „*Devotio moderna* heißt neue Frömmigkeit. Und daß sie sich als neu empfand, ist das Wichtigste an ihr. Es war ein neues Gefühl, eine neue Haltung innerhalb der kirchlichen Frömmigkeit. Die *devotio moderna* ist ein Versuch, aus religiös-christlich-kirchlicher Fülle die Selbstständigkeit des Christen innerhalb der Kirche zu gestalten, also ein Versuch, jene Schicksalsfrage zu lösen, deren richtige Beantwortung seit dem 13. Jahrhundert die Voraussetzung für jede Voll-Äußerung und Voll-Auswirkung der Kirche geworden war; auch dies war ein Versuch, der einsteigen Krelialisierung entgegenzutreten, aber im Zusammenhang mit der Kirche und durch die Kirche; es war ein Ansatz, den Begriff Kirche zum Begriff Kirchenvolk auszuweiten” (J. Lortz: *Die Reformation in Deutschland*, dz. cyt., s. 121).

³¹ O wpływie rozkładu Kościoła instytucjonalnego, a zwłaszcza życia zakonnego, na ruchy reformatorskie w XV wieku bardziej szczegółowo pisze: J. Kłoczowski: *Wspólnoty chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 450-456.

³² „Duo namque mihi necessaria permaxime sentio in hac vita: sine quibus mihi importabilis foret ista miserabilis vita. In carcere corporis huius detentus, duobus me egere fateor cibo scilicet et lumine. Dedisti itaque milii infirmo sacrum corpus tuum ad refectionem mentis et corporis: et posuisti lucernam pedibus meis verbum tuum. Sine his duobus bene vivere non possem; nam verbum Dei lux animae meae: et sacramentum tuum panis vitae. Haec possunt etiam dici mensae duae hinc et inde: in gazophylacio sanctae ecclesiae posita. Una mensa est sacri altaris habens panem sanctum, id est corpus Christi pretiosum; altera est divinae legis continens doctrinam sanctam: erudiens fidem rectem, et firmiter usque ad interiora velaminis ubi sunt sancta sanctorum perducens (Thomas á Kempis: *De imitatione Christi libri quatuor*. Friburgi Brisgoviae 1909, liber IV, capitulum XI, 4).

³³ Geert Groote: *Conclusa et proposita* (cyt. za: A. van Biezen: *Zur Spiritualitt von Windesheim*. "Studia Vindensmensia", dz. cyt., s. 33).

³⁴ Wiktoryni zaproponowali jako pierwsi usystematyzowany sposób identyfikowania tekstów i odkrywania sensów. Schemat tego przedsięwzięcia przedstawia się następująco:

1. *sensus litteralis* (sens dosłowny):

- sens historyczny (bezpośrednie znaczenie słów i zdań);
- sens a itologiczny (wyjaśnia zdanie przez analizę treści nazw);
- sens analogiczny (wyjaśnia treść zdań przez porównanie z innymi zdaniami);

2. *sensus figuratus* (sens przenośny):

- sens typiczny (odnosi treści powszechnika na określenie nazwy indywidualnej);
- sens paraboliczny (alegoryczny w znaczeniu szerokim odnosi się do piśmiennictwa świeckiego);
- sens moralny (odnajduje przejawy cnót moralnych w piśmiennictwie świeckim);

3. *sensus spiritualis* (sens duchowy):

- sens alegoryczny (w znaczeniu ścisłym, cechy tego, co widzialne wskazują na cechy tego, co niewidzialne);
- sens tropologiczny (oznacza sens moralny w piśmiennictwie religijnym)
- sensanagogiczny (odnosi znaczenie słów i zdań związanych z tą rzeczywistością do rzeczywistości odnowionej,

eschatologicznej).

(por. Migne: *Patrologiae cursus completus*, Series Latina. Paris 1844-1864, t. 175-177; Hugo de Sancto Victore: *Didascalicon. De eruditione didascalica*, cap. IV-VI, w: C. H. Buttmer: *Hugonis de Sancto Victore Didascalion, de studii legendi*, a Critical Text Washington 1939).

³⁵ Por. A. van Biezen: *Zur Spiritualität von Windesheim*. "Studia Vindesemensia", dz. cyt., s. 27-30.

³⁶ Oczywiście należy pamiętać o innych jeszcze podstawach wzajemnych związków nominalizmu z *devotio moderna*, jak np. konkretyzm czy woluntaryzm, ale również „wypada przypomnieć, że byłoby wielkim błędem, gdyby się nierozłącznie wiązało ze sobą, a tym bardziej utożsamiało pod względem duchowości i doktryny *devotio moderna* i *via moderna*. Jednobrzmiący w obu denominacjach przymiot oznacza treści bardzo różne, choć wykazujące wiele punktów stycznych; przymiotnik *moderna* ma przede wszystkim wskazywać, że w obu wypadkach chodzi o zespół faktów nowy i nie będący tylko kontynuacją ustalonych tradycji” (S. Swieżawski: *Dzieje filozofii europejskiej*, dz. cyt., t. IV, s. 28).

Wpływ tej tradycji mistycznej uwidocznił się nie tylko w identyfikowaniu przez *Devoten* kontemplacji z doskonałością w miłości, ale generalnie w podkreśleniu znaczenia uczuć i osobistego przeżycia w rozwoju życia wewnętrznego (por. U. Borkowska, M. Daniluk: *Devotio moderna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III. Lublin 1985, s. 1220-1221).

³⁸ Przykładem ujęć traktujących te dwa trendy w sposób niezależny i przeciwstawny jest stanowisko W. Tatarkiewicza (por. W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. 1. Warszawa 1981, s. 307).

³⁹ „Unwillkürlich sah sich der Übersetzer seiner [Eckharts] Werke vor die Aufgabe gestellt, diese neuen Worte zu übertragen. So auch Godeverd van Wefels. Er wagt es auch nicht immer, die allzu kühnen Worte zu gebrauchen und umschrieb oft in umständlichen Sätzen ein einfaches, aber neues, überraschendes Wort. Zuweilen glückte ihm die rechte Übersetzung, und dann schenkte er damit der niederländischen asketischen Literatur neue Worte und damit neue Möglichkeiten des Ausdrucks... Auf diese Weise forderte Eckhart sowohl inhaltlich als auch formell mit Hilfe seines Dolmetschers Godeverd van Wefels die Entwicklung der niederländischen Frömmigkeit. Im besonderen bereitete Godeverd van Wefels jene neue Richtung vor, die unter dem Namen *devotio moderna* bekannt wurde. Das Buch *Van den XII dogheden* bildet das Zwischenglied, das Eckhart mit der Devoto Moderna verbindet” (M. L. Lückers: *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*. Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters, t. 1. Leiden 1950, s. 78).

⁴⁰

J. Busch: *Chronicon can. reg. Windesemensis*, 264 (cyt. za: H. M. Franke: *Der Liber Ordinarius*, dz. cyt, s. 9).

⁴¹ Np. punkty dotyczące milczenia i pracy (por. W. Lourdaux: *Zur Devotio moderna*. "Studia Vindesemensia",

dz. cyt., s. 22-23).

W. Mulder (wyd.): *Gerardi Magni epistolae*. Antwerpen 1933, 108, nr 24 (cyt za: H. M. Franke: *Der Liber Ordinarius*, dz. cyt, s. 22-23).

⁴³

Gugio: *Consuetudines*, cap. XXVIII, Migne PL 153 (cyt za: D. Mertens: *Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäuser Jacob von Paradies (1381-1465)*. Göttingen 1976, s. 129).

Więcej informacji o zamiłowaniu kartuzów do książek i o znaczeniu tego zwyczaju podaje P. Lehmann: *Bücherreliebe und Bücherpflege bei den Karthäusern*, w: *Erforschung des Mittelalters*, t III. Stuttgart 1960, s. 125-142.

M. Schoengen (wyd.): *Jacobus Trajecti alias de Voecht, Narratio de ichoatione domus clericorum in Zwollis*. Amsterdam 1908, s. 240 (cyt za: H. M. Franke: *Der Liber Ordinarius*, dz. cyt., s. 24).

⁴⁶

Por. W. Lourdaux: *Zur Devotio moderna*. "Studia Vindesemensia", dz. cyt, s. 24; W innym miejscu Tomasz a Kempis podkreślając wartość miłości do książek pisze: *Erat igitur studiosus in scripturis legendis sed non curiosus in pulchris libris habendis. Siquidem et brevarium non multum valens habuit, ex quo horas suas legebat: vitans pro usu suo omne quod niteret aut simplicitatem non redoleret. Videns ergo quendam habere librum satis bene paratum et quam sollicitè illum inspiceret et compliceret dixit ei. Potius habeo quod liber utilitate legentis: non ad curiositatem intuentis. Itaque affectio devoti magistri magis versabatur erga sententis in libris quem ad venustatem expoliti codocis. Sic et beatus Hieronymus maluit habere in vilibus membranarum codices emendatos, quam pulchros et incorrectos* (J. van Ginneken: *Geert Groot's levensbeeld naar de oudste gegevens bewerkt*, dz. cyt. s. 191-192).

M. Pohl (wyd.): *Thomas á Kempis, Opera omnia*, t. IV, Doctrinale iuvenum. Freiburg 1918, s. 185.

⁴⁸ Autorem reguły opartej o wzór i naukę św. Augustyna był biskup Chrodegang z Metz, który opracował ją dla katedralnych kleryków w 755 roku. Dzisiaj znana jest jako reguła kanoników regularnych.

⁴⁹

Ordinem vero canonicorum regularium laxiori regule inservitatem omnibus pene deo in religione servire volentibus bene congruentem in loco, quem dominus ad hoc elegerit, quantocius assumere debitis, quia non multum a vestra iam devota conservatione videtur discrepare, nisi quod in illo professi servant ex promissione et voto, vos sine voto servatis caritatem videlicet et tria ordinis vota substantialia (J. Busch: *Chronicon can. reg. Windesemensis*, 264 (cyt. za: H. M. Franke: *Der Liber Ordinarius*, dz. cyt, s. 9-10).

⁵⁰ Por. S. Swieżawski: *Między średniowieczem a czasami nowymi*, dz. cyt, s. 139.

⁵¹ Była to swoista kontynuacja sprzeciwu zapoczątkowanego przez *via moderna* wobec necesytaryzmu myśli greckiej, obnażonego jeszcze w potępieniach paryskich z 1277 r.

⁵² Swoisty antyintelektualizm niektórych skrajnych przedstawicieli *devotio moderna* wiązał się z parafrazą słów biblijnych: *Surgunt indocti et rapiunt coelum* - Powstają prostaczkowicie i oni to zdobywają niebo (por. U. Borkowska, M. Daniluk: *Devotio moderna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, dz. cyt, s. 1220-1221; S. Swieżawski: *Istnienie i tajemnica*. Lublin 1993, s. 220).

⁵³

Por. Z. Włodek: *Filozofia a teologia w ujęciu mistrzów krakowskich*, w: *Filozofia polska XV w.*, red. R. Palacz. Warszawa 1972, s. 68 i 91.

⁵⁴

Por. W. Lourdaux: *Zur Devotio moderna*. "Studia Vindesemensia", dz. cyt, s. 10-25.

⁵⁵

„Windesheimerzczyzy i Hierinimianie (jest to jedynie inna nazwa Braci Wspólnego Żywota) widzieli najważniejsze swoje zadanie w zamkniętej przestrzeni izby szkolnej i ciszy panującej w celach, w których pisali. Szkoły tych braci zaczęły niebawem przyciągać uczniów z pobliskich okolic. Tu, w Niderlandach Północnych i Północnych Niemczech stworzona została w ten sposób podstawa dla pewnego, raczej szeroko rozpowszechnionego.

wykształcenia w kręgach zamożnego mieszczaństwa” (J. Huizinga: *Erazm*, tłum. M. Kurecka. Warszawa 1964, s. 20-21).

⁵⁶ Por. J. Kłoczowski: *Wspólnoty chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 490.

⁵⁷ Odmienne źródła powodzenia dydaktycznego Braci dostrzega J. Huizinga pisząc: „Było to wykształcenie bardzo ciasne, w rodzaju ściśle szkolarsko-kościelnym, lecz właśnie dzięki temu potrafiło przeniknąć do szerokich mas ludu” (J. Huizinga: *Erazm*, dz. cyt., s. 21).

⁵⁸ Były to przekłady dokonane przez Jana Tay, G. Groota (po zakazie głoszenia kazań w 1383 r. Groot poświęcił się pracy translatorskiej), Jana Scutken (por. A. van Biezen: *Zur Spiritualität von Windesheim*. "Studia Vindensensia", dz. cyt., s. 36).

Erazm z Rotterdamu: *Zachęta do filozofii chrześcijańskiej* LVB 140c, w: Trzy rozprawy (tłum. J. Domański). Warszawa 1990, s. 49; Oczywiście nie można przeceniać znaczenia jakie miał dla Erazma pobyt u Braci Wspólnego Życia. Np. J. Huizinga ocenia bardzo krytycznie i surowo wartość czy poziom tych szkół, choć z drugiej strony podkreśla pewną zasługę niektórych nauczycieli w kształtowaniu przyszłych zainteresowań i poglądów Erazma (por. Erazm, dz. cyt., s. 24-27; 31-32).

O znaczeniu tego wydarzenia pisze P. Chaunu: „Nowatorstwo metody jest uderzające. Erazm odwołuje się do greki, do dawnych rękopisów, do komentarzy Ojców Kościoła... Dla uczonych tekst grecki, dla kilkudziesięciu tysięcy czytelników zgrabne i wyglądzone tłumaczenie łacińskie. Nielatwo pojąć znaczenie tej, jakże skromnej z pozoru modyfikacji... Nawet jeśli łaciński przekład Erazma był gorszy i mniej dokładny niż tłumaczenie św. Hieronima, jego nowość pozwoliła zerwać z tradycyjnym urokiem, przekreślając tekst istniejący i zapraszając czytelnika do powrotu do prawdziwego znaczenia *Pisma św.*” (*Czas reform*, dz. cyt., s. 384-385).

⁶¹ Jak twierdzi E. Garin, humanizm nie był skutkiem odkrycia starożytności, lecz skutkiem tworzącej się „nowej kultury”, w której znalazło się miejsce na propozycje starożytnych filozofów i teologów. Niewątpliwie jednym z inspiratorów owej „nowej kultury” było środowisko *devotio moderna* (por. E. Garin: *Powrót filozofów starożytnych*, tłum. A. Dutka. Warszawa 1987, s. 9-27).

Szerzej o związkach *devotio moderna* z humanizmem pisze W. Lourdaux: *Moderne Devotie en Christelijk Humanisme, de Geschiedenis van Sint-Maarten te Leuven van 1443 tot het einde der XVIe eeuw*. Leuven 1967, s. 77-78; Potwierdzeniem wkładu Devoten w renesansowym humanizmie wydaje się być również zjawisko zależności między *devotio moderna* a gęstością zaludnienia powyżej 50 mieszkańców na 1 km kwadratowy i co najmniej 10-procentową warstwę umiejąca czytać (por. P. Chaunu: *Czas reform*, dz. cyt., s. 236).

⁶³ Tezę taką wysuwał między innymi E. Winter w pracy: *Fürhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im XIV Jahrh.*, „Beiträge zur Geschichte des Religiösen und Wissenschaftlichen Denkens”, L 3, Berlin 1964 (por. K. Górski, Recenzja I tomu *Dziejów filozofii europejskiej XV w.* S. Świeżawskiego, „Kwartalnik Historyczny”, LXXXII (1975) nr 3, s. 638-639).

⁶⁴ Nie wszyscy przyjmują jednoznacznie pozytywną rolę *devotio moderna* w rozwoju myśli i religijności europejskiej. Np. Karl Heinz Menke, profesor dogmatyki na uniwersytecie w Bonn wiąże *ściśle via moderna* z *de votio moderna*. Łączy on z jednej strony skrajny subiektywizm niektórych odmian średniowiecznego nominalizmu z kryzysem teologii klasycznej poczynwszy od renesansu na współczesności kończąc, z drugiej zaś kryzys współczesnej religijności chrześcijańskiej, a zwłaszcza katolickiej, porównuje z analogicznym, jego zdaniem, zjawiskiem w średniowieczu, czyli *devotio moderna* (K. H. Menke: *Devotio moderna und Devotio postmoderna*. "Communio", Internationale Katholische Zeitschrift, 1 (1995), s. 61-72).

URSZULA M. ŻEGLEŃ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

I. POLSKO-BRYTYJSKIE SEMINARIUM FILOZOFICZNE W UMK

20 września 1999 r. w Instytucie Filozofii UMK zaangażowano dwudniowe I. polsko-brytyjskie seminarium filozoficzne dla studentów i doktorantów. Patronat nad seminarium objęła Pracownia Filozofii Nauki i Filozofii Języka, formalnym organizatorem było Koło Naukowe Studentów Filozofii UMK. Seminarium zorganizowane zostało w kooperacji ze znakomitymi filozofami brytyjskimi: Paulem Horwiche (znanym przede wszystkim ze swojej deflacyjnej koncepcji prawdy, którą w bliskiej dyskusji z Quinowską interpretacją teorii prawdy Tarskiego rozwinął na początku lat 90., będąc wówczas profesorem w sławnym Massachusetts Institute of Technology) oraz Markiem Sainsbury'm (znanym filozofem języka i logiki, redaktorem "Mind").

Część pierwsza seminarium miała bardziej charakter konferencji, podczas której uczestniczący w niej studenci i młodzi asystenci (z Uniwersytetu Londyńskiego, UMK, KUL, UJ oraz Uniwersytetu Wrocławskiego) przedstawiali swoje referaty. W sumie wygłoszono 10 referatów na różne tematy, objęte wspólnym tytułem konferencji "Epistemological Controversies". Referaty dotyczyły bardzo zróżnicowanej problematyki i świadczyły o szerokich zainteresowaniach młodych filozofów analitycznych (gdyż do tego współczesnego i silnego nurtu dzisiejszej filozofii należy je zaliczyć). Dały się jednak wyróżnić trzy (wiodące i ściśle ze sobą powiązane) dyscypliny badawcze: filozofia umysłu, filozofia języka i epistemologia, toteż sporne kwestie poznawcze wiązano z zagadnieniami języka i umysłu. Ale przedstawiano też kontrowersje pojawiające się na gruncie filozofii matematyki czy metaetyki. W znakomitym referacie z filozofii matematyki (*Platonism and structuralism: a marriage made in heaven?*) jego autor (doktorant z University College, London University), odwołując się do poglądów mało znanych w Polsce, a liczących się w najnowszej literaturze, współczesnych filozofów matematyki Michaela Resnika i Stewarta Shapiro, próbował dowieść, że strukturalizmu matematycznego (u podstaw którego leży pogląd o tym, że matematyka jest nauką dotyczącą struktur) nie da się pogodzić z tradycyjnym stanowiskiem platonizmu w filozofii matematyki. Zagadnień metaetyki dotyczył natomiast referat (*Are moral facts part of the fabric of the world?*) Marcina Iwanickiego, asystenta z KUL. Po doświadczeniach naukowych

zdobytych podczas studiów filozoficznych w St. Andrews, przedstawił krytyczną analizę dyskutowanych w literaturze analitycznej argumentów wysuniętych przez Johna Mackie przeciwko pogładowi naturalistycznemu, według którego fakty moralne stanowią część świata. Rozstrzygnięcia metaetyczne podejmowane były w dyskusji ze stanowiskiem kreacjonizmu i realizmu naturalistycznego.

Zagadnieniom realizmu należącego do najbardziej kontrowersyjnych tematów filozofii współczesnej poświęcona była osobna sesja, w której wygłoszono dwa referaty: *Mutiny in (Anti)realism. Do we have to be modern?* oraz *Describing science: the describing approach to scientific realism*. Na postawienie problemu realizmu jako kluczowego dla filozofii (tak jak uznał go Michael Dummett, jeden z najbardziej liczących się współczesnych filozofów brytyjskich), nie zgadzał się nasz młody filozof z UMK, Krzysztof Abriszewski, który w tej angażującej wielu filozofów kontrowersji przyjął postawę Richarda Rorty'ego, odrzucającego znaczenie tej kontrowersji dla badań filozoficznych. Ale autor referatu niezupełnie zgadzał się z Rortym i uznał, że debata pomiędzy realizmem a antyrealizmem ważna jest na gruncie nauk społecznych, gdzie - jak starał się pokazać na przykładach z praktyki badawczej - można dostrzec zarówno jedno jak i drugie podejście i każde z nich ma istotne konsekwencje w wyjaśnianiu faktów społecznych. Drugi referat w tej sesji wygłosił doktorant z King's College (London University). Interesował go realizm naukowy (rozpatrywany w odniesieniu do teorii przyrodniczych) i traktowany jako stanowisko, w którym argumentuje się za realizmem metafizycznym i semantycznym (w tym sensie, że przedmiot badań istnieje niezależnie od umysłu i teorii) oraz realizmem epistemologicznym (w tym sensie, że teorie, które opisują przedmioty niedostępne obserwacji są przynajmniej szacowane jako prawdziwe). Dowodził jednak, że obydwie tezy realizmu naukowego są narażone na zarzut sceptycyzmu. Dla lepszego pokazania tego zarzutu argumentację przeciwko realizmowi naukowemu przedstawił na gruncie semantyki formalnej, zbudowanej dla terminów teoretycznych przez Davida Lewisa, znanego obrońcy jednego z najbardziej skrajnych ujęć teorii światów możliwych.

Z kolei w sesji z filozofii umysłu znalazł się wykład ubiegłorocznej magistrantki prof. J. Perzanowskiego (doktorantki pierwszych w Polsce studiów kognitywistycznych z UJ) na temat funkcjonalistycznej koncepcji umysłu: *What does functionalism really entail?*, oraz doktorantki z University College (London University), podejmującej szczegółowe analizy dotyczące charakterystyki naszych stanów umysłowych z perspektywy pierwszoosobowej (pt. *Knowing our own mind*). Sporne kwestie epistemologiczne wiązano także z typowymi dla tradycji analitycznej zagadnieniami językowymi. Ten kierunek badań był najbardziej widoczny w referatach trzech

Polek: ubiegłorocznej absolwentki filozofii z UMK, doktorantki z Uniwersytetu Wrocławskiego oraz najmłodszej uczestniczki konferencji, słuchaczki studiów magisterskich filozofii i romanistyki z KUL. Każdy z referatów dotyczył ważnych dla najnowszej filozofii analitycznej zagadnień. Studentka z KUL, w referacie pod Kripkowskim tytułem *Wittgenstein and rule-following*, przedstawiła kontrowersje wokół sceptycyzmu na gruncie teorii języka Ludwiga Wittgensteina (powołując się przy tym na głośną interpretację Saula Kripkego i polemizującego z nim Colina McGinna). Doktorantka z Wrocławia podniosła problem sceptycyzmu na gruncie dość szeroko dyskutowanej także w Polsce teorii języka Donalda Davidsona (*Davidson's theory of communication and the sceptical doubts*), a torunianka skoncentrowała się na teorii Michaela Dummetta (*What do we know when we are talking about something?*). Uczestnicy konferencji mieli też okazję podjąć dyskusję na temat pojęcia substancji w filozofii Kanta po wysłuchaniu referatu doktoranta z King's College (London University) pt. *Kant's first analogy-persistence and substance*.

W drugiej części polsko-brytyjskiego seminarium (w ostatniej już sesji) odbyło się specjalne seminarium na temat znaczenia. Seminarium wraz z dyskusją panelową z udziałem dr Tadeusza Szubki z KUL i autorką niniejszego sprawozdania oraz wprowadzającym referatem prof. Marka Sainsbury'ego poświęcone było koncepcji znaczenia Paula Horwicha, który przedstawił krótki zarys własnej teorii i odpowiadał na stawiane w dyskusji pytania i zarzuty. Przyjazd Profesora Horwicha był znakomitą okazją do zorganizowania takiego seminarium i odniesienia się do różnych spornych kwestii jego koncepcji, przedstawionej w niedawno wydanej książce pt. *Meaning* (Oxford, Clarendon Press 1998), stanowiącej rozwinięcie wcześniej opracowanej przez niego i szeroko dyskutowanej przez analityków (także w Polsce) deflacyjnej koncepcji prawdy.

Polsko-brytyjskie spotkania filozoficzne okazały się ciekawą i niezwykle atrakcyjną formą edukacji filozoficznej. Podkreślić należy wysoki poziom referatów studenckich, napisanych profesjonalnie (wszystkie referaty zaopatrzone były w abstrakty i konspekty). Na szczególne uznanie zasługują polscy uczestnicy seminarium, którzy wykazali znakomitą znajomość języka angielskiego jak i najnowszej fachowej literatury angloamerykańskiej.

Szkoda jednak, że niewielu studentów zainteresowanych jest taką formą kształcenia. Zbyt wielu jeszcze spośród nich przywykło do pisania zaległych prac zaliczeniowych we wrześniu, do zdawania przełożonych na ostatni termin egzaminów, do traktowania studiów jak zwykłą szkołę, w której obowiązuje stały kanon lektur i „prac domowych”. Sytuację tę trudno zmienić przy tzw. „masowych” studiach filozoficznych. Z pewnością mają one

„szlachetny” cel jakim jest podniesienie ogólnego poziomu intelektualnego naszego społeczeństwa, ale i mniej „szlachetną”, dość oczywistą, rację ekonomiczną, tym bardziej, jeśli uwzględni się również zaoczne studia filozoficzne. Wartościowe kształcenie filozoficzne, zapewniające rozwój intelektualny i przygotowujące do pracy naukowobadawczej¹, powinno być jednak w pewnym sensie elitarne. „Elitarne” nie znaczy tu „nieдоступne”, ale takie, w którym zachowany jest model kształcenia indywidualnego, gdzie wykładowca ma bezpośredni kontakt ze studentem, może czuwać nad jego rozwojem intelektualnym i jeszcze w czasie studiów zyska w swoim uczniu partnera do dyskusji i pracy naukowej. Wydaje się, że taki dobrze sprawdzony klasyczny model „mistrza-nauczyciela i ucznia” transformujący w cyklu kilkuletniego kształcenia akademickiego w kierunku (anglosaskiego) modelu partnerskiego jest najlepszym wzorcem dydaktycznym. Na nim dopiero można budować różne coraz bardziej atrakcyjne formy kształcenia, uwzględniające konkretną sytuację kulturową (włączając w nią zachodzące przemiany społeczno-polityczne). Prowadzone dla studentów i młodych asystentów różnego rodzaju (często międzynarodowe) konferencje i seminaria, szkoły letnie (na szczególną uwagę zasługuje z pewnością Szkoła Letnia organizowana od kilku lat przez prof. R. Wójcickiego pod patronatem Instytutu Filozofii i Socjologii PAN), warsztaty (jak np. mające już swoją bogatą tradycję warsztaty logiczne organizowane przez prof. J. Perzanowskiego) są jedną z takich form odnoszących sukcesy. Te formy kształcenia, mimo że dodatkowe i nie uwzględniane w programach studiów, okazują się jednak niezwykle wartościowe w edukacji filozoficznej, a dla najlepszych studentów stanowią nawet pewną obronę przed masowością i przeciętnością. Uczestniczący w nich studenci często odnoszą sukcesy, dostając się na studia doktoranckie do renomowanych uczelni zachodnich czy rozpoczynając pracę naukową w swoich macierzystych lub innych krajowych ośrodkach akademickich. Zorganizowane w UMK I. polsko-brytyjskie seminarium filozoficzne nawiązuje również do tych dobrych wzorców i przyczynia się do rozwoju edukacji filozoficznej.

¹ Nie chodzi tu o tzw. „usługowe” nauczanie filozofii. Jest to osobny i równie ważny problem.

² Seminarium toruńskie jest w pewnym sensie kontynuacją polsko-brytyjskich „Filozoficznych Spotkań Kazimierzowskich” organizowanych od 1986 r. do 1994 r. przez Katedrę Metodologii Nauk KUL. Sprawozdania z tej działalności znajdują się m. in. w „Edukacji Filozoficznej” 14(1992) oraz 16 (1993).

DARIUSZ PIĘTKA
Uniwersytet Warszawski

KAZIMIERZ AJDUKIEWICZ

I. DZIEŁA. *Główne zasady metodologii nauk i logiki formalnej.* Warszawa 1928; *Propedeutyka filozofii dla liceów ogólnokształcących.* Lwów-Warszawa 1938; *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka.* Warszawa 1949; *Zarys logiki.* Warszawa 1953; *Język i poznanie*, t. 1. Warszawa 1960, t. 2. Warszawa 1965; *Logika pragmatyczna.* Warszawa 1965.

Ostatnia pozycja ukazała się po śmierci Kazimierza Ajdukiewicza. Do druku przygotowali ją Halina Mortimer oraz Klemens Szaniawski. *Język i poznanie* to dwutomowe dzieło zawierające zbiór najważniejszych artykułów uczonego. Tom drugi obejmujący prace okresu powojennego, również ukazał się pośmiertnie. Pośród rozmaitych artykułów, zarówno tych, które zostały zawarte w wymienionym zbiorze, jak i tych, które się tam nie znalazły, na wyszczególnienie zasługują przede wszystkim: *O znaczeniu wyrażań.* W: *Księga Pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie.* Lwów 1931, *Sprache und Sinn.* "Erkenntnis" IV, 1934; *Das Weltbild und die Begriffsapparatur.* "Erkenntnis" IV, 1934; *Die syntaktische Konnektivität.* „*Studia Philosophica*” I, 1935; *Problemat transcendentalnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym.* „*Przegląd Filozoficzny*” XL, 1937; *Logika a doświadczenie.* „*Przegląd Filozoficzny*” XLIII, 1947, z. 1-4; *Epistemologia i semiotyka.* „*Przegląd Filozoficzny*” XLIV, 1948, z. 4; *On the Notion of Existence. Some Remarks Connected with the Problem of Idealism.* „*Studia Philosophica*” IV, 1951; *Klasyfikacja rozumowań.* „*Studia Logica*” 1955, t. 2; *Zagadnienie racjonalności zawodnych sposobów wnioskowania.* „*Studia Filozoficzne*” 1958, 4 (7); *Le problème du fondement des propositions analytiques.* „*Studia Logica*” 1958, t. VIII; *The Axiomatic Systems From the Methodological Point of View.* „*Studia Logica*” 1960, t. IX; *Subiektywność i niepowtarzalność metody bezpośredniego doświadczenia.* „*Studia Logica*” 1962, t. XIII; *Zagadnienie uzasadniania.* „*Studia Filozoficzne*” 1963, nr 2 (33); *Zagadnienie empiryzmu a koncepcja języka.* „*Studia Filozoficzne*” 1964, nr 1 (3 6); *Intensional Expressions.* „*Studia Logica*” 1967, t. XX; *Propositions As the Connotation of Sentence.* „*Studia Logica*” 1967, t. XX.

II. WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA. *Autoreferaty z odczytów i wykładów wygłoszonych na Sesji Ajdukiewiczowskiej Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Łodzi.* „*Ruch Filozoficzny*” 48 (1991) nr 3-4; L. Borkowski: *Kazimierz Ajdukiewicz (1890-1963)*, cz. 1. „*Studia Logica*” 16 (1965), cz. 2.

„Studia Logica” 18 (1966); Tenże: *Słowo wstępne do angielskiego tłumaczenia pracy Kazimierza Ajdukiewicza: Z metodologii nauk dedukcyjnych*. „Studia Logica” 19 (1966); Tenże: *Problematyka II tomu Wyboru Pism Kazimierza Ajdukiewicza: Język i poznanie*. „Studia Filozoficzne” (1967) nr 4; P. Brykczyński: *Semiotyka logiczna w twórczości Kazimierza Ajdukiewicza*. „Studia Semiotyczne” IX (1979); W. Buszkowski: *Logiczne podstawy gramatyk kategoryalnych Ajdukiewicza-Lambeka*. Warszawa 1989; I. Dąmbaska: *Koncepcja języka w filozofii Kazimierza Ajdukiewicza*. „Ruch Filozoficzny” (1965) 1-2; J. Giedymin: *Science and Convention*. London 1981; J. J. Jadacki: *W dziewięćdziesiątą rocznicę urodzin Kazimierza Ajdukiewicza*. „Ruch Filozoficzny” 39 (1981) nr 1; H. Jakubiec, J. Woleński: *Ajdukiewicz and Quine*. W: „Science of Science” 17-18 (1985), nr 1-2, vol. 5; A. Jedynak: *Pojęcie znaczenia w poglądach Kazimierza Ajdukiewicza*. W: J. Pelc [red]: „Biblioteka myśli semiotycznej”, t. 11: *Prace z pragmatyki, semantyki i metodologii semiotyki*. Wrocław 1991; J. Karpiński: *Metodologia nauk w twórczości Kazimierza Ajdukiewicza*. Poznań 1964; T. Kotarbiński: *Kazimierz Ajdukiewicz (1890-1963)*. „Studia Logica” 14 (1963); T. Kwiatkowski: *La semiotique de K. Ajdukiewicz et l'évaluation de son epistemologie*. Louvain 1967; W. Marciszewski: *Kazimierz Ajdukiewicz and the Polish debate on universals*. W: *Quaderni Centro Studi per la Filosofia Mitteleuropa*. Padova 1991; Tenże: *Towards universal grammars Carnap's and Ajdukiewicz contributions*. W: K. Szaniawski [red]: *The Vienna Circle and the Lvov-Warsaw School*. Amsterdam 1989; A. Olech: *Język, wyrażenia i znaczenie*. Częstochowa 1993. J. Pelc: *Semiotyka logiczna w pismach Kazimierza Ajdukiewicza*. „Studia Filozoficzne” (1978) nr 8-9; M. Przełęcki: *Zasada wyłączonego środka a zagadnienie idealizmu*. „Studia Filozoficzne” (1982) nr 7-8; *Rozprawy logiczne. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Kazimierza Ajdukiewicza*. Warszawa 1964; A. Schaff: *Poglądy filozoficzne Kazimierza Ajdukiewicza*. Warszawa 1952; H. Skolimowski: *Ajdukiewicz, rationality and language*. W: „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and Humanities”, Vol. 40 (1995); K. Szaniawski: *W sprawie racjonalności zawodnych sposobów wnioskowania*. „Studia Filozoficzne” 1959, 2(11); Tenże: *Filozofia w oczach racjonalisty*. W: K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii*. Warszawa 1983; J. Vetulani: *Epistemologiczne poglądy Kazimierza Ajdukiewicza*. „Ruch Filozoficzny” 24 (1965); R. Wójcicki: *Ajdukiewicz*. Warszawa 1999.

III. DANE BIOGRAFICZNE. Kazimierz Ajdukiewicz urodził się 12 XII 1890 roku w Tarnopolu, w domu Bronisława i Magdaleny z Gartnerów. Wraz z rodzicami przeniósł się z Tarnopola do Krakowa, gdzie rozpoczął naukę w Szkole Powszechnej. Gimnazjum ukończył już we Lwowie składając

w 1908 roku egzamin dojrzałości. W tym samym roku rozpoczął studia na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Oprócz filozofii studiował także fizykę i matematykę. Głównym nauczycielem filozofii był dla Ajdukiewicza twórca szkoły lwowsko-warszawskiej Kazimierz Twardowski, ale słuchał on również wykładów Jana Łukasiewicza, którego poglądy wpłynęły na ścisły i precyzyjny charakter uprawianej przezeń filozofii. W roku 1912 na podstawie pracy *O stosunku aprioryzmu przestrzeni u Kanta do kwestii genezy wyobrażenia przestrzeni* uzyskał stopień doktora filozofii. W latach 1913-1914 przebywał w Getyndze będąc słuchaczem wykładów z filozofii, między innymi Edmunda Husserla i Adolfa Reinacha oraz wykładów Dawida Hilberta w zakresie matematyki. W 1914 roku Ajdukiewicz został powołany do armii austriackiej, a w 1915 wysłano go na front włoski. Uratował grupę żołnierzy porażonych gazem trującym, za co został odznaczony medalem „Za odwagę”. Po demobilizacji w 1918 roku wrócił do Lwowa, rozszerzając uprawnienia nauczycielskie na fizykę i propedeutykę filozofii. W roku 1920 ożenił się z Marią Twardowską, córką swego nauczyciela, Kazimierza Twardowskiego. Wkrótce jednak, po wybuchu wojny polsko-bolszewickiej, zgłosił się jako ochotnik do wojska. Służbę wojskową zakończył ostatecznie w roku 1920 w stopniu kapitana. W maju 1921 roku uzyskał habilitację na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego na podstawie pracy *Z metodologii nauk dedukcyjnych*. W roku 1922 rozpoczął pracę jako docent na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, a w dwa lata później został powołany na Katedrę Filozofii na Uniwersytecie Warszawskim na miejsce Jana Łukasiewicza, gdzie w roku 1925 został profesorem nadzwyczajnym. Po trzech latach powrócił do Lwowa, gdzie pracował aż do wybuchu II wojny światowej. Tam też w 1934 roku uzyskał tytuł profesora zwyczajnego.

Czas wojny Ajdukiewicz spędził we Lwowie będąc, między innymi, profesorem przy katedrze psychologii na ukraińskim Uniwersytecie im. Iwana Franko, który został tak przemianowany z Uniwersytetu Jana Kazimierza. Czas okupacji to okres pracy urzędniczej, ale również, podobnie jak wielu współczesnych mu uczonych, działał wtedy jako nauczyciel w tajnym szkolnictwie polskim. Od roku 1940 do 1941, a następnie od 1944 do 1945, był docentem, a potem profesorem przy katedrze fizyki Lwowskiego Państwowego Instytutu Medycznego. W latach 1943-1944 był nauczycielem w Szkole Rzemieślniczej we Lwowie, a w okresie 1942-1943 pracował również jako księgowy w Rzeźni Miejskiej. Tuż po zakończeniu wojny, przez dwa miesiące, od października do grudnia 1945 r. był tymczasowo zatrudniony na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Po wojnie przeniósł się do Poznania, gdzie w 1945 roku został kierownikiem Katedry Teorii i Metodologii Nauk na Uniwersytecie Adama Mi-

ckiewiczza, a w latach 1948-1952 piastował funkcję rektora tegoż Uniwersytetu. Następnie przeprowadził się do Warszawy i w 1955 roku rozpoczął pracę na Uniwersytecie Warszawskim na stanowisku profesora logiki oraz kierownika zakładu logiki PAN. W 1957 roku został kierownikiem katedry Logiki II na Uniwersytecie Warszawskim.

Przed wojną, w roku 1935, Kazimierz Ajdukiewicz wraz z Romanem Ingardenem utworzył czasopismo „*Studia Philosophica*”, które ukazywało się do roku 1957. Po wojnie założył czasopismo „*Studia Logica*”, którego był redaktorem naczelnym od 1953 do 1963 roku. Oprócz tego, jako członek Międzynarodowego Instytutu Filozofii, wchodził w skład komitetu redakcyjnego kwartalnika „*Logique et Analyse*”. Był także członkiem czynnym Lwowskiego Towarzystwa Naukowego, członkiem korespondentem Polskiej Akademii Umiejętności, a od kwietnia 1952 członkiem rzeczywistym Polskiej Akademii Nauk. 2 X 1956 r. został powołany na zastępcę dyrektora do spraw naukowych w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Był również członkiem Komitetu Historii Nauki PAN, Komitetu Redakcyjnego Biblioteki Klasyków Filozofii oraz członkiem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, zasiadał w jego władzach krajowych oraz we władzach lokalnych jako przewodniczący oddziałów, najpierw poznańskiego, a następnie warszawskiego. Ponadto był przewodniczącym sekcji uniwersyteckiej Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego. W 1961 roku Ajdukiewicz przeszedł na emeryturę pozostając jednak czynnym pracownikiem naukowym, kierując, między innymi jako kurator, zakładem logiki PAN. Za swoją działalność na polu nauki otrzymał w roku 1962 doktorat *honoris causa* Uniwersytetu w Clermont-Ferrand, a w rok później tytuł ten postanowił nadać mu Senat Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Do promocji wyznaczonej na 18 maja 1963 roku niestety nie doszło. Kazimierz Ajdukiewicz zmarł nagle na serce, w pełni sił twórczych, 12 kwietnia 1963 roku. Był człowiekiem ze wszech miar oddanym nauce oraz Ojczyźnie. Pośród rozmaitych odznaczeń, posiadał między innymi Krzyż Oficerski Orderu Odrodzenia Polski oraz Krzyż Komandorski Orderu Odrodzenia Polski.

IV. POGLĄDY. 1. Semiotyka. Spuścizna Ajdukiewiczza w zakresie semiotyki logicznej obejmuje zagadnienia dotyczące wszystkich trzech powszechnie wyróżnianych aspektów języka, mianowicie: syntaktycznego, semantycznego i pragmatycznego. W ramach syntaktyki zbudował, w oparciu o rezultaty badań Leśniewskiego, teorię, która umożliwia badanie spójności składniowej wyrażeń językowych. Teoria ta opiera się na pojęciu „kategorii znaczeniowej”. Sam termin zaczerpnął Ajdukiewicz z *Badań logicznych* Husserla i zdefiniował w następujący sposób: „wyraz czy wyrażenie

A , wzięte w znaczeniu x , i wyraz bądź wyrażenie B , wzięte w znaczeniu y , należą do tej samej kategorii znaczeniowej wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje takie zdanie (względnie funkcja zdaniowa) S_A , w którym A występuje w znaczeniu x i które po zastąpieniu jego składnika A przez wyrażenie B wzięte w znaczeniu y , przy ścisłym zachowaniu znaczenia pozostałych słów i składni języka S_A , przekształca się w wyrażenie S_B , które również jest zdaniem (bądź funkcją zdaniową)”¹. Ajdukiewicz podzielił kategorie znaczeniowe na dwa rodzaje: kategorie podstawowe oraz kategorie funktorowe. Kategoriami funktorowymi nazwał takie kategorie znaczeniowe, które zawierają funktory, czyli znaki funkcyjne, jak na przykład, „i”, „lub”, „jeżeli... to...”, „jest”, „biegnie”, czy też „śpi”, itd. Kategorie podstawowe natomiast, to kategorie znaczeniowe nie będące kategoriami funktorowymi. Wyróżniał on dwa typy kategorii podstawowych, mianowicie kategorie nazw oraz zdań. Kategorie funktorowe są niczym nieograniczone, jeśli chodzi o ich ilość i typ. Wyrażenia funktorowe posiadające jako swój argument jedną nazwę, tworzą z nią zdanie, a zarazem pewną zamkniętą kategorią znaczeniową. Tworząc zdanie z dwiema nazwami, funktor będzie przedstawiał już inną kategorię znaczeniową itd. Ponadto funktor może mieć jako swoje argumenty inne funktory lub zdania.

W teorii Ajdukiewicza każda kategoria posiada właściwy sobie wskaźnik: „n” dla nazw, „s” dla zdań. Funktory zostały przez Ajdukiewicza zaopatrzone we wskaźnik o postaci ułamka, w liczniku którego znajduje się wskaźnik kategorii znaczeniowej, do której należy wyrażenie funktorowe, w mianowniku natomiast wskaźniki kategorii, do których należą argumenty funktora. Przykładowo, odpowiednio funktory a) zdaniotwórcze od argumentów nazwowych, b) nazwotwórcze od argumentów nazwowych lub zdaniowych oraz c) funktorotwórcze mają następującą postać:

$$\text{a) } \frac{s}{n}, \frac{s}{nn}, \text{ b) } \frac{n}{n}, \frac{n}{ns}, \text{ c) } \frac{\frac{s}{n}}{n}$$

W każdym sensownym wyrażeniu jakiegoś języka istnieje ścisłe wzajemne przyporządkowanie wyrażeń składowych. Każde sensowne wyrażenie posiada swój funktor główny, któremu są przyporządkowane pozostałe wyrażenia. Funktor główny może mieć za argumenty proste wyrazy lub wyrażenia złożone. Te ostatnie również będą posiadały swój funktor główny, któ-

¹ K. Ajdukiewicz: *O spójności syntaktycznej*, tłum. F. Zeidler. W: *Język i poznanie*. Warszawa 1985, t. 1, s. 223.

ry nazywać się będzie funktorem drugiego rzędu, a jako swoje argumenty będzie posiadał wyrazy proste lub wyrażenia złożone. Z kolei w tych wyrażeniach złożonych funktor główny będzie funktorem trzeciego rzędu itd. Układ wskaźników wyrażenia poprawnie zbudowanego daje się sprowadzić do jednego wskaźnika o kategorii, do której należy całe to wyrażenie, za pomocą ułamkowego skracania równokształtnych symboli kategorialnych. Wyrażenie sensownie zbudowane musi posiadać wykładnik, który jest pojedynczym wskaźnikiem. Konieczne jest, żeby każdemu funktorowi spełniającemu rolę funktora głównego jakiegoś stopnia było przyporządkowanych dokładnie tyle argumentów, ile liter zawiera mianownik jego wskaźnika. Spełnienie tych warunków, zdaniem Ajdukiewicza, zapewnia spójność syntaktyczną wyrażenia.

Język sztuczny, zbudowany przez niego w celu badania spójności syntaktycznej, jest językiem czysto składniowym, pozycyjnym, nie uwzględniającym form fleksyjnych słów. Ponieważ jednak żaden z języków naturalnych nie jest językiem czysto składniowym i bardzo często można napotkać trudności z określeniem pozycji składniowej jakiegoś wyrażenia składowego, na przykład łacińskie zdania „Johannes amat Petrum” i „Petrum amat Johannes” bez wzięcia pod uwagę fleksji, nie pozwalają na określenie, która z nazw jest pierwszym, a która drugim argumentem funktora głównego, Ajdukiewicz skonstruował język czysto fleksyjny, w którym porządek słów nie ma żadnego znaczenia. Język fleksyjny został zbudowany z symboli liczbowych, w którym pozycji syntaktycznej członu zerowego przyporządkowuje się wskaźnik liczbowy „1”. Jeżeli natomiast człon G posiada w wyrażeniu A pozycję oznaczoną symbolem (K) , to pozycję, którą ma funktor główny tego członu w A oznacza się symbolem „ $(K, 0)$ ” a pozycje składniowe kolejnych argumentów tego funktora (1-go, 2-go... n -tego argumentu tego funktora) oznacza się symbolami „ $(K, 1)$ ”, „ $(K, 2)$ ”,... „ (K, n) ”². I tak w przypadku zdania „Petrum amat Johannes”, całemu zdaniu należy przypisać symbol „(1)”. Funktorem głównym jest tu słowo „amat”, zatem przypisuje mu się symbol $(1, 0)$, zaś pierwszym argumentem funktora jest podmiot zdania znajdujący się *nominativie*, mianowicie, „Johannes”, któremu przypisać trzeba zgodnie z podanymi regułami symbol $(1, 1)$, gdzie druga jedynka informuje, że jest to pierwszy argument funktora, a pierwsza jedynka, że jest to argument funktora głównego pierwszego rzędu. „Petrum” będzie więc drugim argumentem funktora „amat” i będzie zaopatrzony we wskaźnik „(1, 2)”. Język ten wykorzystał Ajdukiewicz do rozwiązania problemu zależności składniowych między podmiotem a orzeczeniem w zdaniu. Zo-

² Tenże: *Związki składniowe między członami zdań oznajmujących*. W: *Język i poznanie*, wyd. cyt., t. 2, s. 349.

stał on też wykorzystany w teorii kodenotacji oraz umożliwił eliminację z języka formuł intensjonalnych³.

Oprócz teorii składniowych, Ajdukiewicz wniósł ogromne wiele do badań nad znaczeniem wyrażań. Dorobek Ajdukiewicza jest tu nieoceniony. Wciąż rewidował swoje poglądy, zmieniał i modyfikował, aby jak najwierniej oddać rzeczywistość językową. Na dokładne omówienie rozwoju Ajdukiewiczowskiej myśli trzeba by poświęcić całą monografię, wyróżniamy więc jedynie dwa zasadnicze okresy, pomijając wszelkie szczegółowe modyfikacje jego poglądów pojawiające się w różnym czasie pod wpływem czy to autorewizji, czy to krytyki, którą zawsze przyjmował w wierności prawdzie, jeśli tylko była ona słuszna. Ze względu na wyznawane poglądy na znaczenie wyrażań, w twórczości Ajdukiewicza można wyróżnić wczesny okres, w którym przyjmował dyrektywalną teorię znaczenia, oraz okres późniejszy, w którym przyjmował teorię kodenotacji.

W dyrektywalnej teorii znaczenia Ajdukiewicz zwrócił uwagę na fakt, że od znaczenia wyrażań zależy sposób, w jaki się tych wyrażań używa. Jeżeli ktoś wiąże z wyrazami składającymi się na zdanie „każdy trójkąt ma trzy boki” znaczenia, jakie są im przyporządkowane w języku polskim, ten nie może w żadnych okolicznościach, nie łamiąc reguł danego języka, na serio głosić, że „istnieją trójkąty, które nie mają trzech boków”. Jeżeli w języku znaczenie jego wyrażań jest jednoznacznie ustalone, wówczas można dla takiego języka ustanowić dyrektywy posiadające następujący schemat: „tylko ten łączy ze słowami i wyrażeniami języka 5 znaczenie przyporządkowane im przez ten język, kto w sytuacjach typu *L* gotów jest uznać zdanie typu *Z* (przy czym „*Z*” może być ewentualnie funkcją „*L*” czy też części składowej *L* [...])”⁴.

Ajdukiewicz wyróżnił trzy typy dyrektyw znaczeniowych: dyrektywy aksjomatyczne, dedukcyjne oraz empiryczne. Dyrektywy aksjomatyczne to takie dyrektywy, które wymagają bezwarunkowego uznania zdań ustanowionych jako aksjomaty systemu, aby móc posługiwać się wyrazami tego systemu w znaczeniu, jakie system ten im nadaje. Takie aksjomatyczne dyrektywy funkcjonują także w języku naturalnym, na przykład, jeżeli ktoś wiąże z wyrażeniami „każde” oraz „jest” znaczenie przysługujące im w języku polskim, nie może bez pogwałcenia reguł tego języka odrzucić zdania „każde *A* jest *A*”. Dyrektywy dedukcyjne danego języka wymagają od użytkownika, który chce posługiwać się tym językiem zgodnie ze znaczeniami jego wyrażań, aby był on gotów uznać wniosek wyprowadzony z określonych przesłanek (zdania lub zbioru zdań). Przykładowo: każdy, kto w języ-

³ Tenże: *Proposition as the Connotation of Sentence*. „*Studia Logica*” 20 (1967).

⁴ Tenże: *Język i znaczenie*, tłum. F. Zeidler. W: *Język i poznanie*, t. 1, wyd. cyt., s. 153.

ku klasycznego rachunku zdań uznaje zdanie „ $p \rightarrow q$ ” oraz uznaje zdanie „ p ”, musi bezwarunkowo uznać zdanie „ q ”. Empiryczne dyrektywy znaczeniowe są to takie dyrektywy, które wymagają gotowości do uznania danego wyrażenia na podstawie doznania pewnego rodzaju wrażenia, zgodnie z właściwym przyporządkowaniem znaczeń wyrażeniom danego języka. Jeżeli ktoś, na przykład, nie uznaje zdania „boli”, mimo że doznaje bólu, to znaczy, że nie wiąże ze zdaniem „boli” znaczenia jakie mu przysługuje w języku polskim.

Właściwe dla danego języka przyporządkowanie znaczeń determinuje sposób posługiwania się wyrażeniami wchodzącymi w skład tego języka i wyznacza tym samym sumę zakresów dyrektyw znaczeniowych. Zakresem empirycznej dyrektywy znaczeniowej określonej przez znaczenie wyrażenia „boli” na gruncie języka polskiego będzie zbiór wszystkich takich zdań, które są reakcją na spostrzeżenie określonego typu, mianowicie bólu. Wyrażenia jako zespół znaków oraz suma zakresów dyrektyw znaczeniowych składają się, w ujęciu Ajdukiewicza, na język. Samo pojęcie znaczenia Ajdukiewicz definiuje przez abstrakcję: wyrażenie W_1 posiada w języku J takie samo znaczenie jak wyrażenie W_2 w jakimś języku L wtedy i tylko wtedy, gdy języki J i L oraz wyrażenia W_1 i W_2 są na siebie przekładalne. Innymi słowy, znaczenie jakiegoś wyrażenia W jest własnością przysługującą wszystkim wyrażeniom klasy X , które pozostają w takiej relacji do W , że są one na W przekładalne. Pojęcie przekładu, jakie Ajdukiewicz zaproponował, i na których zbudował swoją definicję znaczenia, uznał później za niemożliwą do utrzymania. Opierała się ona na koncepcji języków zamkniętych i spójnych, którą uznał za „papierową fikcję”⁵. Celem dyrektywnej teorii znaczenia było, jak sam przyznawał, zdanie sprawy z różnicy między denotacją wyrażen a ich znaczeniem.

Gdyby reguły sensu omawiane przez Ajdukiewicza ograniczyć tylko do reguł aksjomatycznych i dedukcyjnych, jak ma to miejsce w logice czy matematyce, wówczas terminy o tym samym znaczeniu mogłyby posiadać różną od siebie denotację. Zarzut ten został sformułowany przez Alfreda Tarskiego. Omawia go Ajdukiewicz w artykule *Zagadnienie empiryzmu a koncepcja znaczenia*, w którym odchodzi od dyrektywnej koncepcji znaczenia formułując tezę, że języki, także język logiki, mogą obyć się bez reguł aksjomatycznych. Aksjomaty logiki i matematyki byłyby więc pewnego typu hipotezami empirycznymi. Ajdukiewicz początkowo rezygnuje z koncepcji reguł aksjomatycznych, a następnie odstępuje w ogóle od teorii dyrektyw znaczeniowych⁶. Ostatecznie, empiryczne pojmowanie języka

⁵ Tenże: *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa o moich poglądach filozoficznych*. W: *Język i poznanie*, t. 2, wyd. cyt., s. 176.

⁶ Tenże: *Zagadnienie empiryzmu a koncepcja znaczenia*. W: dz. cyt., s. 398.

skierowało go do zmiany koncepcji znaczenia, czego efektem było zbudowanie, zbliżonej do teorii konotacji Milla, teorii kodenotacji.

Teoria kodenotacji jest uogólnieniem teorii konotacji Milli, a sam Ajdukiewicz, oprócz terminu „kodenotacja”, używa w różnych swoich pracach w tym samym znaczeniu terminu „konotacja”. O ile jednak Mill rozważał znaczenie nazw (prosty i złożony) jako wyrażen współznaczących pewne cechy przysługujące przedmiotom podpadającym pod ich zakresy, to Ajdukiewicz rozszerza pojęcie konotacji do wyrażen, które niekoniecznie muszą być nazwami prostymi (ewentualnie nazwami złożonymi z co najmniej dwóch nazw i połączonymi ze sobą znakiem koniunkcji), np. do zdań oraz do takich nazw złożonych, dla których wyznaczenie konotacji w koncepcji Milla było niemożliwe, mianowicie do nazw, które konotują więcej niż jedną cechę, a więc są nazwami złożonymi z co najmniej dwóch nazw połączonych spójnikiem, a ich połączenie nie musi być dokonane przy użyciu spójnika koniunkcji. Zdając sprawę z różnicy zachodzącej między denotacją a znaczeniem wyrażenia, Ajdukiewicz uogólnił najpierw pojęcie denotacji do takiego, które obejmuje zarówno imiona własne, zdania, jak i funktory⁷. Denotacja imienia własnego to przedmiot, który ono nazywa. Przez denotację zdania rozumiał Ajdukiewicz jego wartość logiczną, a przez denotację funktora - relację zachodzącą między denotacjami jego argumentów i denotacją całego wyrażenia utworzonego przez ów funktor wraz ze swoimi argumentami. Do zdefiniowania pojęcia konotacji (kodenotacji) Ajdukiewicz wykorzystał pojęcie pozycji składniowej wyrażenia składowego w obrębie jakiegoś wyrażenia złożonego. Wykorzystuje tu, skonstruowany przez siebie, język fleksyjny. O pozycji składniowej słów, bez względu na ich szyk w zdaniu, informują końcówki fleksyjne zapisywane w postaci liczbowej. Pomiędzy słowami a ostatecznymi pozycjami składniowymi w pewnym wyrażeniu *W* zachodzi jedno-jednoznaczne przyporządkowanie słów owym pozycjom składniowym. Jedno-jednoznaczne przyporządkowanie zachodzi również między słowami składającymi się na wyrażenie *W* a ich denotacjami. Istnieje zatem jedno-jednoznaczne przyporządkowanie między syntaktycznymi pozycjami słów składowych wyrażenia *W* a denotacjami tych słów. Funkcję tę przyjmuje Ajdukiewicz za konotację (kodenotację) wyrażenia *W*⁸. Przykładowo, konotacją (kodenotacją) nazwy „czerwony i okrągły” jest [1, 1 - okrągły; 1, 0 - i; 1, 2 - czerwony], konotacją (kodenotacją) zdania „Petrus amat Johannes” będzie [1, 1 - Johannes; 1, 0 - amat; 1, 2 - Petrus]. W drugim przykładzie zachodzi przyporządkowanie między pozycjami syntaktycznymi a przedmiotami, o których one

⁷ Tenże: *Proposition as the Connotation of Sentence*, wyd. cyt., s. 89.

⁸ Tamże, s. 121.

mówią. Owo przyporządkowanie jest tym, co stwierdza się za pomocą tego zdania, czyli sądem (znaczeniem zdania)⁹.

Spośród zagadnień pragmatycznych Ajdukiewicz zajmował się bodaj przede wszystkim zagadnieniami uznawania i asercji zdań. Uznać zdanie to tyle samo, co mieć pozytywne przekonanie o jego prawdziwości. Szerszym pojęciem jest pojęcie asercji, która może mieć charakter pozytywny bądź negatywny, to znaczy, że ma polegać na przyjęciu bądź odrzuceniu jakiegoś zdania. Według Ajdukiewicza, nie można sprowadzić asercji zdania do jego uznania, poprzez postawienie równoważności między odrzuceniem zdania Z i uznaniem negacji zdania Z. Różnica polega na tym, że odrzucenie dotyczy innego przedmiotu niż uznawanie, w pierwszym wypadku bowiem, względem zdania Z osoba X zajmuje pozytywną postawę asertywną, natomiast w drugim wypadku osoba X zajmuje pozytywną postawę asertywną względem negacji zdania Z, a więc wobec innego zdania niż zdanie Z¹⁰.

Ajdukiewicz proponował przyjęcie behawiorystycznego sensu asercji. Według niego, asercja jakiegoś zdania polega na gotowości podjęcia działania w oparciu o to zdanie. Działanie może przynieść stratę lub zysk, w zależności od tego, czy jest ono prawdziwe czy fałszywe. Im większa będzie strata, na którą podejmujący działanie się naraża w przypadku, gdy twierdzenie będzie fałszywe i im mniejszy będzie zysk w przypadku oparcia działania na twierdzeniu prawdziwym, tym silniejszy musi być stopień uznania tego twierdzenia. Tak rozumiana asercja jest właśnie ową gotowością do podjęcia decyzji pewnego działania¹¹.

Twórczy wkład Ajdukiewicza do nauki na polu semiotyki logicznej wykracza poza tradycyjnie zaliczane do niej zagadnienia. Istotnym jego osiągnięciem jest logika pytań, która posiada wszechstronne zastosowanie w nauce, czy szerzej, w systemie wiedzy ludzkiej. Ajdukiewicz podzielił pytania na dwa zasadnicze typy: pytania rozstrzygnięcia oraz pytania dopełnienia. Pytania rozstrzygnięcia to takie zdania, które są zbudowane z partykuły pytajnej „czy”, całego zdania oznajmującego oraz znaku pytajnego. Przykładem takiego zdania jest zdanie „Czy Kolumb odkrył Amerykę?”. Zdania pytajne tego rodzaju mogą posiadać tylko dwie odpowiedzi, przeczącą i twierdzącą. Pytania dopełnienia to takie zdania, które składają się z partykuły pytajnej „jak”, „dlaczego”, „kto”, „kiedy” i innych (oprócz „czy”), części zdania oznajmującego oraz ze znaku zapytania. Ten, kto zadaje pytanie uświadamia sobie, że odpowiedź jest do pewnego stopnia określona i przybierze postać funkcji zdaniowej, nazywanej przez Ajdukiewicza *da-*

⁹

Tamże: s. 124.

¹⁰ Tenże: *Język i znaczenie*, w: *Język i poznanie*, wyd. cyt., s. 148.

¹¹ Tenże: *Zagadnienie uzasadniania*. W: dz. cyt., s. 383.

tum quaestionis (daną pytania), która zawiera niewiadomą pytania oraz część zdania oznajmującego. Pytanie „Kto odkrył Amerykę?” wyznacza *datum quaestionis* o postaci „X odkrył Amerykę”, gdzie X jest niewiadomą pytania. Po podstawieniu za X jakiegokolwiek nazwy jednostkowej człowieka, otrzymujemy odpowiedź właściwą. Partykuła określa zakres niewiadomej pytania oraz jej miejsce w *datum quaestionis*. Aby jednak pytanie zostało postawione w sposób właściwy, musi ono posiadać pozytywne i negatywne założenia, to znaczy, że osoba pytająca musi być przekonana, że istnieje co najmniej jedna odpowiedź prawdziwa oraz co najmniej jedna odpowiedź fałszywa na to pytanie. Ajdukiewicz dostrzegał olbrzymią doniosłość pytań w systemie wiedzy ludzkiej, zarówno w ich funkcjach poznawczych jak i funkcjach dydaktycznych. Z jednej bowiem strony, każdy problem jest pytaniem postawionym na serio, które zadaje osoba pytająca w celu uzyskania określonej informacji, z drugiej zaś strony, pytania zadawane nie na serio, a więc takie, na które osoba pytająca zna odpowiedź, są powszechnie stosowane w nauczaniu. Oprócz tego, pytania mogą w różnych okolicznościach spełniać rolę nośników informacji, jak w przypadku pytań sugestywnych, podchwytliwych czy dydaktycznych pytań naprowadzających.

Całą semiotykę traktował Ajdukiewicz jako przedmiot usługowy, który „przygotowuje aparat pojęciowy i terminologiczny niezbędny dla zdania sprawy z różnego rodzaju uchybień przeciw postulatowi rzeczowości, jednoznaczności i ścisłości wyrażania się, dokonuje systematycznego przeglądu tych uchybień, a wreszcie wskazuje środki zaradcze przeciw nim”¹².

2. Teoria poznania. W teorii poznania wykorzystane zostały osiągnięcia z zakresu semiotyki, a sformułowaną przez siebie teorię nazwał Ajdukiewicz semantyczną teorią poznania. Jej zasady określił przede wszystkim w artykule *Problemat transcendentalnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*. Koncepcja ta opiera się na podobieństwie zachodzącym między metalogiką i pewnym typem teorii poznania. Przedmiotem teorii poznania jest poznanie, które można rozumieć na dwa sposoby: jako czynności umysłowe oraz jako ich rezultat. Do pierwszych należą psychiczne procesy sądzenia, wyobrażenia, rozumowania, pojęciowania itp., do drugich natomiast sądy w sensie logicznym. Teoria poznania może więc być nauką dotyczącą poznania w sensie psychologicznym lub nauką o poznaniu w sensie logicznym. W tym drugim wypadku twierdzenia teorii poznania dotyczą wyrażen pewnego języka, który je wyposaża w określone znaczenia. Jeżeli ktoś posługuje się wyrażeniami języka zgodnie ze znaczeniami, które im w nim przysługują, to istnieją w tym języku takie wyrażenia, których przyjęcie świadczyłoby o naruszeniu właściwych im znaczeń. Zdaniem Aj-

¹² K. Ajdukiewicz: *Logika pragmatyczna*. Warszawa 1975, s. 15.

dukiewicza, jeżeli w języku zostaną ustalone znaczenia wyrażań, to zarazem zostaną ustalone pewne związki pomiędzy zdaniem, to znaczy takie, że przyjmowanie jednych zdań przy jednoczesnym odrzucaniu innych stanowi naruszenie znaczenia tych pierwszych. Relacje pomiędzy znaczeniami nie są niczym innym jak tylko związkami bezpośredniego wynikania. Według Ajdukiewicza, „[...] powiedzieć, że z klasy zdań *A* wynika w języku *J* bezpośrednio zdanie *B*, to tyle właśnie, co stwierdzić, że odrzucanie zdania *B* przy równoczesnym uznawaniu klasy *A* stanowi pogwałcenie znaczenia, jakie te zdania w języku *J* posiadają. Wobec tego [...] ustalenie znaczeń pewnego języka pociąga za sobą ustalenie związków bezpośredniego wynikania”¹³. O takim dobrze określonym języku można mówić przede wszystkim w naukach, nie będzie natomiast takim językiem, język potoczny. Siłą rzeczy Ajdukiewiczowska teoria poznania jest w głównej mierze teorią poznania naukowego. Nie znaczy to jednak, że nie można przy jej pomocy rozwiązywać innych problemów, jak np. pewne problemy filozoficzne.

Wspomniane podobieństwo zachodzące między metalogiką a teorią poznania będzie więc następujące. Metalogika to teoria systemów dedukcyjnych. Systemy te charakteryzują się dwiema zasadniczymi własnościami, mianowicie, posiadają reguły pozwalające ustalić słownik systemu oraz reguły określające związki bezpośredniego wynikania. Takie też właściwości posiada poznanie w sensie logicznym, tzn., wyraża swoje rezultaty w języku, który zawiera wyrażenia o ustalonym znaczeniu oraz ustala reguły bezpośredniego wynikania pomiędzy nimi. Według Ajdukiewicza, nie ma przeszkód po temu, aby taki język traktować jako język dedukcyjny. Jeżeli tylko bada się poznanie wyrażone w języku, którego znaczenia wyrażań są ustalone, wówczas do analizy poznania teoria poznania może wykorzystywać wyniki badań metalogiki¹⁴. W badaniach teoriopoznawczych stosował Ajdukiewicz rozmaite pojęcia semantyczne, jak pojęcie prawdy czy pojęcie oznaczania, które umożliwiają wykroczenie poza analizę relacji składniowych i rozpatrywanie związków zachodzącymi między wyrażeniami mowy a tym, o czym one mówią.

Semantyczna teoria poznania ściśle była związana z wyznawanymi poglądami Ajdukiewicza na temat języka¹⁵. I tak, w okresie wyznawania poglądu epistemologicznego zwanego skrajnym konwencjonalizmem twierdził, że poglądy na świat zależą przede wszystkim od przyjmowanej aparatury językowej. Żadne sądy nie są jednoznacznie wyznaczone przez dane

¹³ Tenże: *Problemat transcendentalnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*. W: *Język i poznanie*, t. 1, wyd. cyt., s. 269.

¹⁴ Tenże: *Epistemologia i semiotyka*. W: *Język i poznanie*, t. 2, wyd. cyt., s. 107-108.

¹⁵ J. Vetulani: *Epistemologiczne poglądy Kazimierza Ajdukiewicza*. „Ruch Filozoficzny” 24(1965), s. 13.

doświadczenia, dopiero na gruncie określonej i akceptowanej aparatury pojęciowej dane doświadczenia zmuszają nas do ich uznania lub odrzucenia. W późniejszym czasie został zwolennikiem koncepcji, najpierw umiarkowanie empirystycznej uznając twierdzenia oparte na podstawie dyrektyw empirycznych za logicznie uzasadnione, traktując je jako rodzaj dyrektyw aksjomatycznych. W końcu skierował się do skrajnego empiryzmu i twierdził, że w sposób empiryczny można traktować również nauki aprioryczne. Porzucił wtedy ostatecznie wspomnianą wcześniej koncepcję dyrektyw znaczeniowych.

Na drodze semantycznej teorii poznania podejmował się Ajdukiewicz rozwiązywania rozmaitych zagadnień. Opierając się na twierdzeniu Gödla o niezupełności systemu arytmetyki, krytykował stanowisko transcendentnego idealizmu w wydaniu niemieckiego filozofa Rickerta, mówiące o tym, że zbiór wszystkich sądów podyktowanych przez normy transcendentalne wyczerpuje ogół prawd. Jednak jeżeli system arytmetyki posługuje się językiem niezupełnym, czyli takim, w którym występuje co najmniej jedno zdanie prawdziwe nie będące tezą systemu, i jeżeli język nauk przyrodniczych zawiera w sobie język arytmetyki, to system języka Rickerta jest niezupełny, ponieważ zawiera on język nauk przyrodniczych. Nie jest zatem tak, ażeby normy transcendentalne były źródłem wszystkich prawd.

Innym zagadnieniem postawionym przez Ajdukiewicza było to, czy wyprowadzanie wniosków metafizycznych z badań nad poznaniem jest dopuszczalne. Czy można mówić o sposobach istnienia rzeczy opierając się na wynikach badań dotyczących poznania? Występował tu przeciw zasadności tezy idealizmu, która sprowadzała rzeczywistość do przedmiotów umysłu. Korzystając z podobieństwa zachodzącego między teorią poznania a metalogiką, czy szerzej, teorią poznania a logiką języka, przekłada doktrynę idealistyczną na język semiotyki. Według semantycznej parafrazy Ajdukiewicza, idealizm, wyprowadzając twierdzenia o rzeczywistości z badań nad poznaniem, redukuje wypowiedzi o rzeczywistości pozajęzykowej do zdań o języku. Idealiści, używając jedynie języka syntaksy nie zawierającego języka przedmiotowego, przyjmują koherencyjną definicję zdania prawdziwego jako zdania zgodnego z kryteriami. Takie postawienie sprawy powoduje, że przejście od języka do świata faktów jest nieuprawnione. Aby móc mówić o rzeczywistości pozajęzykowej, trzeba operować językiem semantyki, którego częścią będzie język przedmiotowy. Pojęcia semantyczne natomiast zbudować można tylko wówczas, kiedy zostanie założone, że w języku istnieją wyrażenia odnoszące się do rzeczywistości pozajęzykowej. Przyjmując koherencyjną definicję zdania prawdziwego mówiącą, że zdanie *Z* jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy *Z* spełnia kryterium prawdy, idealiści tworzą język *quasi* przedmiotowy, a sama ta równowa-

żność jest jawnie fałszywa, bowiem w każdym dostatecznie bogatym języku znajdują się zdania wedle tego kryterium nierozstrzygalne. W takim wypadku ani samo zdanie, ani jego negacja nie spełniają kryterium prawdy. Jednocześnie jednak zasada wyłączonego środka mówi, że z dwóch zdań sprzecznych jedno zawsze jest prawdziwe. Zdanie Z zatem nie będzie prawdziwe (gdyż nie jest rozstrzygalne w oparciu o określone kryteria) i zarazem będzie prawdziwe (na mocy przyjmowanej zasady wyłączonego środka)¹⁶. Ostatecznie osiągnięcia w zakresie epistemologii przyczyniły się do zdecydowanego przeciwstawienia się Ajdukiewicza wszelkim formom idealizmu i do stanowczego opowiedzenia się za stanowiskiem realistycznym¹⁷.

Jak sam Ajdukiewicz przyznawał, tego rodzaju teoria poznania pozwala na rozwiązywanie niektórych klasycznych zagadnień filozoficznych w sposób nieoczekiwanie prosty dzięki zastosowaniu precyzyjnego aparatu pojęciowego. Nie znaczy to jednak, że obejmuje ona swym zakresem wszystkie zagadnienia epistemologiczne. Jej stosowanie nie daje rezultatów przy rozwiązywaniu problemów sformułowanych w języku zawierającym funktory intensjonalne, czy choćby nie jest właściwym sposobem badania psychicznych procesów poznawczych, jak procesy pojęciowania, sądzenia i inne.

3. Metodologia nauk. Pośród rozległych zainteresowań logiczno-filozoficznych, szczególne miejsce w biografii naukowej Ajdukiewicza zajmuje metodologia nauk. Zaproponował on i określił program uprawiania metodologii w sposób pragmatyczny, w odróżnieniu od jej apragmatycznego sposobu uprawiania.

Metodologia jest nauką o nauce. Samą naukę, która jest przedmiotem badań metodologa, według Ajdukiewicza, można pojmować na dwa sposoby: jako rzemiosło uczonych, a więc jako czynności naukotwórcze, oraz jako rezultat tych czynności, czyli system twierdzeń. Metodologia przyjmująca za obiekt swoich dociekań system twierdzeń, zajmująca się badaniem związków między nimi, jest metodologią apragmatyczną, którą można również nazywać metalogiką lub metamatematyką. Metodologia pragmatyczna, której program sformułował Ajdukiewicz, ma za swój przedmiot naukę w sensie dynamicznym, a więc owe operacje, których rezultatem jest nauka jako system twierdzeń. Określił on zadania, które ma realizować tak rozumiana metodologia. Ma ona (1) wyróżniać rodzaje czynności naukotwórczych, poddawać je analizie oraz wyraźnie definiować, na czym owe zabiegi polegają, (2) opisywać procedurę postępowania naukowego,

¹⁶ K. Ajdukiewicz: *Epistemologia i semiotyka*, wyd. cyt., s. 115.

¹⁷ Tenże: *Zagadnienia i kierunki filozofii*. Warszawa 1983, s. 130.

(3) określić zadania, do których specjaliści rozmaitych nauk w swoim postępowaniu, świadomie lub nieświadomie, zmierzają¹⁸.

Ajdukiewiczowska propozycja uprawiania metodologu miała na celu stworzenie takiego aparatu, który umożliwiłby wyjaśnienie posługiwania się zarówno zawodnymi jak i niezawodnymi sposobami wnioskowania. Metodologia apragmatyczna nie tłumaczy ostatecznie ani metod, którymi posługują się uczeni przy budowaniu systemów dedukcyjnych, ani metod nauk posługujących się zawodnymi sposobami wnioskowania. Nie odpowiada, na przykład, na pytanie, dlaczego dany system (np. dedukcyjny) jest tak a tak zbudowany, dlaczego w taki a nie w inny sposób zostały sformułowane aksjomaty systemu, dlaczego wyprowadza się z jednych zdań inne używając wnioskowania dedukcyjnego, dlaczego reguły wnioskowania dedukcyjnego są właśnie takie, a nie inne itd. Metodologia apragmatyczna zupełnie abstrahuje od udziału człowieka w konstruowaniu tych systemów. Rozpatruje zbiory zdań składających się na dany system, czyli aksjomaty oraz twierdzenia pochodne (konsekwencje). Głównym przedmiotem swoich dociekań czyni metodologia apragmatyczna systemy dedukcyjne, a więc logikę i matematykę. Tak pojęta jest również często nazywana metalogiką lub metamatematyką. Budując system dedukcyjny, określa się, jakie zdania doń przynależą. W tym celu należy wskazać aksjomaty oraz reguły dowodzenia wiodące od jednych zdań będących tezami systemu do jakiegoś nowego zdania będącego również tezą tego systemu. Mając tak zdeterminowany język, metodologia apragmatyczna bada takie własności systemów dedukcyjnych jak ich niesprzeczność, niezależność aksjomatów, zupełność itd. Reguły uznawania zdań systemu formułuje się zawsze w metasystemie. Aby jednak wyjaśnić reguły owego metasystemu, należy znowu odwołać się do języka o stopień wyższego itd. Ustalenie ściśle formalnych i ostatecznych kryteriów budowy systemów dedukcyjnych będzie w takim wypadku rzeczą niemożliwą. W tym celu jednak przydatna staje się metodologia pragmatyczna. Centralnym jej pojęciem jest pojęcie uzasadniania zdań uznawanych. Ma ono charakter normatywny i wartościujący. Zdanie jest uzasadnione wówczas, kiedy jest usprawiedliwione przez procedurę skuteczną z punktu widzenia wyznaczonego celu. Tak więc systemy dedukcyjne, ale i wszystkie inne nauki, można uzasadnić (wytłumaczyć) rozpruwając je z punktu widzenia celów, które mają realizować. Procedura czyniąca zadość wytyczonemu celowi, zdaniem Ajdukiewicza, zasługuje na pozytywną ocenę, na niej zaś można oprzeć normę o stosowaniu owej procedury¹⁹. Jest to metodologia rozumiejąca, czyli taka, na gruncie której metodolog, dokładnie

¹⁸ Tenże: *Logika pragmatyczna*, wyd. cyt., s. 175.

¹⁹ Tenże: *Systemy aksjomatyczne z metodologicznego punktu widzenia*, tłum. H. Mortimer. W: *Język i poznanie*, t. 2, wyd. cyt., s. 334.

obserwując i analizując praktykę naukową, chce zrozumieć, dlaczego jedne zabiegi naukotwórcze są trafne, a inne błędne.

Ajdukiewicz w żadnym razie nie deprecjonuje przy tym metodologii apragmatycznej, przeciwnie, uważa obie odmiany metodologii - pragmatyczną i apragmatyczną - za komplementarne. Posiada zresztą znaczne osiągnięcia na polu tej ostatniej. Jak sam stwierdził w przedmowie do pierwszego tomu dzieła *Język i poznanie*, praca *O pojęciu dowodu* była pierwszą rozprawą na gruncie polskim z zakresu metodologii nauk dedukcyjnych, w której zostały wykorzystane osiągnięcia logiki matematycznej. Napisał, że „zapożyczkowuje ona - przynajmniej u nas - strukturalną metodę definiowania pojęć metodologicznych (jak np. pojęcia dowodu lub pojęcia wynikania), która później odegrała istotną rolę we wspaniałym rozwoju nauki o systemach dedukcyjnych, zwanej później metamatematyką”²⁰. I tak, zdefiniował w tej pracy pojęcie twierdzenia logicznego, pojęcie dowodu oraz pojęcie wynikania. Rezultaty zawarte w tej pracy dały, zdaniem Borkowskiego, impuls i podstawę do sformułowania współczesnego twierdzenia o dedukcji²¹.

Zgodnie z zakreślonym programem metodologii pragmatycznej, Ajdukiewicz wyróżnił i bardzo szczegółowo opisał rozmaite procedury dochodzenia do twierdzeń. Najogólniej podzielił je na procedury występujące we wszystkich naukach, ale mogące pełnić w nich odmienne funkcje (zajmuje się nimi metodologia ogólna), oraz procedury, którymi posługują się uczeni danej specjalności (są one przedmiotem badań metodologii szczegółowych). Główne zagadnienia wchodzące w skład metodologii ogólnej to sposoby wnioskowania, definicje czy klasyfikacje. Metodologie szczegółowe zajmują się natomiast sposobami dokonywania pomiarów, obserwacji, eksperymentów, budowania i sprawdzania hipotez oraz wieloma innymi. Samym sposobom wnioskowania poświęcił Ajdukiewicz wiele miejsca poddając analizie takie schematy jak schematy dedukcyjne, schematy wnioskowania indukcyjnego (indukcję zupełną, niezupełną, eliminacyjną, matematyczną), redukcyjnego oraz schematy wnioskowania przez analogię.

Sformułowany program zadań metodologii pozwolił Ajdukiewiczowi podjąć próbę uzasadnienia zawodnych sposobów wnioskowania. Dostrzegł on, że logika indukcji nie może być samą tylko teorią prawdopodobieństwa. Trzeba, jego zdaniem, w oparciu o daną teorię wykazać racjonalność dyrektyw postępowania indukcyjnego. W tym celu należy dokonać analizy pojęcia racjonalności dyrektywy indukcyjnej. Analizę tę przeprowadził Ajdukiewicz z pragmatycznego punktu widzenia. Wnioskowanie zawodne, a więc również wnioskowanie indukcyjne, będzie racjonalne wtedy, gdy w oparciu

²⁰ Tenże: przedmowa do pierwszego tomu dzieła *Język i poznanie*, wyd. cyt., s. V.

²¹ L. Borkowski: *Kazimierz Ajdukiewicz*, „*Studia Logica*”, 16 (1965), s. 12.

o nie częściej dojdzie się do prawdy niż do fałszu. Aby zapewnić dodatni bilans zysków i strat działań opartych na wnioskach zawodnych schematów wnioskowania, stopień uznania wniosku musi być mniejszy lub równy stopniowi niezawodności metody wnioskowania, przy użyciu której z prawdziwych przesłanek dochodzi się do uznania wniosku. Stopień niezawodności metody jest zaś prawdopodobieństwem częstościowym wyprowadzenia prawdziwego wniosku z prawdziwych przesłanek, obliczonym na podstawie wszystkich wniosków wyprowadzonych tą metodą z prawdziwych przesłanek. Pragmatyczne pojęcie racjonalności dyrektywy indukcyjnej wiąże ze sobą teorię prawdopodobieństwa częstościowego oraz racjonalność metod indukcyjnych, co umożliwia, zdaniem Ajdukiewicza, uprawianie teorii prawdopodobieństwa jako logiki indukcji²².

Innym nowatorskim osiągnięciem Ajdukiewicza była klasyfikacja rozumowań będąca wówczas polemiką ze stanowiskami Łukasiewicza i Czeżowskiego. Ajdukiewicz proponował szersze od nich pojęcie rozumowania oraz klasyfikację rozumowań, która będzie zawierała nie tylko takie operacje jak wnioskowanie, dowodzenie, sprawdzanie i tłumaczenie, ale także procesy umysłowe, przy użyciu których mogą być rozwiązywane rozmaite problemy naukowe oraz zwykłe problemy dnia codziennego. Rozumowaniem, według niego, należy nazywać wszelkie procesy inferencji lub procesy wyprowadzania jednych zdań z innych, które nie są kierowane określonym zadaniem, oraz procesy rozwiązywania świadomie stawianych zadań i zagadnień myślowych dokonywanych przy użyciu inferencji, lub wyprowadzania jednych zdań z innych. Ajdukiewicz chciał zachować zgodne z potocznymi intuicjami pojęcie rozumowania, czego nie uwzględniali, jego zdaniem, obaj wymienieni uczeni. Sprzeciwiał się proponowanemu przez nich pojmowaniu rozumowania również z powodu sposobu rozumienia pojęcia wnioskowania oraz funkcji, jakie pełnią wnioskowania w procesach rozumowania²³. Odrzucał on konsekwencje płynące z przyjmowanego przez nich podziału wnioskowań na dedukcyjne i redukcyjne, jako podziału wyczerpującego, który to podział wraz z definicją pojęcia wnioskowania prowadzi do wyeliminowania tradycyjnie zaliczanych do kategorii wnioskowania takich operacji jak indukcja eliminacyjna (o ile eliminacja nie jest zupełna), indukcja enumeracyjna niezupełna, sprawdzanie hipotez statystycznych czy wnioskowanie przez analogię.

Do podziału rozumowań wykorzystał Ajdukiewicz osiągnięcia z zakresu logiki pytań. Według niego, rozumowania należy podzielić na (1) rozumowania spontaniczne (które nie znajdują swojego miejsca w klasyfikacjach

²² K. Ajdukiewicz: *Zagadnienie racjonalności zawodnych sposobów wnioskowania*. W: *Język i poznanie*, wyd. cyt., s. 294.

²³ Na ten temat zob.: tenże: *Klasyfikacja rozumowań*. W: *Język i poznanie*, wyd. cyt., 218-219, 222.

Łukasiewicza i Czeżowskiego), i (2) rozumowania kierowane pewnym zadaniem. Rozumowania kierowane pewnym zadaniem, dzielił on dalej na: (a) rozumowania kierowane zadaniem wykazania, które to zadanie wyraża się w zdaniu „wykaż że p ”. Do tego typu rozumowań należy dowodzenie; (b) rozumowania kierowane pytaniem rozstrzygnięcia - „czy p ? ” - do których można zaliczyć sprawdzanie; (c) rozumowania kierowane pytaniem dopełnienia, na przykład, „dlaczego p ?” lub „dla jakich x , $f(x)$?”, do których można zaliczyć, na przykład, wyjaśnianie. Wnioskowanie może wystąpić w każdym z wymienionych typów rozumowań. Ponadto, Ajdukiewicz proponował podział wszystkich rozumowań na (1) rozumowania dedukcyjne, (2) rozumowania uprawdopodobniające, (3) rozumowania logicznie bezwartościowe²⁴. Klasyfikacja ta jest klasyfikacją krzyżową, której członów podziału są uzyskane w oparciu o dwie zasady: zasadę istnienia lub nieistnienia świadomych zadań lub problemów stawianych do rozwiązania (a w dalszej kolejności rodzaj wyznaczonych zadań lub problemów), oraz zasadę stopnia niezawodności procesów wnioskowania lub wyprowadzania. Krzyżowość tej klasyfikacji polega na tym, że każdy człon należący do pierwszej grupy może podpadać pod któreś z rozumowań wyróżnionych w drugiej grupie. Taka klasyfikacja rozumowań będzie mogła pomieścić w sobie więcej procesów rozumowania niż tylko dowodzenie, wyjaśnianie i sprawdzanie.

Do istotnych osiągnięć Ajdukiewicza na polu metodologii, należy także zaliczyć rezultaty badań w teorii definicji. Problematyka ta była obecna od samego początku jego działalności naukowej i pozostawała jednym z głównych tematów w trakcie całej twórczości. Pisał o definicjach przede wszystkim w *Głównych zasadach metodologii nauk i logiki formalnej*, oraz w artykułach *Die Definition*, *O definicji*, *Trzy pojęcia definicji*. Definicje stały się przedmiotem rozdziału V *Logiki pragmatycznej* oraz zostały omówione w *Zarysie logiki*.

Ajdukiewicz stał na stanowisku, że nie można podać ogólnego pojęcia definicji. Według niego, nie istnieje jakieś jedno rodzajowe jej pojęcie, lecz istnieją co najmniej trzy różne, wzajemnie się krzyżujące. Są to pojęcia definicji realnej, nominalnej oraz arbitralnej²⁵. Istotą definicji realnych jest to, że jednoznacznie charakteryzują jakiś przedmiot. Definicja nominalna natomiast musi spełniać warunek przekładalności polegający na tym, że każde wyrażenie będące wypowiedzią języka J zawierające wyraz definowany nie należący do J , można przełożyć na podstawie tez i reguł inferencyjnych na równoważne wyrażenie zbudowane z samych wyrazów języka J .

²⁴ Tamże: s. 224.

²⁵ Tenże: *Trzy pojęcia definicji*. W: *Język i poznanie*, wyd. cyt., s. 296-297.

Określenie to obejmuje definicje w stylizacji przedmiotowej oraz definicje w stylizacji językowej. Na definicje nominalne i realne nakłada się warunki niesprzeczności i jednoznacznej charakterystyki przedmiotów. Definicje arbitralne nie muszą spełniać drugiego z wymienionych warunków²⁶. Za ich pomocą, w sposób konwencjonalny ustala się znaczenia terminów, które mają być nazwami przedmiotów spełniających pewne zdania lub układy zdań. Innymi słowy, prawdziwość zdań jest gwarantowana na mocy konwencji terminologicznych poprzez ustalenie przedmiotów symbolizowanych przez pewne terminy. Ten typ definicji używany jest przede wszystkim w naukach formalnych, w systemach aksjomatycznych i sformalizowanych. Oprócz takiego ogólnego określenia pojęcia definicji, Ajdukiewicz szczegółowo omówił poszczególne odmiany definicji oraz błędy w definiowaniu. Można śmiało powiedzieć, iż prace Ajdukiewicza stworzyły zarys współczesnej teorii definicji²⁷.

Oprócz przedstawionych zagadnień metodologicznych Ajdukiewicz zajmował się takimi zagadnieniami jak podział logiczny, klasyfikacja nauk ze względu na rodzaj przyjmowanych ostatecznych przesłanek, błędami zachodzącymi w wypowiedziach, błędami wnioskowania, rodzajami praw naukowych, pojęciem wynikania, pojęciem implikacji materialnej i wieloma innymi ważnymi pojęciami metodologicznymi.

V. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY. Do grona uczniów Kazimierza Ajdukiewicza należy zaliczyć nie tylko tych uczonych, którzy byli jego bezpośrednimi podopiecznymi, lecz również i tych, którzy słuchali jego wykładów, uczestniczyli w prowadzonych przez niego seminariach, a jego poglądy wywarły niezatarty wpływ na sposób ich filozofowania. Wielu z nich kontynuowało badania w obszarach, które określił Ajdukiewicz, ale nade wszystko realizowali program filozofii naukowej, intersubiektywnie kontrolalnej i sprawdzalnej, posługującej się aparatem współczesnej logiki. Do uczniów i kontynuatorów tego wielkiego filozofa zaliczyć należy przede wszystkim Marię Kokoszyńską-Lutmanową, Henryka Mehlberga, Waltera Auerbacha, Romana Suszkę, Stanisława Surmę, Jerzego Giedymina, Witolda Pogorzelskiego, Zbigniewa Czerwińskiego, Jerzego Kmitę, Mariana Przełęckiego, Tadeusza Pawłowskiego, Tadeusza Batoga, Henryka Skolimowskiego, Halinę Mortimer, Klemensa Szaniawskiego, Jerzego Pelca, Stefana Swieżawskiego, Zygmunta Ziemińskiego, Ludwika Borkowskiego, Witolda Marciszewskiego, Adama Nowaczyka. Lista ta nie obejmuje oczywiście wszystkich, którzy byli współpracownikami, podopiecznymi lub kon-

²⁶ Tenże: *Logika pragmatyczna*, wyd. cyt., s. 81.

²⁷ L. Borkowski: dz. cyt., s. 17.

tynuatorami myśli Ajdukiewicza. Częste współczesne nawiązania do prac tego uczonego i twórcze podejmowanie wątków przezeń zainicjowanych, każe szukać kontynuatorów jego myśli także pośród współczesnych filozofów końca XX wieku, którzy nie znali go osobiście.

VI. UWAGI KOŃCOWE. Przedstawiona prezentacja poglądów jednego z najwybitniejszych polskich filozofów, należącego do czołówki uczonych w światowej logice filozoficznej, jest z konieczności niepełna. Zostały tu jedynie ramowo naszkicowane najważniejsze osiągnięcia Kazimierza Ajdukiewicza, na polu szeroko rozumianej logiki ogólnej. Był on umysłem niezwykle wnikliwym i wszechstronnym, któremu nieobce były również problemy ściśle naukowe oraz zagadnienia z zakresu takich dyscyplin filozoficznych jak historia filozofii czy etyka. Umysł krytyczny, nie tylko wobec innych, ale przede wszystkim wobec samego siebie. Przyjmował krytykę, choćby miało to zachwiać całą jego teorią, jak to było, na przykład, w wypadku dyrektywnej koncepcji znaczenia. Kiedy zaś myśl jego była interpretowana w sposób zafałszowany, drobiazgowo zbijał krok po kroku argumenty przeciwnika. Za przykład niech posłuży reakcja Ajdukiewicza na zarzuty sformułowane przez Tarskiego z jednej, a Schaffa z drugiej strony. Wierność prawdzie rozumianej klasycznie to cecha, która przebija się na kartach jego twórczości. Stawał w obronie wolności nauki i słowa w trudnym czasie ich zniewolenia. Sprzeciwiał się dowolności językowej, charakteryzował się wielką odpowiedzialnością za słowo, którą zawdzięczał swoim pedagogom. Świadom wagi tego problemu, nie pozostawał obojętny na sprawy dydaktyczne i pedagogiczne przez całe swoje życie. Postulował znajomość logiki przez nauczycieli i specjalistów rozmaitych dziedzin, w celu „wyrabiania zdolności do poprawnego wykonywania zabiegów poznawczych”²⁸ u swoich podopiecznych.

Kazimierz Ajdukiewicz był jednym z głównych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, którego dzieło - chociaż nie zdołał go dokończyć - oddziaływało i oddziałuje na całe polskie środowisko filozoficzne. Nie została doprowadzona do końca teoria kodenotacji, podobnie było z problematyką metodologiczną. Zmarł zanim ukończył jedną z najważniejszych prac w tej dziedzinie na polu literatury światowej, mianowicie *Logikę pragmatyczną*. Jak napisał Klemens Szaniawski: „O żadnym fragmencie tej książki nie można stanowczo orzec, iż otrzymał on postać definitywną”²⁹.

²⁸ K. Ajdukiewicz: *Logika pragmatyczna*, wyd. cyt., s. 13.

²⁹ K. Szaniawski: *Przedmowa do: K. Ajdukiewicz: Logika pragmatyczna*, wyd. cyt., s. 11.

Streszczenie

Kazimierz Ajdukiewicz (1890-1963) logik i filozof, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. Przedmiotem jego zainteresowania była przede wszystkim szeroko rozumiana logika. Główny swój wkład ma Ajdukiewicz w dziedzinie semiotyki, epistemologii i metodologii nauk. Na gruncie badań semiotycznych był twórcą gramatyki kategoryjnej i jej składniowego języka pozycyjnego, a w późniejszym czasie, języka czysto fleksyjnego. W semantyce, zaproponował dyrektywalną koncepcję znaczenia, od której odszedł na rzecz nowej koncepcji kodenotacji, wzorowanej na teorii konotacji Johna St. Milla. Na polu pragmatyki logicznej zajmował się zagadnieniami uznawania i asercji zdań. Jego teorie semiotyczne, w szczególności dyrektywalna teoria znaczenia, znalazły swoje zastosowanie w epistemologii. Poglądy epistemologiczne Ajdukiewicza kształtowały się przez całe jego życie. Początkowo był przedstawicielem skrajnego konwencjonalizmu, lecz później konsekwentnie się od niego oddalał w stronę empiryzmu. Od samego początku był realistą uznającym istnienie realnego świata i możliwość jego poznania, zwalczając jednocześnie wszelkiego typu idealizm. Szczególne osiągnięcia ma Ajdukiewicz na terenie metodologii. Zaproponował nowy sposób jej uprawiania, a koncepcja ta została nazwana przez niego metodologią pragmatyczną, której zadaniem było badanie metod występujących w naukach, w powiązaniu z celami, które te nauki mają realizować. Takie określenie metodologu dało możliwość uzasadnienia rozmaitych, także zawodnych, operacji naukotwórczych.

Summary

Kazimierz Ajdukiewicz (1890-1963) logician and philosopher was one of the most outstanding representative of Lvov-Warsaw school. A logic, in a broad sens, was a main object of his interests. His researches made a major contribution to a field of semiotics, epistemology and methodology of science. On the ground of semiotics researches he is creator of categorial grammar and its positional language and afterwards syntactical inflected language. In semantics he considered difference between denotation of phrases and their connotation. In pre-war period his scientific activity he proposed theory of meaning as a manner using of phrase from which he walks away towards a new conception which was generalized theory of connotation. Ajdukiewicz modeled its on connotation theory of John St. Mill. On a field of logical pragmatics he interested in problem of acception and assertion of sentences. Ajdukiewicz's semiotics theories were connected with his epistemology

opinions. Results of semiotical research find their application in epistemology. Ajdukiewicz' epistemology opinions were formed through all his life. At first he was a representant of radical conventionalism from which he gradually withdrew in direction to radical empiricism. From the beginning Ajdukiewicz was a realist, who accepted existence of real world and possibility of recognizing it, fighting every type of idealism. There was also a great contributor to the field of methodology. He initiated a new approach towards practicing it. This conception was called a pragmatological methodology. Its aim is to analyse methods used in sciences in connection with tasks appointed by this science by a man. Such determined methodology gave possibility justify various (even uncertain) operations applied in science.

PIOTR IWAŃSKI

PIOTR CHOJNACKI

I. DZIEŁA (książki, rozprawy, artykuły, wspomnienia, recenzje, sprawozdania): *Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus*. Freiburg, Schweiz-Padebom-Paris 1924; *Etyka Kanta i etyka socjalizmu*, tłum. Cz. Tarnogórski. Freiburg, Schweiz-Padebom-Paris 1924, obszerne fragmenty w: *Wybór pism*. Warszawa 1987, s. 230-321; *Los wychodźstwa polskiego we Francji*. „Ateneum Kapłańskie”, 19 (1927), s. 181-194; *P. Tochowicz, Joannis Duns Scott de cognitione doctrina*. „Ateneum Kapłańskie”, 20 (1927), s. 410-411; *O. Habert, le primat de l'intelligence dans l'histoire de la pensée*. „Ateneum Kapłańskie”, 20 (1927), s. 210-220; *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii*. Kielce 1928; *Jak było dawniej?* Kielce b. r. w.; *Najnowsze kierunki psychologiczne i ich wpływ na filozofię*. Kielce 1928; *Pojęcie duszy w świetle psychologii empirycznej*. Warszawa 1929; *Wolność woli na tle badań empirycznych*. Warszawa 1930; *O doniosłości niektórych funkcji psychicznych dla wychowania*. „Kwartalnik Pedagogiczny”, 3 (1931), nr 4, s. 328-332; także w: *Wybór pism*. Warszawa 1987, s. 109-112; *Sympatja i sugestia jako czynniki psychiczne życia społecznego*. „Ateneum Kapłańskie”, 28 (1931), s. 3-9; także w: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 160-167; *L'expansion de l'aristotélisme et l'idée directrice de la réforme thomiste de la philosophie chrétienne au XIII siècle*. „Collectanea Theologica”, 12 (1931), z. 4, s. 281-298; *Współczesne kierunki psychologii i ich wpływ na filozofię*. Kielce 1931; *Postulaty i logika budowy i rozbudowy filozofii tomistycznej*. Warszawa 1932; także w: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 195-229; *U źródeł reformy i u podstaw krytycyzmu filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Warszawa 1932; *Idea duszy w psychologii empirycznej*. Kraków 1933; *Z psychologii światopoglądu chrześcijańskiego*. Warszawa 1933; *Empirjo-psychiczne podstawy pojęcia duszy ludzkiej*. Kraków, b. r. w.; *Wychowanie i charakter, tresura i nawyki*. „Przegląd Katolicki”, 71 (1933), nr 39, s. 615-616; nr 40, s. 628-630; nr 42, s. 662-665; *Człowiek jako całość materialno-duchowa*. „Przegląd Katolicki”, 71 (1933), nr 50 i 51, s. 792-798; *Struktura psychiczna sądu i jego współczynniki uczuciowe*. Warszawa 1934; także w: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 66-87; *Czy istnieje filozofia specyficznie chrześcijańska?* Kraków 1934; także w: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 140-159; *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*. „Ateneum Kapłańskie”, 34 (1934), s. 350-368; *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*. Włocławek 1934.

Zadanie logiki współczesnej i filozofii pod względem struktury naukowej, w: *Pamiętnik Siódmego Zjazdu Związku Zakładów Teologicznych w Polsce*. Wilno 1934, s. 5-31; *Słów kilka w odpowiedzi*. „Ateneum Kapłańskie”, 34

(1934), s. 520-522; *Pozytywny wpływ chrystianizmu na filozofię*, w: *Christos Soter*, 1934; *Behawiorystyka, nauczanie i wychowanie*. Warszawa 1934; *Filozofia neoscholastyczna warunkiem zdrowej kultury*. „Przegląd Katolicki”, 72 (1934), nr 4, s. 51-52; *Rozwój czy zniekształcenie filozofii tomistycznej*. Włocławek 1935; *Psychiczne czynniki wiary i niewiary*, w: *Chryścianizm wobec wiary i ateizmu*, praca zbiorowa. Warszawa 1935, s. 45-62; *Psychologia niewiary i nawrócenia*, „Przegląd Powszechny”, 52 (1935), nr 2, s. 161-177; *Pospolity rozsądek, nauki i filozofia*. „Collectanea Theologica”, 16 (1935), z. 4, s. 637-662; także w: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 24-49.; *Możliwości uwspółcześnienia filozofii tomistycznej*. „Przegląd Filozoficzny”, 36 (1933), s. 199-224; *Jak prowadzić studia filozoficzne w sposób programowo i faktycznie neoscholastyczny*. „Ateneum Kapłańskie”, 38 (1936), s. 510-514; *No etyczna czy biologiczna koncepcja świadomości*. „Przegląd Filozoficzny”, 39 (1936), (Księga Pamiątkowa III Polskiego Zjazdu Filozoficznego), s. 513-514; *Rola logistyki w uściśleniu filozofii scholastycznej*. Kraków 1937; *La pensée comme l'activité motrice et intentionnelle*. Paris 1937; *Elementy filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa 1938; *I. R. Weinberg, an examination of logical positivism*. „Kwartalnik Filozoficzny”, 14 (1938), s. 61-64; *Z filozofii przyrody i psychologii*. Warszawa 1939; *Ogólna metodologia nauk*. Warszawa 1946; *Poradnictwo psychologiczne na usługach duszpasterstwa*. Poznań 1947; także w: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 113-123; *Nauka wyidealizowana i nauka faktyczna w epistemologii Arystotelesa*, Sprawozdanie Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział II, 1947, s. 17-29; *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*. Poznań 1947; *Filozofia i jej stosunek do innych nauk i do teologii*. Poznań 1947; *Wstęp do filozofii i zarys ontologii*. Warszawa 1947; *Spółczeństwo a osobowość jednostek*. „Ateneum Kapłańskie”, 46 (1947), s. 266-272; *Zadania filozofii wobec teologii i kultury ogólnonaukowej*. „Ateneum Kapłańskie”, 47 (1947), s. 203-207; *Filozofia egzystencjalna i nauki humanistyczne*. Sprawozdanie Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział II, 1948, s. 14-17; *Filozofia egzystencjalna a rzeczywistość surowa i humanistyczna*. „Polonia Sacra”, 1948, z. 3 i 4, s. 242-266; także w: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 334-357; *Światopogląd, charakter, wychowanie*. Warszawa 1948; *Teoria poznania i metodologia ogólna nauk*. Warszawa 1948; *Krytyka teorii poznania*. Warszaw 1949; *Ś. p. ks. dr Stanisław Kobylecki Profesor Uniwersytetu Warszawskiego*. „Collectanea Theologica”, 21 (1949), z. 1, s. 11-13; *Les suppositions nominalistiques dans la gnoséologie de l'empirisme logistique*. „Collectanea Theologica”, 21 (1949), z. 2-3, s. 193-198; *Józef Iwanicki, dedukcja naturalna i logistyczna*. „Collectanea Theologica”, 21 (1949), z. 4, s. 572-577; *Cielesne podobieństwa i psychiczne różnice między człekokształtnymi a człowiekiem*. „Roczniki Filozoficzne”, 2 (1949-1950), s. 25-46; *Wstęp do filozofii i zarys ontologii*. Opole 1949; *Wł. Tatar-*

kiewicz, *Historia filozofii*, t. II. „Ateneum Kapłańskie”, 50 (1949), s. 83-84; *Ewolucjonistyczne i relatywistyczne poglądy u podstaw współczesnej umysłowości*. „Ateneum Kapłańskie”, 51 (1949), s. 137-144.

Intelektualizm św. Tomasza z Akwinu i kultura religijna. „Ateneum Kapłańskie”, 52 (1950), s. 245-255; *Stawianie się, ruch, czas w główniejszych teoriach przyczynowości*. „Sprawozdania PAU”, t. 52 (1951), nr 3, s. 186-191; *Trois conceptions de la science*. „Collectanea Theologica”, 23 (1952), z. 1-2, s. 1-18; *O wychowaniu i charakterze*. „Znak”, 32 (1952), s. 97-116; także w: *Wybór pism*, dz. cyt., ss. 88-108; *Aksjomatyzacja i formalizowanie dedukcji i zastosowanie do ontologii*. „Collectanea Theologica”, 14 (1953), z. 1-4, s. 5-29. *Marzenie, myślenie, inteligencja*. „Collectanea Theologica”, 15 (1954), z. 1-2, s. 248-267; także w: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 50-65; *Zagadnienie prawa własności w filozofii społecznej św. Tomasza z Akwinu*. „Collectanea Theologica”, 26 (1955), z. 3, s. 537-567; także w: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 168-194; *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa 1955; *Krajowa Narada Psychologów*. „Collectanea Theologica”, 28 (1957), z. 1, s. 228-232; *Praktyka filozoficzna przedaugustyńska i augustyńska i krystalizowanie się idei filozofii chrześcijańskiej*. „Collectanea Theologica”, 28 (1957), z. 2, s. 428-443; *Z prac katedry psychologii teoretycznej i eksperymentalnej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK*. „Collectanea Theologica”, 28 (1957), z. 2, s. 486-498; *Filozofia nauki przyrodniczej w okresie Odrodzenia*. „Collectanea Theologica”, 28 (1957), z. 3-4, s. 562-575; *Les facteurs et les limites de la connaissance humaine d'après la critique d'Occam et de Nicolas d'Autrecourt*. „Collectanea Theologica”, 29 (1958), z. 1-4, s. 98-105; *Artur-Fridolin Utz, Sozialethik*. „Collectanea Theologica”, 29 (1958), z. 1-4, s. 269-270; *Verbeke G., Themistuis, Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote*. „Collectanea Theologica”, 29 (1958), z. 1-4, s. 270-271; *Sprawozdanie z Kongresu Międzynarodowego Filozofii Średniowiecznej odbytego w Lowanium-Brukseli*. „Collectanea Theologica”, 29 (1958), z. 1-4, s. 284-288; *Sprawozdanie z XII Kongresu Międzynarodowego Filozofii w Wenecji-Padwie w dn. 12-18 września 1958*. „Collectanea Theologica”, 29 (1958), z. 1-4, s. 288-292; *L'application du langage formalisée à la philosophie*. „Collectanea Theologica”, 31 (1960), z. 1-4, s. 5-14; *L'application du langage formalisée à la philosophie*, w: *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*. Venezia, 12-18 Settembre 1958, Firenze 1960, s. 61-67; *Oliver A. Jahnson, Rightness and Goodness*. „Collectanea Theologica”, 32 (1961), z. 1-4, s. 207-209; *Posiedzenie naukowe Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK dnia 21. 9. 1961*. „Collectanea Theologica”, 33 (1962), z. 1-4, s. 227-228; *Ralph M. Mc Inerny, The logic of analogy*. „Collectanea Theologica”, 33 (1962), z. 1-4, s. 211-214.

11 *Międzynarodowy Kongres Do Badań Filozofii Średniowiecznej w Kolonii w dniach 31 VIII 6 IX 1961*. „Collectanea Theologica”, 33 (1962),

z. 1-4, s. 224-227; *Posiedzenie naukowe Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK dnia 13 II 1962*. „Collectanea Theologica”, 33 (1962), z. 1-4, s. 232-235; *Dwie koncepcje epistemologiczne metafizyki u św. Tomasza z Akwinu i ich źródła*. „Collectanea Theologica”, 34 (1963), z. 1-4, s. 5-28; *Sprawozdania z posiedzeń naukowych Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK*. „Collectanea Theologica”, 34 (1963), z. 1-4, s. 210-221; *Wstęp do filozofii i zarys ontologii*, wyd. II. Warszawa 1963; *O stylu filozofii św. Tomasza z Akwinu*. „Studia Theologica Varsaviensia”, 2 (1964), nr 1-2, s. 521-533; *Metoda dialektyczna Arystotelesa jako droga do zasadniczych przesłanek filozofii i nauki*. „Studia Philosophiae Christianae”, 1 (1965), nr 2, s. 33-52; Śp. ks. Prof. Dr Bolesław Rosiński. „Studia Theologica Varsaviensia”, 3 (1965), nr 2, s. 609-610; *Przemówienie powitalne na zebraniu rozszerzonego Kolegium Redakcyjnego Kwartalnika «Collectanea Theologica»*. „Collectanea Theologica”, 36 (1966), s. 245-246; *Znaczenie historii nauki dla filozofii*. „Studia Philosophiae Christianae”, 3(1967), nr 2, s. 291-296; L. Geymonat, *Filozofia a filozofia nauki*. „Studia Philosophiae Christianae”, 3 (1967), nr 1, s. 275-279; *Geneza i uprawomocnienie pojęć właściwych filozofii według Husserla i według arystotelizmu*. „Studia Philosophiae Christianae” 3 (1967) nr 1, s. 5-19; także w: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 322-333; *Teoria poznania*. Warszawa 1969; *Realizm metodyczny Etienne Gilsona*. „Studia Philosophiae Christianae”, 5 (1969), nr 2, s. 199-202; *W Warszawie i w Kielcach*, w: *Uniwersytet Ziemi Zachodnich i Tajne Kursy Uniwersyteckie 1939-1945. Pokłosie wspomnień*, red. J. Wikarjak. Poznań 1972, s. 159-161.

II. OPRACOWANIA. J. Iwanicki: Ks. dr Piotr Chojnacki. *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*. „Collectanea Theologica”, 21 (1949), z. 1, s. 135-141; *Działalność naukowa Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK w latach 1954-1966*, oprac. T. Wojciechowski. Warszawa 1966; E. Morawiec: Ks. Prof. Piotr Chojnacki (Od Redakcji). „Studia Philosophiae Christianae”, nr 2, s. 5-16; M. Gogacz: *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918-1968)*. „Studia Philosophiae Christianae”, 5 (1969), nr 5, s. 49-77; Zmarł śp. ks. prof. dr Piotr Chojnacki. „Słowo Powszechne”, 1969, nr 78 (bez nazw. aut.); Pogrzeb śp. ks. prof. dra Piotra Chojnackiego. „Słowo Powszechne”, 1969, nr 80 (bez nazw. aut.); J. Chalcarz: Zgon ks. prof. dra Piotra Chojnackiego. „Collectanea Theologica”, 39 (1969), z. 4, s. 149-150; M. Szyszkowska: Ks. Prof. Dr Piotr Chojnacki. „Życie i Myśl”, 19 (1969), nr 5, s. 138-139; H. Waśkiewicz: Ks. Prof. Dr Piotr Chojnacki. „Zeszyty Naukowe KUL”, 14(1971), nr 1, s. 100-101; M. Szyszkowska: *Piotr Chojnacki - Filozof i Nauczyciel*. „Kierunki”, 1974, nr 14; M. Szyszkowska: *Piotr Chojnacki*. „Ruch Filozoficzny” 32 (1974), nr 2-3, s. 133-138; J. Chalcarz: *Specjalizacja logiki i gnozeologii*, w: *XX lat Akademii Teologii Katolickiej (Księga Pamiątkowa 1954-1974)*. Warszawa 1976, s. 309; A. Massalski: *Tajne kursy*

uniwersyteckie w Kielcach (1943-1945). *Stan i postulaty badań*. „Roczniki Komisji Nauk Pedagogicznych”, 28 (1982), s. 108; M. Szyszkowska: *O życiu i twórczości filozoficznej Piotra Chojnackiego*, w: P. Chojnacki: *Wybór pism*. Warszawa 1987, s. 5-32; M. Szyszkowska, Cz. Tarnogórski: *Publikacje Piotra Chojnackiego* (książki, rozprawy, artykuły, wspomnienia, recenzje, sprawozdania), w: P. Chojnacki: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 385-365; W. Kieruj, ks.: *Koncepcja filozofii chrześcijańskiej ks. Piotra Chojnackiego* (praca mgr napisana pod kier. ks. prof. I. Wciórki). Papieski Wydział Teologiczny, Poznań 1992; P. Iwański: *Aby wiatr nie rozwiał pamięci o filozofie*. „IKAR”, nr 10/38, (Październik 1966), s. 32-34; Materiały z sesji *Rozwój kultury teologicznej w rejonie Małopolskiego Szlaku Cystersów; od cystersów z Jędrzejowa do Księdza Profesora Piotra Chojnackiego*. Kielce 1977. (W tym szczególnie: M. Szyszkowska: *Tomizm ks. prof. Piotra Chojnackiego na tle innych nurtów filozoficznych*).

P. Iwański: *Relacje między naukami szczegółowymi a filozofią w ujęciu filozoficznej szkoły łowańskiej i lubelskiej* (Ks. prof. Piotr Chojnacki, a ojciec profesor Mieczysław Krąpiec); A. Massalski: *Ksiądz prof. Piotr Chojnacki i jego związki z Kielcami*; T. Chojnacki, S. Chojnacki: *Ksiądz prof. Piotr Chojnacki w kręgu tradycji rodzinnej*.) Materiały w posiadaniu Kieleckiego Towarzystwa Naukowego; P. Iwański: *Filozof z Kielecczyny* (z nadtytułem: *W trzydziestą rocznicę śmierci księdza prof. Piotra Chojnackiego*. „Głos Akademicki”. Pismo środowiskowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Jana Kochanowskiego w Kielcach, nr 18, kwiecień-maj 1999, s. 23; P. Iwański: *Ksiądz Piotra Chojnackiego koncepcja filozofii* (praca doktorska napisana na seminarium z metafizyki pod kier. ks. prof. dr hab. Andrzeja Maryniarczyka na Wydziale Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego). Busko-Lublin 1999/2000.

III. Życie. Piotr¹ Chojnacki urodził się 31-go stycznia 1897 r. w Będzinie² w ówczesnym województwie kieleckim (obecnie śląskie). Pochodził z rodziny szlacheckiej (herbu Trzaska) zubożałej po Powstaniu Styczniowym. Rodzicami jego byli Adam i Bronisława (z domu Kosztowniak), którzy mieli jeszcze córkę Leokadię i trzech synów: Stefana, Bronisława i Adama. Wykształcenie średnie zdobywał w Kielcach, gdzie zdał maturę w 1913 r.

¹ M. Szyszkowska we wstępie do *Wyboru pism* Piotra Chojnackiego (Warszawa 1987, s. 6) podaje jego dwa imiona: Piotr i Julian. Odpis skrócony aktu urodzenia wydany przez Urząd Stanu Cywilnego w Będzinie w dniu 26. VIII. 1997 r. (który otrzymałem na moją prośbę - P. I.), podaje tylko jedno imię: Piotr.

² M. Szyszkowska w informacji przywołanej wyżej podaje, iż w jednej z teczek z dokumentami znalazła informację, że P. Chojnacki urodził się w Mydlicach. Wspomniany (w poprzednim przypisie) odpis aktu urodzenia podaje jako miejsce urodzenia P. Chojnackiego: Będzin. Prof. Massalski w swoim wykładzie w czasie sesji naukowej w Kielcach 11. XII. 1997 r. zaleca nieufność wobec dokumentów wydawanych przez urzędy i dalsze badania w tej sprawie.

Następnie wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach; studiował tam w latach 1913-1917. Po ukończeniu Seminarium wyjechał do Fryburga Szwajcarskiego, gdzie studiował filozofię i przyrodoznawstwo. Tam też otrzymał wyższe święcenia duchowne w roku 1918. We Fryburgu napisał rozprawę doktorską pod tytułem *Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus*. Promotorem pracy doktorskiej ks. Piotra Chojnackiego był profesor o. M. P. de Munnynck O. P., wysoko w tym czasie ceniony przedstawiciel odradzającego się tomizmu. Na podstawie wyżej wymienionej pracy ks. P. Chojnacki otrzymał tytuł doktora filozofii. Stopień ten uzyskał w 1921 roku, a w 1926 roku w Uniwersytecie Warszawskim uzyskał jego nostryfikację. Po doktoracie we Fryburgu pojechał do Lowanium (od 1921 r.), gdzie zajmował się szczególnie psychologią eksperymentalną i naukami społecznymi. Studia te odbywał w Wyższej Szkole Nauk Społecznych i Politycznych, gdzie też w 1923 r. uzyskał licencjat nauk politycznych i społecznych. Następnie odbył jeszcze studia w Paryżu w latach 1923-1925 w Wyższym Instytucie Psychologii. Studia te ukończył w 1925 roku.

W czasie studiów lowańskich i paryskich pracował także nad pracą habilitacyjną. Pracę tę pt. *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii* przedstawił w maju 1926 r. w Uniwersytecie Warszawskim; po habilitacji (1927 r.) uzyskał w 1928 r. stopień docenta. Praca ta wskazuje już najważniejsze pola zainteresowań ks. P. Chojnackiego: problemy z zakresu psychologii, teorii poznania, metafizyki (ze szczególnym uwzględnieniem jej związków z naukami szczegółowymi). Wystarczy przejrzeć spis jego publikacji, aby się o tym przekonać. Także w późniejszym okresie dla celów naukowych podejmował krótkie wyprawy na Zachód. Przebywał w Cambridge (czerwiec-wrzesień 1936 r.) i w Wiedniu (czerwiec-wrzesień 1937 r.). Brał także udział w kongresach filozoficznych w Rzymie i Paryżu. Od roku akademickiego 1926/1927 pracował na Uniwersytecie Warszawskim na Wydziale Teologii Katolickiej w Sekcji Filozoficznej. W końcu lat dwudziestych i w pierwszej połowie lat trzydziestych - jak się wydaje - szczególnie intensywnie zajmował się zagadnieniami z zakresu psychologii oraz ich wpływem na kształt filozofii. Publikuje: *Najnowsze kierunki psychologiczne i ich wpływ na filozofię* (1928), *Pojęcie duszy w świetle psychologii empirycznej* (1929), *Wolność woli na tle badań empirycznych* (1930), *O doniosłości niektórych funkcji psychicznych dla wychowania* (1931), *Struktura psychiczna sądu i jego współczynniki uczuciowe* (1934). W początku lat trzydziestych zaczyna pisać na inny ważny dla niego temat: postaci współczesnego tomizmu. Ogłasza: *Postulaty i logika budowy i rozbudowy filozofii tomistycznej* (1932), *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej* (1934). Obszerniejsze prace ks. P. Chojnackiego na ten temat ukazują się już po wojnie. W połowie lat trzydziestych pisze prace traktujące o uwspółcze-

śnieniu tomizmu: *Zadania logiki współczesnej i filozofii pod względem struktury naukowej* (1934); *Możliwości uwspółcześnienia filozofii to mistycznej* (1936); *Rola logistyki w uściśleniu filozofii scholastycznej* (1937). Równolegle zajmuje się także pewnymi chrześcijańskimi uwikłaniami filozofii. Publikuje: *Czy istnieje filozofia specyficznie chrześcijańska* (1934); *Elementy filozofii chrześcijańskiej* (1938).

W roku 1937 ks. Piotr Chojnacki został mianowany profesorem nadzwyczajnym. W latach 1938-1939 był dziekanem Wydziału Teologii Katolickiej. Został także kierownikiem Katedry Filozofii Chrześcijańskiej, po przejściu na emeryturę swojego poprzednika na katedrze ks. prof. S. Kobyłeckiego.

W czasie okupacji organizował tajne szkolnictwo uniwersyteckie. W 1940 roku zorganizował Wydział Teologiczny (i był jego dziekanem), a w latach 1944-1945 był jednym z kierowników tajnych kompletów uniwersyteckich na terenie Kielc i województwa. A nie były to zajęcia jedynie symboliczne, jeżeli między rokiem 1940 a 1944 na Wydziale Teologicznym studiowało w sumie około stu osób, z których dziesięć uzyskało stopień magistra, a sześciu doktora³. Po Powstaniu Warszawskim mieszkał przez rok w Kielcach, gdzie wykładał historię filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym. Następnie wrócił na Wydział Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego. W 1947 roku został mianowany profesorem zwyczajnym. Od 1952 r. nawiązał współpracę z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, gdzie wykładał i prowadził seminaria do 1955 r. Warto zwrócić uwagę, że o. M. A. Krąpiec OP, czołowa postać tzw. lubelskiej szkoły filozoficznej i rektor KUL przez lat 11, pisał swoją pracę habilitacyjną właśnie pod kierunkiem ks. prof. Piotra Chojnackiego⁴.

W 1945 r. po utworzeniu Akademii Teologii Katolickiej ks. P. Chojnacki został dziekanem Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej oraz kierownikiem Katedry Logiki, Ogólnej Metodologii Nauk i Teorii Poznania. Funkcję dziekana sprawował do 1964 r. W okresie powojennym kontynuował wątki swych badań naukowych, o których mówiliśmy już wcześniej. Jednak pewne z nich jakby mniej zajmowały jego uwagę, a inne wybijały się wyraźniej. Więcej w tym okresie publikuje na tematy związane z metodologią nauk (*Teoria poznania i metodologia ogólna nauk* - 1948), teorią poznania (*Krytyka teorii poznania* - 1949; *Teoria poznania* - 1969) i metafizyką (*Wstęp do filozofii i zarys antologii* - 1947, 1949, 1963). Píše także obszerniejsze

³ Por.: E. Morawiec: *Ks. Prof. dr Piotr Chojnacki* (Od Redakcji). „*Studia Philosophiae Christianae*”, wyd. cyt, s. 10 [6].

⁴ Wyrażenie, iż ktoś miał promotora swojej pracy habilitacyjnej, może obecnie budzić zastrzeżenie, gdyż teraz pracę habilitacyjną píše się samodzielnie (bez promotora). Jednak w tamtych latach taki był tok postępowania przy pisaniu pracy habilitacyjnej. Óba te fakty: potrzeba posiadania promotora przy pisaniu pracy habilitacyjnej i pełnienie tej roli przez ks. P. Chojnackiego wobec o. M. A. Krąpca, znane mi są z osobistych wypowiedzi o. M. A. Krąpca w czasie seminarium doktorskiego.

prace na tematy, o których pisał już przed wojną: współczesnego kształtu tomizmu (*Filozofia tomistyczna i neotomistyczna* - 1947) i związków między chrześcijaństwem a filozofią (*Podstawy filozofii chrześcijańskiej* - 1955).

Ks. Piotr Chojnacki uczestniczył chętnie także w innych formach działalności naukowej o charakterze bardziej społecznym. Był współorganizatorem Polskiego Towarzystwa Teologicznego i przez pewien czas jego prezesem. Wchodził w skład komitetu redakcyjnego półrocznika „*Studia Philosophiae Christianae*”, a także kwartalnika „*Collectanea Theologica*”. Należał do innych licznych towarzystw naukowych: Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Komisji Historii Filozofii P. A. U., Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Pismem Sekretariatu Stanu z dnia 22. I. 1947 r. został mianowany prałatem domowym Jego Świątobliwości Piusa XII.

Warto chyba choćby przez moment zatrzymać się na jego cechach osobowościowych („pozafilozoficznych” jeżeli można by tak powiedzieć). Ci, którzy go osobiście znali, podkreślają, iż był osobowością bardzo wyrazistą. Oddziaływał także poza środowiskiem ściśle filozoficznym skupiał wokół siebie znaczne grono ludzi o różnych specjalnościach, tworząc w ten sposób swoiste środowisko naukowe⁵. Z relacji Marii Szyszkowskiej⁶ wiadomo, że był człowiekiem wrażliwym na sztuki piękne, a zwłaszcza na muzykę (był stałym bywalcem filharmonii). Tak postrzegała go również H. Waśkiewicz⁷. Umiał dostrzegać urodę życia. Tę jego cechę zawsze podkreślał o. M. A. Krąpiec w trakcie swojego seminarium doktorskiego. Zdaje się, iż w tej dziedzinie uznawał go za swego mistrza (wydaje się, że o. Krąpiec uznaje jeszcze tylko dwóch ludzi za swoich mistrzów: św. Tomasza z Akwinu w filozofii i Henryka Sienkiewicza w literaturze).

Od jesieni 1967 roku ks. P. Chojnacki przeszedł na emeryturę, ale nadal prowadził zleczone wykłady i seminaria. Jednak nie trwało to już długo. 30 marca 1969 roku zmarł nagle na zawał serca.

IV. POGLĄDY. Zanim przejdę do omówienia poglądów filozoficznych (pozytywnych!) ks. Piotra Chojnackiego, chciałbym wskazać jakie rozumienie filozofii kategoriycznie odrzucał. W ten sposób niejako „oczyszcimy przedpole” dalszych rozważań. W *Podstawach filozofii chrześcijańskiej* znajdujemy takie zdanie: „filozofia nie jest zatem jakimś swobodnym, luźnym

⁵ Por. relacje bratanków ks. P. Chojnackiego w czasie kieleckiej sesji (z 11. XII. 1997 r.): prof. dr hab. Tadeusz Chojnacki i prof. dr hab. Sławomir Chojnacki: *Ksiądz Prof. Piotr Chojnacki w kręgu tradycji rodzinnej*.

⁶ W czasie tej samej sesji kieleckiej.

⁷ „Zainteresowania ks. Prof. Dra Piotra Chojnackiego nie wyczerpywały się na zainteresowaniach naukowych; zawsze żywo i z dużym znawstwem interesował się muzyką, literaturą oraz... sportem” (H. Waśkiewicz, *Ks. Prof. Dr Piotr Chojnacki*, „Zeszyty Naukowe KUL”, wyd. cyt., s. 101).

mędrkowaniem”⁸. Z tego sformułowania widzimy już, jak wielkie obszary takiego rozumienia filozofii, jakie często spotykamy w życiu potocznym i w opracowaniach na temat historii filozofii, ks. Piotr Chojnacki wyłącza ze swego rozumienia filozofii. Gdzie indziej zaś pisze podobnie: „Filozofia ma być nie zbiorem opinii więcej lub mniej prawdopodobnych, a tym mniej ma być sofistyką”⁹. Nie może więc być uznany za filozofię jakiś zbiór opinii, może nawet bardzo ciekawych czy zgoła mądrych, ale tylko mniej lub więcej prawdopodobnych. Nie daje się także zaliczyć do filozofii w rozumieniu ks. P. Chojnackiego swoistej sofistyki, która raczej staje się narzędziem do uzyskania przewagi czy zwycięstwa w grze intelektualnej (a często za nią stojącej grze prawniczej, grze interesów, czy grze politycznej), gdzie chodzi nie tyle o znalezienie prawdy, co o pokonanie przeciwników.

Ks. Piotr Chojnacki jest też przeciwny pojmowaniu filozofii jako jakiejś praktycznej nauki życiowej (mądrości życiowej). Znaczący jego myśli i bliska uczennica stwierdza wprost: „Piotr Chojnacki wskazywał wielokrotnie, że filozofia nie zawiera wskazań praktycznych dotyczących postępowania w życiu”¹⁰. W różnych swoich publikacjach, kiedy snuje pewne rozważania o dziejach filozofii, wyraźnie wskazuje, że bardzo często tak właśnie była traktowana filozofia¹¹. W ten sposób pojmowali filozofię stoicy, neoplatonicy, czy wielu filozofów chrześcijańskich (np. św. Augustyn, Pascal i inni). W tej sytuacji nie może chyba dziwić, że w pismach ks. P. Chojnackiego nie ma właściwie rozważań na temat związków etyki z metafizyką. A może jest to uboczny skutek zajmowania się kantyzmem? Przeciwny jest też nasz filozof rozumieniu filozofii jako narzędzia w nauczaniu wiary. Mimo-cho- dem dodajmy jeszcze (dla jasności stanowiska, choć wydaje się to oczywiste), że według niego, nie jest też filozofia ani apologetyką, ani teologią¹³.

A. Pozytywne rozumienie filozofii. Czym więc filozofia jest w sensie pozytywnym? Z całą pewnością jest nauką (!) i ks. P. Chojnacki przywiązuje ogromną wagę do zachowania jej naukowego charakteru. Jak jednak rozumie

⁸ P. Chojnacki: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 17.

⁹ Tenże: *Postulaty i logika budowy i rozbudowy filozofii tomistycznej*, w: P. Chojnacki: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 222.

¹⁰ M. Szyszkowska: *O życiu i twórczości filozoficznej Piotra Chojnackiego*, dz. cyt., s. 18.

¹¹ Por.: P. Chojnacki: *Pospolity rozsądek, nauki i filozofia*, w: P. Chojnacki: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 36-37.

¹² „Pod nazwą filozofia tomistyczna rozumie się dość często filozofię znajdującą zastosowanie w teologii, jako organon służący do wykładania i systematyzacji danych wiary”. Z wcześniejszego tekstu wyraźnie wynika, że ks. P. Chojnacki nie godzi się na takie rozumienie filozofii (P. Chojnacki: *Postulaty i logika budowy i rozbudowy filozofii tomistycznej*, dz. cyt., s. 200).

¹³ „Przez filozofię chrześcijańską nie należy rozumieć apologetyki”. „A zatem filozofia chrześcijańska nie jest ani teologią, ani apologetyką - jest nauką osobną i autonomiczną” (P. Chojnacki: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 34-35).

naukę? Pisze: „Ideał, ku któremu każda nauka zdąża, to system organicznie powiązanych ze sobą zdań odtwarzających porządek rzeczywisty”¹⁴. Ten ideał nauki jest trudny do osiągnięcia (odnosi się to głównie do nauk humanistycznych), ale trzeba ku niemu zmierzać. Co jednak ma badać ta nauka-filozofia? Co ma być jej przedmiotem? I tu ks. P. Chojnacki daje odpowiedź nad wyraz jasną i taką, jakiej wszyscy mający jakieś wyobrażenie o dziejach filozofii spodziewać się raczej powinni: „Wszeczhrzeczywistość, czyli byt w najpełniejszym znaczeniu wyrazu stanowi przedmiot, o którym rozprawiamy w filozofii”¹⁵, bądź: „Filozofia ma traktować nie o jakimś wycinku rzeczywistości, lecz o całości”¹⁶. Wynika to wręcz z definicji filozofii gdyż „filozofię definiujemy jako naukę tłumaczącą wszelkie przedmioty”¹⁷. Tak określony jest tak zwany przedmiot materialny filozofii. I rzecz wydaje się jasna i wyraźna. Kiedy jednak „pogrzebiemy” nieco dokładniej przy zagadnieniu i w tekstach ks. P. Chojnackiego, ten klarowny obraz zaczyna się nieco mącić. Bo oto natykamy się na takie wypowiedzi naszego filozofa, z których zaczyna wynikać, iż filozofia przestaje być nauką pierwszego stopnia, a staje się metanauką. Już nie sama rzeczywistość jest przedmiotem filozofii, a tylko... pojęcia używane przez inne nauki¹⁸. Również odkrywamy, że to, co rzeczywiste, to nie to, co istnieje, ale to, co... niesprzeczne¹⁹. Nie ma tu jednak miejsca na rozwijanie tego wątku. Filozofia nie tylko ma się odnosić do całej rzeczywistości, ale i sama ma być w jakiś sposób całością poznania, wszak: „W filozofii chodzi o całość poznania”²⁰.

¹⁴ Tenże: *Postulaty i logika budowy i rozbudowy filozofii tomistycznej*, dz. cyt., s. 196.

¹⁵ Tenże: *Wstęp do filozofii i zarys ontologii*. Opole 1949, s. 15.

¹⁶ Tenże: *Czy istnieje filozofia specyficznie chrześcijańska?*, w: P. Chojnacki: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 153.

¹⁷ Tamże, s. 148.

¹⁸ „Filozofia ma właściwe sobie zadanie, gdyż bada sens i wartość pojęć podstawowych, używanych, stosowanych we wszystkich naukach; filozofia bada je, abstrahując od powszechnego zastosowania w obrębie tej lub innej nauki. W naukach szczegółowych mają obieg, są używane pewne pojęcia, których sens jest przyjęty z tego, co nazwalibyśmy pospolitym rozsądkiem, a więc sens bliżej nie sprecyzowany i wystarczający dla praktyki życiowej. W badaniach teoretycznych naukowych początkowo ufa się tym pojęciom i modyfikuje się je w miarę potrzeb teoretycznych, aż wreszcie w skutek nagromadzonych trudności przychodzi konieczność zrewidowania ich. Wtedy rozpoczyna się praca refleksyjna pod nazwą krytyki poznania, metodologii i analizy logicznej, która wychodzi poza ramy i granice nauki szczegółowej, choćby z tej racji, że zachodzi potrzeba porównania, jak w różnych naukach kształtuje się pojęcie np. przyczyny, typu, prawa, konieczności” (P. Chojnacki: *Pospolity rozsądek, nauki i filozofia*, dz. cyt., s. 48-49).

¹⁹ „Pojęcie przedmiotu rzeczywistego w ontologii arystotelesowsko-tomistycznej obejmuje nie tylko to, co istnieje fizycznie, lecz i to co może istnieć. Przedmiot tak pojęty nie implikuje istnienia, ani go też wyłącza. Zakres tego pojęcia jest najrozleglejszy, wymyka się z pod niego jedynie to, co sprzeczne” (P. Chojnacki: *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, dz. cyt., s. 151).

²⁰ P. Chojnacki: *Postulaty i logika budowy i rozbudowy filozofii tomistycznej*, dz. cyt., s. 227.

A jakby filozofia miała stać się ową całością poznania? Otóż jest to możliwe w ten sposób, że zsyntetyzuje ona całość ludzkiego poznania. I to - przynajmniej, według mo- jego rozpoznania - jest najważniejszy cel filozofii w rozumieniu ks. P. Chojnackiego. Takie zadanie zostaje postawione filozofii przez filozofa: najpierw synteza wszystkich nauk („Wyras filozofia biorę w znaczeniu syntezy wszy- stkich nauk”²¹), a potem nawet synteza wszelkiego ludzkiego poznania. Pi- sał przecież: „Przed umysłem ludzkim roztaczają się różne dziedziny poznania, a więc przyroda, którą znajduje, zastaje, kultura, która jest wytworem rozumu, woli, uczucia i działania ludzkiego. [...] Oprócz świata przyrody i kultury istnieje świat Objawienia, odsłonięty człowiekowi częściowo przez Boga. [...] Jeżeli filozofię tworzą rozważania, schodzące do podstaw wszelkich rzeczy, to *możnaby w niej pokładać nadzieję, gdy chodzi, o powiązanie, o zestrojenie myślowe naszych obrazów dotyczących tych trzech dziedzin*”²² (podkreślenie moje - P. L.). Ta synteza filozoficzna głównie powinna być oparta na wynikach nauk szczegółowych. Z ich twierdzeń powinna korzy- stać filozofia i jakby „nabudowy- wać” swoje tezy na ustaleniach nauk pozytywnych. W tym względzie ks. Piotr Chojnacki jest wiernym uczniem szkoły lowańskiej²³.

I taki jest najogólniejszy i najważniejszy program-cel filozofii ks. Piotra Chojnackiego. Do jego realizacji najlepiej ze wszystkich systemów filozo- ficznych nadaje się tomizm. Powiedzieć „nadaje się” to mało, on jest wręcz „predestynowany” do tego, gdyż potrafi harmonizować różne aspekty ludz- kiej kultury i wyrównywać przeciwności różnych tendencji (empiryzm - racjonalizm, realizm - idealizm, wiara - wiedza). Można powiedzieć: to- mizm jest najdoskonalszym narzędziem do wykonania tej najrozleglejszej syntezy ludzkiego poznania. Aby jednak ten najogólniejszy cel zrealizo-

²¹ Tamże, s. 197 (odnośnik 1).

²² Tenże: *Filozofia i jej stosunek do innych nauk i do teologii*, dz. cyt., s. 3.

²³ Jej twórca D. Mercier przedstawiał to w sposób jeszcze bardziej obrazowy. Warto chyba (tak ze względu na argumentację jak i język) przytoczyć jego wypowiedź na ten temat: „Filozofia a wiedza to jedno ciało; pierwsza jest naturalnym rozwinięciem drugiej. [...] Potrzeba rozdziału pracy umysłowej wymaga wprawdzie, aby władze rozpoznały od obserwacji zmysłowej i indukcji, t. j. od bezpośredniego tłumaczenia pewnej ograniczonej grupy faktów, przechodząc następnie do dalszych nieco wniosków i ogólniejszych praw natury. W rzeczywistości wszakże *jest to jeden jedyny proces* (podkr. - P. I.), którego komplikacja znajduje powód w ograniczoności naszych sił umysłowych i fizycznych. Obowiązkiem uczonych i filozofów jest składać wyniki swych podzielonych badań do skarbcza wspólnej wiedzy. *Szczytem bowiem aspiracji, oraz najwyższą nagrodą dla myśliciela jest właśnie zjednoczenie ostateczne wszystkich wyników obserwacji i refleksji, w którym zaciera się przejście od przyczyn bezpośrednich do ostatecznych, granica pomiędzy empirią a metafizyką* (podkr. — P. I.). Tak pojmował badania filozoficzne Arystoteles, największy znany nam geniusz na tem polu. Doktor anielski i wszyscy wielcy uczeni średnich wieków uzupełnili tylko i wzbogacili jego system. Wieki przeszły i nie zachwiały tej tezy fundamentalnej i tylko stwierdziły jej zgodność z wymaganiami zdrowego rozumu, oraz z wynikami rozwijających się nauk doświadczalnych” (D. Mercier *Neoscholastyzm - warunki jego żywotności*, brak nazwiska tłumacza. Kraków 1904, s. 3-4).

wać, trzeba jeszcze zrealizować co najmniej dwa cele bardziej szczegółowe, związane z przygotowaniem tomizmu-narzędzia. I są to jakby następne (szczegółowe) cele-postulaty postawione przez filozofa - pod adresem filozofii. Trzeba stworzyć najpierw warunki zewnętrzne do tego, aby mogła się ukazać współczesna atrakcyjność tomizmu, a następnie zbudować taki zwarty wewnętrznie tomizm (już będzie to neotomizm, neoscholastyka).

B. Tomizm. Aby można było stworzyć ten nowoczesny tomizm, nazywany netomizmem lub neoscholastyką, należy koniecznie zachować kilka warunków „zewnętrznych”. Do koniecznych należą: oderwanie się od średniowiecznego kształtu tomizmu, utrzymywanie ścisłego kontaktu ze współczesną filozofią, czerpanie z dorobku nauk szczegółowych, oparcie filozofii na ontologii (metafizyce), wyostrenie krytycyzmu poznawczego.

a) W średniowiecznym tomizmie jest wiele elementów, które już nie mogą być obecnie wykorzystywane. Są to szczególnie tezy, które odwołują się do ówczesnej wiedzy z zakresu fizyki, astronomii, czy innych nauk przyrodniczych²⁴. Trzeba natomiast wydobyć z tomizmu te tezy, które są trwałe (czy wręcz „wiecznotrwałe”). Kurczowe trzymanie się trzynastowiecznego kształtu tomizmu jest trwaniem w Paleotomizmie. I nie można się tu zasłaniać autorytetem św. Tomasza. Autorytet św. Tomasza jest wielki i trzeba go szanować, ale sam św. Tomasz przypominał, iż „dowód z autorytetu jest najslabszą postacią dowodu”²⁵.

b) Drugim ważnym warunkiem zbudowania nowoczesnej filozofii jest kontakt ze współczesną filozofią. Myśl scholastyczną trzeba skonfrontować z filozofią współczesną. I będzie to nie ucieczka od filozofii św. Tomasza, ale najgłębsza wierność jego postawie: poszukiwać przede wszystkim prawdy; zaś autorytetom dawać szacunek, a posłuch jedynie wtedy, kiedy one są w zgodzie z prawdą. W tym względzie ks. P. Chojnacki stara się zachować postawę twórcy szkoły lowańskiej, o którym napisano: „Za św. Tomaszem z Akwinu, poddawszy gruntownej krytyce jego zasady, kroczy Mercier o tyle, o ile Doktor Powszechny sam idzie za prawdą”²⁶. Dla współczesnego kształtu tomizmu szczególne znaczenie ma jej odniesienie do kantyzmu i pozytywizmu. Filozofia neotomistyczna wykorzystuje także pewne spory mię-

²⁴ „Obok tez charakterystycznych, po odrzuceniu których filozofia tomistyczna stałaby się okaleczoną, lub spaczoną, znajdują się w niej i tezy dodatkowe, luźno spojone, których odpadnięcie nie narusza w niczym całości. Przeciwnie, usunięcie takich tez odciążłoby ją i uczyniło więcej elastyczną myślowo, zwracając jej równocześnie czystość stylu logicznego, zamuconego niekiedy właśnie dodatkami. Iłeż to umysłów, czytając sumy św. Tomasza lub *Quaestiones disputatae* i spotykając w nich przykłady z astronomii, lub fizyki, tchnące anachronizmami, odnosi się z nieufnością do całej filozofii Akwinaty” (P. Chojnacki: *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, dz. cyt., s. 143).

²⁵ E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer *Historia filozofii współczesnej: od Hegla do czasów najnowszych*, tłum. B. Chwedeńczuk i S. Zalewski. Warszawa 1977, s. 315.

²⁶ S. Domińczak: *Kardynał Mercier 1851-1926*. Wilno 1927, s. 19.

dzy współczesnymi kierunkami filozoficznymi dla lepszego uświadomienia sobie własnych poglądów. Tak na przykład dzieje się w sprawie sposobu poznawania rzeczywistości. Dzięki krytycznej analizie stanowisk: z jednej strony fenomenalizmu, a z drugiej realizmu krytycznego, neotomiści wypracowali własną teorię realizmu bezpośredniego²⁷.

c) Niezbędna łączność z naukami szczegółowymi. Warunek ten i potrzeba skonfrontowania tomizmu ze współczesną filozofią są najczęściej i najmocniej akcentowane przez ks. P. Chojnackiego. Jest to zrozumiałe przy jego pojmowaniu filozofii jako wielkiej syntezy wiedzy ludzkiej; najpewniejsza zaś wiedza ludzka jest dostarczana przez nauki. Poszczególne nauki filozoficzne powinny korzystać z odpowiednich nauk szczegółowych (kosmologia - z matematyki, fizyki, chemii; psychologia - z biologii, fizjologii, socjologii; krytyka poznania - historii nauk; etyka - z nauk ekonomicznych, politycznych, etnografii)²⁸. Ta łączność filozofii z naukami szczegółowymi, obok drugiej cechy łączności ze współczesnymi kierunkami filozofii, spowodowała żywotność neoscholastyki²⁹.

d) Poglądy ks. P. Chojnackiego na rolę metafizyki w filozofii są dobrym przykładem na to, że nie jest on zupełnie zależny od filozofów współczesnych. W tym punkcie widać, iż głoszona przez niego potrzeba łączności ze współczesną filozofią nie oznacza wcale ulegania jej w sposób bezkrytyczny. Mimo jego przekonania o pożytkach dla neoscholastyki z kontaktów z kantyzmem i pozytywizmem, to w sprawie roli metafizyki (ontologii) w filozo-

²⁷ Por.: P. Chojnacki: *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, dz. cyt., s. 101-102. Szczególnie: „Fenomenalizm i realizm krytyczny podniosły trudności, stojące na drodze do twierdzenia, że poznajemy świat rzeczywisty. Neorealizm krytyczny podaje próby rozwiązania, liczące się z fenomenalizmem i z realizmem naturalnym, spontanicznym, obierając stanowisko pośrednie, według którego fenomenalizm miałby rację, gdy się bierze dane bezpośrednie, a realizm znowu, gdy się uwzględni i to, co te dane bezpośrednie, t. j. doznania powoduje. I tu znowu filozofia neotomistyczna odznaczyła się samodzielnością opracowując własną teorię realizmu bezpośredniego, która nie była wyraźnie sformułowaną przez filozofów scholastycznych średniowiecza. Tezy realizmu bezpośredniego fonnulują neoscholastycy, pobudzeni do tego przez neokantyzm i idealizm wszelkich odcieni”.

²⁸ „Nauki szczegółowe nie mogą zastąpić filozofii ani też odwrotnie filozofowanie nie zastąpi badań pozytywnych, bo przedmiot formalny i metody w obu dziedzinach się różnią. Spekulacje filozoficzne bez danych faktycznych, które są opracowywane dokładnie w naukach szczegółowych, obracałyby się w próżni. Stąd neoscholastycy stawiają jako warunek rozwoju kosmologii, czyli filozofii przyrody uwzględniając jej łączność z naukami fizycznymi i matematycznymi. Bez tła dostatecznego, utworzonego ze znajomością teorii fizycznych i chemicznych i ze znajomością głównych pojęć matematycznych, kosmologia byłaby zamknięta w sobie, zakrzepła, bez życia. Psychologia znowu winna uwzględnić wiadomości z biologii, fizjologii i socjologii; krytyka zaś poznania winna korzystać z historii nauk; filozofia moralna i socjalna winny czerpać materiały z nauk ekonomicznych, politycznych i etnografii” (P. Chojnacki: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 146).

²⁹ „Neoscholastyczny ruch filozoficzny zawdzięczał swe istnienie nie tylko temu, że filozofię tomistyczną umiano współcześnieć, wprowadzając ją w świat zagadnień poruszanych przez filozofów nowoczesnych, lecz i temu, że podkreślano w teorii i praktyce łączność organiczną filozofii z naukami szczegółowymi, pozytywnymi” (P. Chojnacki: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 146).

fii nic z poglądów tych szkół nie przyjmuje. Wbrew twierdzeniom kantystów i pozytywistów, że w filozofii nie ma miejsca na problematykę ontologiczną, uznaje on, że właśnie ta problematyka jest cechą właściwą filozofii³⁰, że „najgłówniejszą gałęzią filozofii jest metafizyka”³¹; a bez niej filozofia przestaje być sobą. W tej sprawie zajmuje bardzo kateryczne stanowisko: „Filozofia bez metafizyki, to jak ciało bez głowy, bez mózgu. Nie ulega wątpliwości, że wielką rolę w filozofii mają do spełnienia rozważania kryteriopoznawcze, jak również analiza logiczna, ale ani jedno, ani drugie nie zastąpi właściwej metafizyki”³². Ontologia jest niezbędna nie tylko dla filozofii, ale także dla nauk szczegółowych. Dzięki opracowywaniu przez ontologię wspólnych pojęć dla wszystkich nauk, odkrywania podstawowych pryncypiów, możliwa staje się synteza nauk. W ten sposób następują wzajemne powiązania między naukami szczegółowymi a filozofią. Dzięki ontologii (metafizyce) możliwe jest powiązanie nie tylko filozofii z naukami szczegółowymi, ale także z naukami teologicznymi³³.

e) Ostatnim z koniecznych warunków (zewnątrznych) które trzeba zachować, aby mogła powstać nowoczesna filozofia tomistyczna, jest wyostrzenie krytycyzmu poznawczego. Aby więc tomizm sprostał wymogom czasów współczesnych, „zarysowuje się potrzeba zwiększonego krytycyzmu co do zdań pierwotnych oraz co do oczywistości w poszczególnych dziedzinach wiedzy pozytywnej, wiedzy filozoficznej, zwłaszcza ontologii i potrzeba bardziej dokładnego języka pojęciowego”. Chodzi jednak o to, aby krytycyzm ten był - jeśli można tak powiedzieć - obiektywny, tzn.: aby był prawdziwy, czyli, aby nie poświęcał prawdy dla wcześniej zwożonych (często fałszywych!) tez. „Jednak krytycyzm nie powinien wymagać za wiele, nie przeradzać się w hiperkrytycyzm, bo nie wszędzie da się osiągnąć ta sama pewność, a nawet są rzeczy, co do których pewności być nie może”³⁵. Według ks. Piotra Chojnackiego przykładem hiperkrytycyzmu są współcześnie głównie kantyzm i pozytywizm, natomiast tomizm, właśnie w wydaniu św. Tomasza z Akwinu, jest filozofią, która zachowuje ten krytycyzm prawdziwy (umiarkowany). Istota krytycyzmu tomistycznego polega na tym, że uznaje on granice poznania ludzkiego, ale granic poznania nie zacieśnia do

³⁰ „Ontologia czyli właściwa filozofia” (tenże: *Wstęp do filozofii i zarys ontologii*, 1949, s. 20).

³¹ Tamże, s. 34.

³² Tenże: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 49.

³³ „Bez metafizyki nie mielibyśmy pomostu do tego, by w sposób intelektualny i obiektywny przedstawić przedmioty niematerialne, jak Bóg, dusza, itp. Bez metafizyki obiektywnie nie moglibyśmy zbudować pojęć o przedmiotach religii; zamiast pojęć o znaczeniu intelektualnym, mielibyśmy wyobrażenia o treści uczuciowej” (P. Chojnacki: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., ss. 5-6).

³⁴ Tenże: *Teoria poznania*. Warszawa 1969, s. 6.

³⁵ Tenże: *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, dz. cyt., s. 137.

granic poznania zmysłowego; z poznania zmysłowego daje się wywieść tezy metafizyczne. Jest to możliwe dzięki zastosowaniu poznania analogicznego, gdyż „pojęcia metafizyczne wszystkie są analogiczne”³⁶. Po spełnieniu tego warunku: krytyczności, filozofia zarówno udowadnia potrzebę swego istnienia, jak również staje się nauką; a więc partnerką innych nauk.

C. Neotomizm. Kiedy zostaną zachowane te „zewnętrzne” warunki tworzenia współczesnego tomizmu, będzie można ukształtować zwarty wewnętrznie system - neotomizm. Aby tego dokonać, trzeba zrealizować kilka następnych warunków (jakby wewnętrznych): określić pryncypia nauk szczegółowych; określić pryncypia filozofii; zbudować z obydwu tych rodzajów pryncypiów (powiązać je) jeden spójny gmach wiedzy ludzkiej; zadbać o to, aby między tezami filozofii i tezami Objawienia nie było konfliktu (sprzeczności).

a) Ważnym terminem w tym miejscu jest „pryncypium” (w liczbie mnogiej „pryncypia”). Jest on różnie przez ks. Chojnackiego określany: bądź jako zdanie samo przez się budzące uznanie, bądź jako ostateczny pierwiastek³⁷, bądź jako aksjomat, albo nawet jako jedna z głównych tez jakiejś nauki. Brak w tym względzie u niego precyzji, a szczególnie - znanego skądinąd - rozróżnienia między zasadami pierwotnymi (pryncypiami) i pojęciami pierwotnymi. Z tekstów ks. P. Chojnackiego widać jednak wyraźnie, że są to zdania (lub pojęcia), których się nie udowadnia³⁸. Pryncypia są więc podstawami, na których opierają się różne twierdzenia; one są fundamentem tych twierdzeń. Są one jakby zapisem pewnych oczywistości, na których poszczególne nauki budują swój gmach³⁹. Takie swoje pryncypia ma każda nauka. Przy próbie ustalenia pryncypiów trzeba zachować wyjątkową ostrożność, gdyż „dopiero staranna analiza kryteriopoznawcza i logiczna pomaga w uświadomieniu sobie właściwych pryncypiów, które nie tyle psychicznie, ile logicznie wyznaczają tezy pochodne”⁴⁰.

b) „Każda nauka ma swoje własne założenia, które przyjmuje, na których opiera swe dowody. A więc i filozofia ma również swe zdania zasadnicze, czyli założenia”; są to właśnie pryncypia filozofii. Powstają jednak pytania: jak je znaleźć, rozpoznać, gdzie szukać? Ks. Piotr Chojnacki uważa, iż

³⁶ J. w., s. 124.

³⁷

P. Chojnacki: *Z filozofii przyrody i psychologii*. Warszawa 1939, s. 24.

³⁸

„O tezach pryncypialnych można dysputować, uprawiać argumentację dialektyczną, ale to nie będą dowody, gdyż dowodzić tego, na czym dowodzenie z konieczności się opiera jest rzeczą niemożliwą” (P. Chojnacki: *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, dz. cyt., s. 33, odnośnik 8).

³⁹

„Każda szczegółowa nauka przedstawia jakby tkaninę zdań, która rozpoczyna od pewnych definicji” (P. Chojnacki: *Postulaty i logika budowy i rozbudowy filozofii tomistycznej*, dz. cyt., s. 211).

⁴⁰ Tenże: *Postulaty i logika budowy i rozbudowy filozofii tomistycznej*, dz. cyt., s. 225.

⁴¹ Tenże: *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, dz. cyt., s. 24.

należy ich szukać w naukach szczegółowych, i że „analizując pojęcia podstawowe, założone przez nauki pozytywne, odnajdujemy jakby na dnie, u fundamentu elementy metafizyczne”⁴⁵. To przenikanie przez pojęcia metafizyczne odnosi się nie tylko do pojęć podstawowych zakładanych przez poszczególne nauki; dotyczy ono także pojęć, którymi posługuje się poznanie przednaukowe (zdroworozsądkowe). Dzięki takiemu stanowi rzeczy, filozofia staje się też nauką filozofią. W ten sposób filozofia odkrywa własne pryncypia, które znajdujemy głównie dzięki wykorzystaniu trzeciego stopnia abstrakcji - tam dochodzimy do pojęcia bytu i jego pochodnych.

c) Mając pryncypia nauk szczegółowych i pryncypia filozofii, możemy doprowadzić do syntezy całej wiedzy; co, jak pamiętamy, jest głównym celem filozofii. „Ideał, ku któremu każda nauka zdąża, to system *organicznie* powiązanych ze sobą zdań odtwarzający porządek rzeczywisty”⁴⁴. Ideał taki oczywiście przyświeca także filozofii, szczególnie jeżeli ma ona ambicję bycia nauką. W takim systemie zdań wzajemnie powiązanych, tworzących naukę, są zdania mniej i bardziej ważne, a wśród tych ostatnich są jeszcze najważniejsze⁴⁵. Te ważniejsze zdania to pryncypia, a te najważniejsze to pryncypia filozofii, którymi zajmuje się ontologia. Ontologia, opracowując te najważniejsze pryncypia, tworzy trzon filozofii, a dalej i trzon całej nauki, a jeszcze dalej idąc: i trzon całego poznania ludzkiego⁴⁶. W wyniku tego: „Filozofia tomistyczna przedstawia się jako budowla złożona z *trzonu pryncypiów* podstawowych w całej rozciągłości, którymi zajmuje się ontologia i z wiązań między tym trzonem i pryncypiami nauk szczegółowych, które to wiązania zabezpieczają logika i krytyka poznania”⁴⁷.

d) Ks. P. Chojnacki nie godzi się na taki sposób uprawiania filozofii, który ignorowałby dane Objawienia. I jest to cecha charakterystyczna wszystkich filozofów chrześcijańskich, choć występują między nimi duże różnice w poglądach na stosunek danych rozumowych do danych Objawienia⁴⁸. Owo li-

⁴² Tamże: s. 24.

⁴³ „Ontologia stanowi trzon filozofii, na który składają się rozważania o pryncypiach najogólniejszych, którymi się posługują bezwiednie wszystkie nauki i poznanie przednaukowe” (Tenże: *Postulaty i logika budowy i rozbudowy filozofii tomistycznej*, dz. cyt., s. 221).

⁴⁴ P. Chojnacki: *Postulaty i logika budowy i rozbudowy filozofii tomistycznej*, dz. cyt., s. 196.

⁴⁵ „Nie wszystkie zdania w systemie naukowym posiadają jednakową doniosłość. Istnieją w nich zdania uwarunkowane, uzasadnione, wyznaczone przez inne zdania, aż wreszcie dojdziemy do zdań, które same już nie są uzasadnione, bo są pierwsze i służą do uzasadnienia wszystkich innych zdań od nich pochodzących” (Tamże, s. 196).

⁴⁶ „Ontologia tworzy trzon filozofii, na który składają się rozważania o pryncypiach najogólniejszych, którymi się posługują bezwiednie wszystkie nauki i poznanie przednaukowe; do tego trzonu dochodzą wiązania z pryncypiami nauk szczegółowych” (Tamże, s. 221).

⁴⁷ P. Chojnacki: *Postulaty i logika budowy i rozbudowy filozofii tomistycznej*, dz. cyt., s. 214.

⁴⁸ „Dlatego właśnie, iż chodzi o postawę umysłu wobec danych Objawienia i o sposób filozofowania, a nie o jakiś zamknięty system, filozofia chrześcijańska nie przedstawia doktryny skończonej raz na za-

czenie się z Objawieniem nie może jednak doprowadzać do pomieszania tez filozoficznych i objawionych. Należy mieć świadomość odrębności porządku naturalnego i nadprzyrodzonego. Mieszanie tych porządków szkodzi także samej filozofii⁴⁹. Jednak prawda osiągnięta przez poznanie czysto rozumowe nie może się sprzeciwiać prawdzie objawionej, uznawanej przez akt wiary, a natura ludzka rozumna dąży do uzupełnienia i udoskonalenia danych rozumowych przez dane nadprzyrodzone, kiedy uświadamia sobie ograniczenia własnego poznania naturalnego. Widać z tego, że jakkolwiek mamy dwa porządki: przyrodzony i nadprzyrodzony, to nie można z tego wyciągać wniosku, że są również - odpowiednio - dwa rodzaje prawdy. Wręcz przeciwnie! Filozofia i wiara różnią się zasadniczo, gdyż ta pierwsza jest funkcją naturalnego rozumu, a ta druga funkcją nadprzyrodzonej łaski, dlatego nie należy ich mieszać. Nie znaczy to jednak, że są ze sobą w sprzeczności - wręcz przeciwnie: zgadzają się ze sobą i uzupełniają się wzajemnie, gdyż ich twierdzenia dotyczą tej samej rzeczywistości i nie mogą być ze sobą w sprzeczności; zgodność ta jest konieczna, na podstawie definicji prawdy, która może być tylko jedna (nie może być dwóch przeciwnych sądów prawdziwych, o tej samej rzeczy i w tym samym aspekcie)⁵⁰. Wszystko jest dobrze, gdy jedno i drugie tezy faktycznie się zgadzają i uzupełniają. Co jednak należy czynić, kiedy zauważamy konflikt między tezami filozofii i tezami Objawienia? Należy usunąć przyczyny tej sprzeczności (których może być wiele). Kiedy jednak nie daje się tego uczynić, to należy przyjąć, że „tezy filozoficzne, stojące w sprzeczności z tezami wiary, nie mogą być prawdziwe, bo prawdy poręczone przez Boga są niewzruszone”⁵¹.

D. Teoria poznania. Takie są główne - jak sądzę - rysy jego wizji filozofii. Powstaje jednak pytanie: jak tę wizję urzeczywistnić? Jaki tok postępowania zastosować? Czyli, jaka jest jego metoda poznania filozofii-

wsze. Przeciwnie podlega ona ciągłemu rozwojowi. Jej dzieje pokazują, że nie jednakową rolę i doniosłość przypisywali umysłowi św. Augustyn, św. Bonawentura, Pascal, którzy odnosili się doń z nieufnością, gdy natomiast Albert Wielki i św. Tomasz z ufnością. Mimo te różnice zaznacza się jednak wspólna postaw umysłowa, że nie można filozofować ignorując dane Objawienia, aczkolwiek, nie dadzą się one zracjonalizować” (P. Chojnacki: *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, dz. cyt., s. 54-55).

⁴⁹ „Otóż jeżeli struktura naukowa filozofii ma być prawidłową i odpowiadać wymogom wiedzy, nie można do układu tez zasadniczych wpłatać tez jedynie wierzonych, bo to pociągnęłoby za sobą pomieszanie wiedzy z wiarą i porządku przyrodzonego z nadprzyrodzonym” (Tamże, s. 46).

⁵⁰ „W rozumieniu św. Tomasza z Akwinu filozofia będąca funkcją naturalnego rozumu, i wiara, będąca funkcją nadnaturalnej łaski, różnią się istotnie, stąd nie należy ich mieszać (confudere). Istotna, specyficzna ich różnica nie wyklucza jednak tego, że się z sobą zgadzają i uzupełniają nie tylko faktycznie, przygodnie, lecz z konieczności, na podstawie definicji prawdy, która musi być jedną” (P. Chojnacki: *Czy istnieje filozofia specyficznie chrześcijańska?*, dz. cyt., s. 156).

⁵¹ Tenże: *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, dz. cyt., s. 28.

cznego? Jakie etapy pracy filozoficznej trzeba przejść, aby filozofia osiągnęła swój cel dokonała syntezy ludzkiego poznania?

1. Poznanie filozoficzne przechodzi jakby kilka etapów. Punktem wyjścia jest analiza poznania zdroworozsądkowego. Najpierw trzeba stwierdzić, że poznanie zdroworozsądkowe jest poznaniem! I mimo swych różnych mankamentów jest to poznanie obiektywne⁵³. Wiąże się on (zdrowy rozsądek) „przeważnie z celami życiowymi człowieka, jakimi są zachowanie się przy istnieniu, unikanie szkodliwych, a poszukiwania pożytecznych i przyjemnych rzeczy”⁵⁴. Dlatego nie można bezkrytycznie przyjmować danych zdrowego rozsądku, gdyż „poznanie pospolitego rozsądku rozwija się spontanicznie bez kierowniczego wpływu naszej woli, w miarę zjawiających się okoliczności i potrzeb”⁵⁵. Trzeba mieć świadomość, że „zdania pospolitego rozsądku mogą okazać się błędnymi, zwłaszcza gdy chodzi o sprawy zawiłe”⁵⁶. Mimo to zdrowy rozsądek jest kanwą innego poznania: naukowego i filozoficznego. Nauki rozwijają i racjonalizują poznanie zdrowego rozsądku, rozwijając już istniejące w tym poznaniu uwikłane tam rozumowania i tłumaczenia⁵⁷. Także dla filozofii zdrowy rozsądek ma wielkie znaczenie, gdyż przywołuje do rzeczywistości metafizyki oderwane od faktów⁵⁸. Mając dane zdrowego rozsądku jako pewnego rodzaju „bazę wypadową”, w której znajdują się i zdania prawdziwe (niektóre nawet prawdziwe z konieczności), i zdania może prawdziwe (lecz nieuzasadnione), i zdania jedynie przyjmowane za prawdziwe ze względu na panujące opinie (zdania pragmatyczne), przed filozofią staje zadanie dotarcia do tych zdań prawdziwych, ich rozpoznania i uzasadnienia, a następnie zbudowania na nich zdań prawdziwych, ale o treści bardziej ogólnej. Mamy tu więc pewnego rodzaju uszlachetnianie i udoskonalanie poznania potocznego.

2. Aby tego dokonać, trzeba rozpoznać sam przebieg procesu poznawczego i krytycznie obserwować jego poszczególne etapy. Poznanie zdroworozsądkowe jest związane z poznaniem zmysłowym i przynosi wiedzę

⁵² „Zdrowy rozsądek [...] stanowi punkt wyjścia dla wszelkich dalszych rozważań krytycznych” (P. Chojnacki: *Pospolity rozsądek, nauki i filozofia*, dz. cyt., s. 27).

⁵³ Por. tamże, s. 34.

⁵⁴ Tamże, s. 29-30.

⁵⁵ Tenże: *Pospolity rozsądek, nauki i filozofia*, dz. cyt., s. 29.

⁵⁶ Tamże, s. 28.

⁵⁷ „Poznanie naukowe rozwija się z potocznego, pospolitego poznania drogą jego kultury tj. przez stopniowe zastosowanie środków sztucznych, jakimi są metody specjalnie obmyślane i różne konstrukcje myślowe, umożliwiające ścisłość i systematyczność” (Tamże, s. 35); Także: Rozważania filozofa i naukowca rozpoczynają się, mając nagromadzone wiadomości pospolitego rozsądku i podążają w kierunku wytłumaczenia, zrozumienia przedmiotów i zdarzeń, wykazując ich związki konieczne, istotne” (Tamże, s. 44).

⁵⁸ Por.: tamże, s. 49.

raczej o charakterze obserwacyjnym, a nie teoretycznym. Ideał filozofii rysowany przez ks. Piotra Chojnackiego (szczególnie przy mocnym podkreśleniu jej naukowości!) wymaga wiedzy koniecznej i ogólnej. Jak osiągnąć to przejście od wiedzy o konkretach, poszczególnych przedmiotach, do sądów koniecznych? Ks. P. Chojnacki szczególne znaczenie przypisuje tutaj wyobrażeniom, ich roli w tworzeniu pojęć. Temu zagadnieniu poświęcił swoją pracę habilitacyjną⁵⁹. Przechodzenie od poznania zmysłowego do umysłowego ma jakby trzy podstawowe stopnie-elementy: wrażenia, wyobrażenia, pojęcia. Nie można jednak tych trzech stopni pojmować jako następujące po sobie w czasie i zupełnie od siebie oddzielone⁶⁰. Pierwotnym źródłem poznania jest doświadczenie świata poprzez zmysły. „Bez doświadczenia nie byłoby w ogóle poznania”⁶¹. W toku doświadczenia powstają obrazy wrażeniowe. Wrażenia są skutkiem bezpośredniego kontaktu naszych zmysłów z rzeczywistością. Są one zmysłowe i jednostkowe.

3. Inny już charakter mają wyobrażenia. Są czymś pośrednim między wrażeniami a pojęciami. Zawierają w sobie elementy tak zmysłowe jak i myślowe, ale oba jakby w pewnej niewyraźnej postaci. Nie ma już w nich bezpośrednich wrażeń, ale nie ma też i samoświadomej myśli. „Wyobrażenia są dziełem syntezy”⁶² danych zmysłowych sprowadzonych do jedności wyobrażenia. Zawierają także w sobie „funkcję spontaniczną myśli, która, nie będąc sama poznawczą, przygotowuje jednak poznanie umysłowe poprzez swój czynny udział w syntezie wyobrazeniowej. Stąd już samo wyobrażenie jest wytworem zmysłowo-myślowym, chociaż myśl w nim występująca jest nieświadomą, naturalną, przedpoznawczą”⁶¹. Mimo, że wyobrażenia są już pewną syntezą wrażeń, to nie możemy zapominać, że „przed-

⁵⁹ Ks. Dr. P. Chojnacki: *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii*. Kielce 1928, s. 80, + wstęp + s. I-III.

⁶⁰ „Jeżeli mówimy o obrazach wrażeniowych, czyli zmysłowych, to nie w sensie ich pierwszeństwa czasowego, a tym mniej w sensie ich samoistnego występowania w poznaniu. Pogląd taki byłby niezgodny z jednością naturalną człowieka, która zaznacza się m. in. w poznaniu ludzkim. Tę naturalną całość analizujemy i odróżniamy w niej aspekt zmysłowy oraz aspekt myślowy, rozumowy. Same wrażenia i wyobrażenia nie byłyby poznaniem o wartości prawdziwościowej, gdyż bez związania z myśleniem rozumowym zostałyby na poziomie uczuciowym, emocjonalnym i miałyby wartość praktyczną, życiową jako przyjemne lub przykre, jako pożyteczne lub szkodliwe.

Wrażenia oraz wyobrażenia wyodrębnione myślowo z całokształtu poznawczego procesu i rozważane w sposób oderwany są czymś potencjalnym w stosunku do uformowanego poznania. Jeżeli stają się one współczynnikami poznania, to w zespoleniu z myśleniem intelektualnym. Wrażenia i wyobrażenia same przez się nie miałyby znaczenia poznawczego, gdyby nie były splecione z myśleniem intelektualnym. Spełniają one funkcję poznawczą w organicznej łączności z pojęciami. Pojęcia są wytworami czynności myślowej, działającej samorzutnie, ale nie bez związku z wrażeniami i wyobrażeniami” (P. Chojnacki: *Teoria poznania*, dz. cyt., s. 25).

⁶¹ Tamże, s. 26-27.

⁶² P. Chojnacki: *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii*, dz. cyt., s. 79.

⁶³ Tamże.

miotem wyobrażeń są rzeczy konkretne”⁶⁴, w odróżnieniu od pojęć, których przedmiotem są istoty abstrakcyjne. Świadomość tej różnicy miał już Arystoteles⁶⁵. Ta odrębność wyobrażeń i pojęć jest zasadniczą tezą intelektualizmu psychologicznego⁶⁶. Nie ma więc w wyobrażeniach myślenia świadomego siebie. Nie ma też przez to pojęć. Pojęcia znajdują się w wyobrażeniach, ale nie w postaci aktualnej tylko potencjalnej (*in potentia*). Nie można też mówić o prawdziwości poznania przez wyobrażenia, gdyż jest to jeszcze poznanie przedrefleksyjne („formalnie biorąc termin *prawdziwość poznania* nie może być stosowany do aktów poznawczych w ich stadium przedrefleksyjnym”⁶⁷). Proces tworzenia pojęć na podstawie wyobrażeń jest bardzo skomplikowany, trudny do opisanie i ostatecznie jest „czymś tajemniczym”⁶⁸. Za Arystotelesem ks. P. Chojnacki wiąże go z działaniem umysłu czynnego (*intellectus agens*), który abstrahuje treści ogólne (pojęcia) z wyobrażeń⁶⁹. Ponieważ istnieje tak ścisły związek między pojęciami a wyobrażeniami, można powiedzieć, że „jakość” wyobrażeń wpływa na „jakość” pojęć. Człowiek może mieć wpływ na stopień ich (tzn. wyobrażeń i pojęć) doskonałości. Ks. P. Chojnacki ujmuje to tak: „Treść pojęcia nie jest myśli daną na sposób zmysłowego przedmiotu, tylko urobioną przez nią na podstawie wyobrażenia [...] Od struktury jakościowej wyobrażenia zależy specyfikacja treści pojęcia. I tutaj możliwy jest postęp, ciągłe udoskonalanie pojęć solidarnie z udoskonalaniem wyobrażeń”⁷⁰.

4. Wydobywanie tego, co powszechne odbywa się w procesie abstrakcji, a głównym zadaniem poznania jest ująć myślowo formę (istotę) przedmiotu⁷¹. Tak sądził już Arystoteles, ale ks. P. Chojnacki dodaje, że Arystoteles

⁶⁴ Tamże, s. 4.

⁶⁵ Por.: tamże.

⁶⁶ „Zasadnicza teza intelektualizmu psychologicznego ogranicza się do stwierdzenia istnienia pojęć, jako czynników myślowych zasadniczo różnych od wyobrażeń” (Tamże, s. 34).

⁶⁷ P. Chojnacki: *Teoria poznania*, dz. cyt., s. 35.

⁶⁸ „Intelekt zdaje się przypominać anamnezę platońską, gdy jest uważany za zdolność widzenia form, treści istotnych, wszelako nie poza zjawiskami doświadczenia, jak u Platona, lecz w nich samych. Ta zdolność widzenia wydaje się być czymś tajemniczym jak anamneza platońska; ale Arystoteles przypisuje jej funkcję także bardziej naturalną, gdyż ją uważa za zdolność trafnych pomysłów, za coś w rodzaj faktu sprawności myślowej, która się wyrabia ze wzrostem doświadczenia” (P. Chojnacki: *Nauka wyidealizowana i nauka faktyczna w epistemologii Arystotelesa*. Sprawozdanie Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział II, 1947, s. 28).

⁶⁹ „Arystoteles przyjmuje, że doświadczenie naprowadza na pojęcia, ale nie samo, lecz tylko przy udziale umysłu czynnego, który z materiału zmysłowego wywabia w jakiś tajemniczy sposób treść pojęciową, zawartą w stanie potencjalnym w tym materiale. Bez doświadczenia utkanego z wrażeń i wyobrażeń nie byłoby pojęć, ale nie byłoby ich również bez intelektu abstrahującego je” (P. Chojnacki: *Teoria poznania i metodologia ogólna nauk*, dz. cyt., s. 125).

⁷⁰ P. Chojnacki: *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii*, dz. cyt. s. 79.

⁷¹ „Zadaniem poznania jest ująć myślowo tj. intencjonalnie formę, czyli istotę substancjalną przedmiotu” (Tamże, s. 30).

ujął rzecz tylko ogólnie⁷², nie wskazał metod poprawnego abstrahowania, tak aby uniknąć błędów poznawczych⁷³. Ks. P. Chojnacki chce tę trudność usunąć. Sposób na to upatruje w odpowiednim wykorzystaniu przypadłości: takim, które pozwoli nam dotrzeć do istoty. Umysł ludzki nie ma możliwości intuicyjnego ujmowania istoty rzeczy - jest to teza, której ks. Chojnacki bardzo mocno broni (szczególnie w swej pracy habilitacyjnej). Główny argument jest taki: „Gdyby tak było, że umysł, abstrahując od przypadłości konkretnych, wchodziłby w posiadanie istoty rzeczy przez ogląd, w takim razie jak sobie wytłumaczyć fakt, że nauka stale poprawia swe pojęcia, swe kwalifikacje, swe teorie i podlega ciągłym zmianom nieraz nawet radykalnym?”⁷⁴. Ponieważ poznanie istoty przedmiotu nie odbywa się intuicyjnie, a za pośrednictwem przypadłości, przez różnego rodzaju ich porządkowanie, dlatego zbliżamy się doń etapami, drogą wielu prób, przypuszczeń i poprawek. I tu dochodzimy do najistotniejszej, bodajże, tezy w filozofii ks. Piotra Chojnackiego (a i chyba całej szkoły łowańskiej) o określaniu treści istot przedmiotów przy pomocy nauk szczegółowych. Jest to zadanie tzw. metafizyki specjalnej; „metafizyka specjalna, stawiając sobie za zadanie tworzenie pojęć o istocie, pojęć dotyczących *propter quid* zjawisk, skazana jest na korzystanie z wiadomości, nagromadzonych przez naukę i zwykły rozum o zjawiskach”⁷⁵. Jeżeli określimy, które cechy (przypadłości) są istotne, konstytutywne, niezbędne, wtedy określimy treść istoty przedmiotu, lub inaczej mówiąc: utworzymy pojęcie o istocie tego przedmiotu. Relacje między istotą substancjalną a przypadłościami tworzą swoiste „zapętlenie”; istnieje wzajemne „wyznaczanie się”, warunkowanie się, coś w rodzaju błędnego koła.

To wzajemne warunkowanie się stwarza pewną trudność. Dla jej usunięcia potrzebna jest „metafizyka specjalna”. Polega na zauważeniu i wykorzystaniu pewnej „etapowości” procesu tworzenia pojęć. We wstępnych etapach poznania „umysł ludzki musi się zadowolić pojęciami, które nie określają dokładnie istoty rzeczy, nie ujmują jej jasno i wyraźnie, *clare et distincte*, jak mawiał Kartezjusz, a tylko szematycznie, wskazując na istoty jako najogólniejsze rodzaje rzeczywistości w rozumieniu metafizycznym”⁷⁶. W nastę-

⁷² „Odpowiedź jednak w sprawie tej wiedzy pierwotnej, uprzedniej, bezpośredniej, poprzestaje na ogólnikowym twierdzeniu [...]. Wskazując na potrzebę przyjęcia definicji z doświadczenia, Arystoteles nie wdaje się w bliższe określenie, jak to się dzieje, w jaki sposób doświadczenie naprowadza na poznanie pierwszych, niewywodliwych treści pojęciowych” (Tamże, s. 26-27).

⁷³ „Jednak Arystoteles, wskazując na abstrakcję jako drogę generalną do pojęć pierwotnych, nie podał reguł abstrakcji, które by zapewniały niezawodność i obiektywność pojęciom otrzymanym. Zwolennicy Arystotelesa powołują się na oczywistość obiektywną, która, jak wiemy z samej definicji, ma gwarantować niezawodność. Nielatwo ją jednak odróżnić od pozornej oczywistości, czyli subiektywnej” (P. Chojnacki: *Geneza i uprawomocnienie pojęć właściwych filozofii według Husserla i według arystotelizmu*, w: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 332).

⁷⁴ Tenże: *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii*, dz. cyt., s. 74.

⁷⁵ Tamże, s. 77.

pnym etapie poznania, bardziej krytycznym „te pojęcia, będące wytworem myśli spontanicznej i abstrakcji naturalnej, podlegają następnie dalszemu krytycznemu opracowaniu nauki i metafizyki”⁷⁶. Metafizyka specjalna próbując określać zespół cech tworzących istotę - przez zestawianie cech i wydobycie tych istotnych, przy wykorzystaniu nauk szczegółowych - przekracza niejako granicę nauk szczegółowych i otwiera przejście na teren metafizyki; cechą zaś charakterystyczną tej drogi jest wykorzystywanie metody indukcji. W ten sposób otrzymujemy „istoty naukowo określone”, przez to, że ich treść od postaci schematycznej, przechodzi w postać coraz bardziej wypełnioną konkretną treścią. Dzięki temu możliwy jest tutaj postęp, przez udoskonalenie tak pojęć jak i wyobrażeń, na podstawie których pojęcia są budowane. Trzeba także podkreślić, że cały ten tok postępowania odnosi się tylko do pojęć o przedmiotach dostępnych dla zmysłów. Kiedy osiągniemy już ten stopień poznania filozoficznego, trzeba jeszcze osiągnąć dwa dalsze: tworzenie pojęć metafizycznych (ontologicznych) przy użyciu analogu, a następnie stworzenie „siatki pojęć”, którą będzie można „opieść” całą rzeczywistość.

5. W jaki więc sposób poznajemy przedmioty niezmysłowe, które chyba w większym stopniu są przedmiotem zainteresowań filozofii niż przedmioty zmysłowe? I w jaki sposób tworzymy pojęcia o tych przedmiotach? Pojęcia te ks. P. Chojnacki nazywa bądź pojęciami metafizycznymi, bądź częściej ontologicznymi (używa zamiennie pojęć „ontologia” i „metafizyka”), bądź jeszcze pojęciami metaempirycznymi. Przypomina, że św. „Tomasz wysuwa [...] tezę, [...] iż wszelkie poznanie ludzkie *rozpoczyna się z doświadczeniem zmysłowym*, aczkolwiek do niego się nie ogranicza i na nim nie kończy, tylko przy jego ciągłej pomocy wznosi się do poznania rzeczy pod zmysły nie podpadających. [...] Poznanie nasze bierze początek w doświadczeniu zmysłowym, ale może wychodzić poza te granice”⁷⁸. Tak więc, wbrew agnostykom, poznanie przedmiotów niezjawiskowych, niezmysłowych jest możliwe, chociaż nie dokonuje się to wprost. Dzięki pojęciom czerpanym ze świata zmysłowego możemy coś orzekać o przedmiotach ze świata niezmysłowego, ale przy pewnych zastrzeżeniach, poprawkach; czyli w sposób analogiczny. Ale czy takie orzekanie nie jest bezzasadne?

Umysł ludzki, ze względu na warunki swego istnienia i działania, jest ograniczony do poznawania wprost przedmiotów materialnych pod zmysły podpadających. Będąc istotą cielesno-duchową (ks. Chojnacki konsekwentnie używa wyrażenia „zmysłowo-umysłową”) człowiek poznaje dzie-

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ P. Chojnacki: *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, dz. cyt., s. 118.

ki współpracy zmysłów. Jednak ta zależność duszy/umysłu od ciała/zmysłów nie wynika z jej/jego natury, z jej/jego konstytucji zewnętrznej, a jest tylko wynikiem warunków zewnętrznych, „przeto umysł ludzki ma prawo do lojalnego przekroczenia tego ograniczenia, mianowicie w ten sposób, że ubocznie za pośrednictwem pojęć dotyczących przedmiotów zmysłowych przy zachowaniu proporcji i uwzględnianiu różnic, tworzy pojęcia o przedmiotach niematerialnych”⁷⁹. A znaczy to, że pojęcia związane z przedmiotami zmysłowymi można przenosić na przedmioty niezmysłowe, ale nie w dosłownym sensie lecz w pewnej proporcji⁸⁰. Właśnie owa proporcja jest charakterystyczna dla pojęć analogicznych⁸¹. Nie są to pojęcia jednoznaczne, ale nie są również pojęciami wieloznacznymi, zupełnie subiektywnymi, oddającymi raczej stany psychiki mówiącego, niż stan obiektywny. „Pojęcia transcendentalne mają ważność analogiczną, t. zn. oznaczają coś jednakiego, ale nie w ten sam sposób. Zajmują one pośrednie miejsce między jednoznacznością (*univocitas*) i zupełną wieloznacznością (*aequivocitas*). Stosowanie pojęć ontologicznych w sposób jednakowy do różnych dziedzin rzeczywistego doprowadza do niedorzeczności i fałszu, stosowanie zaś w sposób co raz to odmienny, ale nie oznaczony przez jakiś system odnoszenia, pozbawiały je wogóle znaczenia”⁸².

Uznanie bytów pozazjawiskowych nakazuje nam zasada powodu dostatecznego. Ona zmusza nas do przyjęcie ich istnienia, gdyż inaczej świat bytów materialnych istniałby bez przyczyny. „Uznanie przedmiotów niematerialnych za rzeczywiste dokonuje się na podstawie doświadczenia, ale pod przewodnictwem zasady powodu dostatecznego”⁸³. Pojęć ontologicznych nie dowodzi się, a tylko się je usprawiedliwia opierając się na zasadzie powodu dostatecznego. Nie uzasadnia się też ich wprost, ale pośrednio przez wykazanie uwikłania w każdym pojęciu i zdaniu. Dzięki stosowaniu ana-

⁷⁹ Tamże, s. 121-122.

⁸⁰

„Św. Tomasz uważa za uprawnione przenoszenie pojęć dotyczących wprost przedmiotów zmysłowych do oznaczania przedmiotów niezmysłowych z tym jednak zastrzeżeniem, iż do tych ostatnich stosować się one będą tylko w pewnej proporcji” (Tamże, s. 119).

⁸¹

„Gdyby pojęcia utworzone na podstawie doświadczenia zmysłowego stosowano bez zastrzeżeń, w taki sam sposób do świata nie podlegającego temu doświadczeniu, narażanoby je na zarzut bezpodstawności i metaforyczności” (Tamże, s. 119).

⁸² Tamże, s. 152.

⁸³ Tamże, s. 118-119.

⁸⁴ „Nie można sprawdzić pojęć ontologicznych w ten sam sposób, jak pojęcia fizyczne. O sensowności i prawdziwości pojęć fizycznych rozstrzyga przyporządkowanie ich danych intuicyjnych, podlegających obserwacji i o ile możności zmierzeniu według sposobów przyjętych, ustalonych. Ponieważ dane intuicyjne stanowią punkt wyjścia dla pojęć ontologicznych ale do ich konstytucji nie należą, mogą one ilustrować pojęcia ontologii, ale nie sprawdzać, mogą dostarczać elementy do analogii. Pod tym względem ontologia tomistyczna podobną jest raczej do matematyki, bo rozwija się drogą analizy i syntezy racjonalnej, a nie eksperymentalnej. Dane doświadczenia dostarczają materiał, potrze-

logii możliwa jest metafizyka „bo ona abstrahuje od wszelkich elementów materialnych. Pojęcia metafizyczne wszystkie są analogiczne. Wartość przedmiotowa poznania analogicznego rozstrzyga zatem o wartości obiektywnej metafizyki. [...] Metafizyka naukowa zdaje się być niemożliwą wówczas, gdy poznanie ograniczymy do pojęć współmiernych, uniwoalnych. Natomiast, przyznając pojęciom analogicznym wartość poznawczą, przedmiotową i metafizyce daje się prawo do uchodzenia za naukę, chociaż w cokolwiek innym stylu”⁸⁵. Niedocenienie roli poznania analogicznego, jak i analogiczności samej rzeczywistości, doprowadziło wielu filozofów do poważnych błędów na polu filozofii. Kant i pozytywści ograniczyli możliwości poznawcze umysłu do poznawania przedmiotów zmysłowych. W wyniku tego zanegowali w ogóle sens istnienia filozofii, lub odmówili jej przynajmniej charakteru naukowego⁸⁶. Z drugiej strony egzystencjaliści (Heidegger i Sartre) - zapoznając rolę analogii w filozofii - wynieśli świadomość ludzką do poziomu absolutu, co jednak jest źródłem tragedii człowieka⁸⁷. Nowym bodźcem do pogłębienia przemyśleń zagadnienia pojęć analogicznych są próby stosowania aksjomatyzacji i formalizacji w ontologii⁸⁸.

bny do rozpoczęcia analizy i do tworzenia pojęć ontologii, nie są jednak środkiem do ich uzasadnienia - «medium demonstrationis». Pojęć ontologii się nie dowodzi, lecz tylko wykazuje się, że we wszystkich innych pojęciach są one uwikłane, założone, mniejsza o to, czy świadomie, czy nieświadomie, że nawet wtedy, gdy refleksyjnie je się zaprzecza, to mimowolnie ich się używa, spontanicznie. Ich nieudowodnialność wiąże się z ich charakterem transcendentnym, t. j. z tą ich właściwością, że nie zamykają się w granicach takiej lub innej kategorii, że te granice przekraczają. Wszelkie próby dowodzenia pojęć ontologii za pomocą pojęć jakiejś kategorii popęniałyby błędne koło. Chociaż pojęć ontologii się nie dowodzi wprost, tylko usprawiedliwia je, wykazuje się jednak, że są one uwikłane w każdym pojęciu i zdaniu, i w tern przejawia się ich charakter transcendentny i analogiczny” (P. Chojnacki: *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, dz. cyt. s. 154-155).

⁸⁵ Tamże, s. 124-125.

⁸⁶ Por.: Tenże: *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, dz. cyt., s. 121, 124-125.

⁸⁷

„Jeżeli Heidegger odmawia rzeczywistości surowej sensu, gdyż to wymagałoby założenia egzystencji świadomości absolutnej Bóżej, która odgrywałaby podobną rolę w stosunku do rzeczywistości surowej jak świadomość ludzka w stosunku do świata kulturowego, to stało się dlatego, że nie docenia doniosłości analogii zarówno w dziedzinie rzeczywistości, jak i w dziedzinie poznania.

Naturalną konsekwencją tego zapoznania przez Heideggera stwierdzamy w wyniesieniu świadomości ludzkiej na szczybel absolutu, gdyż możliwości egzystencjalne ludzkie uchodzą za ostateczną podstawę wszelkiego możliwego sensu i wszelkich wartości. Ale wtedy człowiek i jego świat kulturowy jest pozostawiony sobie. Takie wyniesienie człowieka wytwarza jego apoteozę, stając się zarazem źródłem jego tragedii, o której się rozpisują Heidegger i Sartre. Uwzględnienie analogicznego charakteru pojęcia bytu uchroniłoby egzystencjalizm od jednego i drugiego” (P. Chojnacki: *Filozofia egzystencjalna a rzeczywistość surowa i humanistyczna*, dz. cyt., s. 356-357).

⁸⁸ „Widzimy, iż zagadnienie poznania analogicznego ongiś wysunięte przez Arystotelesa i wielkich scholastyków w związku z ontologią i teorią poznania wraca znowu, gdy wyłania się sprawa uściślenia rozważań ontologicznych przy pomocy zastosowania i do tej dziedziny metody aksjomatycznej” (Tenże: *Aksjomatyzacja i formalizowanie dedukcji i zastosowanie do ontologii*, dz. cyt., s. 25).

6. Aby osiągnąć wyznaczony przez ks. P. Chojnackiego - cel filozofii: stworzenie syntezy całej wiedzy ludzkiej, potrzebne jest mozolne tworzenie pojęć opisujących całą rzeczywistość. Proces ten przebiega przez pewne etapy: analiza poznania zdroworozsądkowego, dostrzeżenie wagi wyobrażeń w procesie powstawania pojęć, wykorzystanie nauk szczegółowych w określaniu istot przedmiotów dostępnych w poznaniu zmysłowym, tworzenie pojęć metafizycznych (ontologicznych) przy wykorzystaniu analogii, zbudowanie z tych różnych pojęć (o różnej ogólności i różnych zakresach) jednego systemu pojęć, który byłby wzajemnie organicznie powiązany i pomagał nam w opisanu całej rzeczywistości. Wszystko to powinno odbywać się w atmosferze stosownego krytycyzmu.

Stworzenie takiego systemu pojęć, takiej powiązanej ich siatki, dawałoby filozofowi narzędzie do osiągnięcia szczytu aspiracji myśliciela, o którym pisał twórca szkoły lowańskiej: „Szczytem bowiem aspiracji, oraz najwyższą nagrodą dla myśliciela jest właśnie zjednoczenie ostateczne wszystkich wyników obserwacji i refleksji, w którym zaciera się przejście od przyczyn bezpośrednich do ostatnich, granica pomiędzy empirią a metafizyką”⁸⁹.

E. Teoria bytu. Na koniec tego rysu poglądów ks. P. Chojnackiego na metafizykę (ontologię), teorię poznania, a także w pewnej mierze na metodologię nauk, chciałbym jeszcze zamieścić kilka uwag o jego rozumieniu bytu. Trudno nie zgodzić się z E. Gilsonem, że jest to zagadnienie fundamentalne, „od którego w filozofii wszystko zależy”⁹⁰. Jest to zagadnienie tak ważne, że ono wręcz warunkuje możliwość rozumnego dialogu między filozofami: „Gdy dwaj filozofowie nie zgadzają się co do pojęcia bytu, w niczym się nie zgadzają”⁹¹. Jak więc pojmował byt ks. P. Chojnacki? Jako strukturę niesprzeczną, a nie jako istniejącą. Dla niego być bytem, nie znaczyło - *istnieć*, ale być - *niesprzecznym*. Aby nie być gołosłownym przytoczę jedną z jego wypowiedzi na ten temat: „Pojęcie przedmiotu rzeczywistego w ontologii arystotelesowsko-tomistycznej obejmuje nie tylko to, co istnieje fizycznie, lecz i to co może istnieć. Przedmiot tak pojęty nie implikuje istnienia, ani go też wyłącza. Zakres tego pojęcia jest najrozleglejszy; wymyka się z pod niego jedynie to, co niesprzeczne. Przy takim rozumieniu bytu, inna też jest „zawartość treściowa” owej syntezy ludzkiego poznania, która jest głównym celem filozofii. Ta synteza nie odnosi się do świata realnego (choć go nie wyklucza), ale przede wszystkim do świata możliwego, jeżeli ten tylko jest niespreczny. Dlatego też filozofia ks. P. Chojnackiego nie bada swego przedmiotu materialnego w aspekcie istnienia, a jedynie w aspekcie

⁸⁹ D. Mercier: *Neoscholastycyzm warunki jego żywotności*, dz. cyt., s. 4.

⁹⁰ E. Gilson: *Filozofia teologia*, tłum. J. Kotsa. Warszawa 1968, s. 179

⁹¹ Tamże, s. 178.

⁹² P. Chojnacki: *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, dz. cyt., s. 151.

możliwości istnienia; taki jest jej - używając innego wyrażenia - aspekt formalny.

F. Psychologia. Owoce prac badawczych naszego filozofa na polu psychologii są mi najmniej znane, gdyż nie prowadziłem nad nimi szczegółowych studiów. Dlatego pozwolę sobie tylko przytoczyć opinię na ten temat ks. prof. dr hab. Edmunda Morawca. Charakteryzował je tak: „Z problemów psychologicznych na plan pierwszy wysuwa się u prof. Chojnackiego zagadnienie psychologii ludzkiego myślenia. Traktuje je ze stanowiska psychologii empirycznej. Poddaje analizie porównawczej procesy myślenia charakterystyczne dla różnych poziomów psychicznych, a więc u zwierząt, u dzieci, u człowieka prymitywnego, człowieka o wyższej kulturze, myślenia tzw. konkretnego i myślenia specyficznie ludzkiego abstrakcyjnego. Ośrodkiem zainteresowania Profesora było odróżnienie biologicznej koncepcji świadomości i noetycznej, rzutujące na konsekwencje w psychologii filozoficznej. Na potrzebę tego odróżnienia naprowadzały - zdaniem prof. Chojnackiego - biopsychologiczne rozważania, których ślady historyczne znajdują się u Arystotelesa, Alberta Wielkiego oraz ich uczniów, jak również współczesne refleksje z pogranicza biologii i psychologii. Wyróżnienie tych dwóch aspektów świadomości prowadziło do głębszego naświetlenia trudności wysuwanych przez behawioryzm pod adresem sposobu traktowania myślowych przejawów życia psychicznego. Wskazywało także na fakt, że zagadnienia teoriopoznawcze, aczkolwiek mają właściwą sobie metodę ich rozwiązywania i stawiania, to jednak traktowanie o nich nie powinno być całkowicie oderwane od «warunków» psychologicznych. Sprawie tej poświęcił prof. Chojnacki specjalną rozprawę pt. *Psychologiczna struktura sądu*, 1934. W związku z takim stanowiskiem stało się zrozumiałym podkreślenie w toku wykładów i na seminariach roli psychologii empirycznej dla ustawienia oraz tłumaczenia zagadnień, tak teoriopoznawczych, jak i należących do psychologa filozoficznej. Zdaniem Profesora psychologia filozoficzna uprawiana niezależnie od badań empirycznych łatwo zejść może na manowce abstrakcji pozbawionej realnych podstaw. Powołuje się przy tym na wyniki badań w ośrodkach: Lowańskim, Mediolańskim oraz Paryskim.

Stosunek metody nauk empirycznych do szczegółowych zagadnień psychologa filozoficznej staje się dla prof. Chojnackiego problemem dużej wagi. Świadczą o tym tematy wykładów monograficznych oraz jego publikacje naukowe. Wymienić tu należy takie tematy jak: «podstawy asocjacionizmu», «zagadnienie behawioryzmu». Ten ostatni interesował Profesora już w 1932 r. W roku następnym wygłasza na ten temat odczyt na jednym ze zjazdów psychologicznych w Warszawie. Jego praca pt. *Tresura, nawyki i charakter* opublikowana w 1933 r. jest wynikiem wcześniejszych jeszcze badań tych zagadnień. Również prace jak: *Pojęcie duszy w świetle psychologii empi-*

rycznej (1929 r.); *Wolność woli na tle badań empirycznych* (1930); *Empirio-logiczne podstawy pojęcia duszy ludzkiej* (1933 r.); *Behawiorystyka, nauczanie, wychowanie* (1935 r.); są ważniejszymi fragmentami drukowanymi wykładów monograficznych. Świadczą one, jak dalece prof. Chojnacki zaznajamiał warszawskie środowisko filozofii chrześcijańskiej oraz czytelników ze sposobami i potrzebą empirycznego podejścia do zagadnień psychologii filozoficznej. Rozprawa pt. *Człowiek jako całość materialno-duchowa* opublikowana w 1933 r. a będąca streszczeniem głównych myśli psychologa empirycznej i filozoficznej w zakresie problematyki człowieka, najlepiej chyba tę sprawę odzwierciedla. Nie są obce Profesorowi również współczesne kierunki psychologii empirycznej. Wystarczy wspomnieć wykłady z zakresu psychopatologicznej psychologii Francuzów, czy niemieckiej psychologa fizjologicznej, czy wreszcie psychologii postaci Adlera⁹³.

V. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY. Kiedy przychodzi pytać o uczniów ks. P. Chojnackiego, o ludzi, na których oddziaływał, wydaje mi się, że w takiej sytuacji najlepiej będzie odwołać się do opinii H. Waśkiewicz, która blisko trzydzieści lat temu pisała o nim: „Wielu jego bezpośrednich uczniów zajmuje obecnie stanowiska naukowe; w mniej lub więcej formalny sposób brał udział w kształtowaniu umysłowości niemal wszystkich pracowników naukowych Wydziałów Filozofii Chrześcijańskiej KUL i ATK średniego i młodszego pokolenia, chociażby jako recenzent prac doktorskich lub habilitacyjnych. Oddziaływanie jego sięgało jednak dalej, obejmując również wielu pracowników naukowych filozofii innych wyższych uczelni oraz PAN⁹⁴. Ówczesne średnie pokolenie pracowników naukowych stało się już zdecydowanie starszym pokoleniem, młodsze - pewnie więcej niż średnim. Ale uczniów ks. P. Chojnackiego jest jeszcze wielu; często zdarza się w rozmowach usłyszeć: znałem go, słuchałem jego wykładów, zdawałem u niego egzamin. A czy są (bądź byli) kontynuatorzy jego filozofii? „Rasowym” łowńczykiem w Polsce był ks. prof. Kazimierz Kłósak (był jeszcze bardziej „łowański” niż ks. P. Chojnacki), ale zmarł. Od tamtego czasu to-mizm łowański właściwie przestał mieć w Polsce wyrazistych pizedstawicieli. Ale trudno jednak ks. K. Kłósaka uważać za - w ścisłym sensie - ucznia czy kontynuatora; był raczej jakby „równoległym” pizedstawicielem tej samej szkoły. W jakieś mierze można chyba za kontynuatorkę uważać H. Waśkiewicz, profesor KUL, która zajmowała się filozofią prawa (szczególnie prawa naturalnego); nawiązywała chyba w jakiejs mierze do poglądów ks. P. Chojnackiego.

⁹³ E. Morawiec: *Ks. Prof. Dr Piotr Chojnacki*, dz. cyt., s. 7-8.

⁹⁴ H. Waśkiewicz: *Ks. Prof. Dr Piotr Chojnacki*, dz. cyt., s. 101.

Do uczniów - ale czy kontynuatorów? - zaliczyć należy nieżyjącego już ks. J. Chalcarza, który szczególnie zajmował się teorią poznania, a także ks. E. Morawca, który jednak wyraźnie odbiega od poglądów ks. P. Chojnackiego, szczególnie w zakresie metafizyki. Jak wspomniałem wcześniej, za ucznia (ze względów formalnych) można by uznać o. M. A. Krapca, ale Krapiec wyraźnie krytykuje sposób uprawiania filozofii charakterystyczny dla ks. P. Chojnackiego. Do uczniów i kontynuatorów obecnie żyjących można z całą pewnością zaliczyć Marię Szyszkowską; przyznaje się do tego i tym się szczyci. Jej kontynuacja głównie - jak mi się wydaje - dotyczy doceniania roli Kanta w filozofii; jego znaczenia dla filozofii prawa i człowieka. Sądzę, iż w swej teorii prawa naturalnego o zmiennej treści, Maria Szyszkowska chciałaby czuć się kontynuatorką poglądów ks. P. Chojnackiego. Wydaje mi się, że kontynuatorów filozoficznego myślenia naszego filozofa dawałoby się łatwiej wyszukać wśród filozofów przyrody; choć brak z ich strony wyraźnych deklaracji tego typu. Ta kontynuacja dotyczyłaby raczej poglądów na relację nauk szczegółowych do filozofii przyrody. Sądzę, że takie nawiązania dałoby się wyraźnie zauważyć u ks. M. Lubańskiego; także chyba w jakiejś mierze u M. Hellera i Sz. Ślaga. W ich wspólnej książce *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki* czytamy: „Filozoficzna refleksja nad przyrodą, jeśli nie chce popaść w powierzchowność swych rozważań, nie może ignorować osiągnięć nauk przyrodniczych, jak też oceniania metod w niej stosowanych. Bliższe wejrzenie w strukturę współczesnych nauk ukazuje wyraźnie nierozłącznie z nimi związane elementy filozoficzne. Innymi słowy, filozofia jest uwikłana w naukę. I to co najmniej dwójako. Po pierwsze, nauka przyjmuje - najczęściej milcząco - pewne założenia filozoficzne (teoriopoznawcze i ontologiczne). Po drugie, z podstawowych osiągnięć naukowych zdają się wynikać pewne tezy o charakterze filozoficznym. Namysł nad jednymi oraz drugimi zagadnieniami należy uznać za przedmiot badań nowoczesnej filozofii przyrody”⁹⁵. Brzmi to niczym cytat z ks. P. Chojnackiego. Wydaje mi się, że duch jego filozofii wędruje jeszcze po korytarzach i salach wykładowych ATK (teraz już Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego) i można go odnaleźć w publikacjach naukowych pracowników tej uczelni, szczególnie w zakresie filozofii przyrody (gdyż w zakresie metafizyki czołowa postać ATK w tej dziedzinie, M. Gogacz, reprezentuje zupełnie inny rodzaj tomizmu). Ostatnim przykładem jest rozprawa habilitacyjna A. Lemańskiej, która - według mojej oceny - próbuje konstruować pewne praktyczne sposoby realizowania związków między naukami szczegółowymi a filozofią, co mo-

⁹⁵ M. Heller, M. Lubański, S. Ślaga: *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*. Wyd. III, Warszawa 1992, s. 11.

zna by uznać za „praktyczne dopełnienie” poglądów filozoficznych ks. P. Chojnackiego (bądź innych filozofów podobnie myślących)⁹⁶.

VI. KOMENTARZ. Ocena poglądów filozoficznych ks. Piotra Chojnackiego i jego dokonań na polu filozofii jest nieco utrudniona, gdyż chyba przyznawał rację zdaniu Platona, że słowo pisane jest tylko cieniem słowa mówionego. Nie tylko pisał, ale wykladał, rozmawiał, dyskutował. Wydaje się - uwzględniając wypowiedzi osób, które go znały - że większą wagę przykładał do bieżącej, żywej działalności niż do utrwalania swoich poglądów na piśmie. Wygląda na to, że był osobowością wyrazistą. Był filozofem całym sobą, a nie tylko poprzez intelekt. Dlatego zasadnie chyba można odnieść do jego osoby to, co gdzie indziej napisano o kardynale Mercierze: „Filozofia przeniknęła całą jego istotę i stała się duszą życia, prac i działalności [...] nieraz ta filozofia jest widoczną, łatwo daje się rozpoznać, częściej jest ukrytą, jak fundamenty wielkich budowli umieszczone pod ziemią, zawsze jednak jest ona podstawą całego gmachu jego myśli”⁹⁷. I to jest radosne. Tacy powinni być filozofowie. Jest to ideał jeszcze starożytny, ale ciągle żywy. Filozof to nie tylko analityk cudzych poglądów czy twórca własnych, ale to człowiek żyjący według swojej filozofii; jego życie jest często bardziej wyrazistą formą nauczania niż jego formalne nauczanie (choć kłóci się to z poglądami samego ks. P. Chojnackiego na właściwy charakter filozofii).

Kiedy przychodzi natomiast oceniać jego poglądy pozostawione w piśmie, to wydaje mi się, iż trzeba powiedzieć, że zarysował pewien ideał filozofii, ale nie wskazał praktycznych sposobów jego realizacji. Mam tu na myśli szczególnie korzystanie przez filozofię z dorobku nauk szczegółowych. Mimo usilnych starań, nie udało mi się nigdzie znaleźć u niego „technicznego” sposobu wykorzystywania danych nauk szczegółowych dla potrzeb filozofii; nie udało mi się tego także wyczytać u jego uczniów, ani usłyszeć od nich, mimo moich znacznych wysiłków w tym względzie. Dlatego mam trochę wątpliwości, czy takie wykorzystanie nauk szczegółowych jest możliwe. Bardziej bym widział rolę nauk szczegółowych w filozofii jako rolę inspiratora, „katalizatora” (używając języka technicznego); czegoś, co domaga się od filozofii proporcjonalnej odpowiedzi, jakiegoś „zwierciadlanego” stanowiska. Być może nauka może być kontekstem odkrycia, ale kontekst uzasadnienia powinien pochodzić już od filozofii. Z tym, iż taką rolę (inspirującą) przypisywałbym nie tylko nauce, ale także sztuce (szczególnie wielkiej sztuce, a tu szczególnie poezji). Zdaje się, iż w nurcie tomistycznym jest pewne niedocenianie filozoficzno-twórczej roli sztuki. Wynika

⁹⁶ A. Lemańska: *Filozofia przyrody i nauki przyrodnicze*. Warszawa 1998.

⁹⁷ S. Domińczak: *Kardynał Mercier - 1851-1926*, dz. cyt., s. 2.

to - być może - z przyjęcia za Arystotelesem trzech rodzajów poznania: teoretycznego, praktycznego i pojetycznego. To ostatnie jest rozumiane tylko jako odtwórcze, wręcz rzemieślnicze, stąd nie oczekuje się od niego (od sztuki) jakichś impulsów poznawczych (a tym bardziej filozoficznych). Myśl o wartości poezji dla filozofii wypowiada Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*⁹⁸.

Trudna do zaakceptowania jest także koncepcja bytu u ks. P. Chojnackiego (choć w pewnym nurcie tomizmu uznawana za słuszną), która nie przywiązuje praktycznie żadnej roli do istnienia w bycie. Jest to koncepcja bytu zlogicyzowanego, a nie realnego. Stąd filozofia oparta na takiej koncepcji bytu nie zajmuje się faktycznie światem realnym, a głównie światem możliwym.

Wobec dwu ważnych rocznic związanych z życiem ks. P. Chojnackiego, które minęły ostatnimi czasy (setnej rocznicy urodzin w 1997 r. i trzydziestej rocznicy śmierci w 1999 r.), warto byłoby chyba poważnie potraktować zdanie ks. Józefa Chalcarza (mimo szczególnego charakteru artykułu, bo pisanego już po śmierci ks. Piotra Chojnackiego), że owoce jego pracy są „dostatecznie wartościowe, aby zapewnić zmarłemu trwałą pamięć wśród tych, którzy w przyszłości zajmować się będą filozofią tomistyczną”⁹⁹ i przypomnieć jego osobę, poglądy i udział w nauczaniu i rozwijaniu filozofii w Polsce. Bowiem nie bez racji pisała jego uczennica: „Dostrzegając doniosłą rolę Piotra Chojnackiego w rozwijaniu i nauczaniu filozofii trudno pogodzić się z faktem pewnego zapomnienia. Nie tylko Piotr Chojnacki, ale w ogóle polscy twórcy miewają kłopoty ze zdobyciem u nas należnego uznania”¹. W szczególności w zestawieniu np. z autorami niemieckimi, którzy cytują przede wszystkim innych Niemców; a dzieła swoich filozofów Niemcy wydają ciągle.

A może by tak uczcić jego pamięć nazwą ulicy, nadaniem imienia jakiejś szkole, a może jakiejś auli, czy choćby sali wykładowej na nowym Uniwersytecie Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie?

⁹⁸ Por.: „... że geniusz poetycki każdej epoki i każdego narodu, będący niejako proroctwem ludzkości, nieustannie stawia «poważne pytania», sprawiające... ” (Jan Paweł II: *Fides et ratio*. Tarnów 1998, s. 51, cały przypis 28).

⁹⁹ J. Chalcarz: *Zgon ks. prof. Piotra Chojnackiego*, dz. cyt., s. 149.

¹⁰⁰ M. Szyszkowska: *O życiu i twórczości filozoficznej Piotra Chojnackiego*, dz. cyt., s. 22.

WOJCIECH GASPARIKI
Instytut Filozofii i Socjologii PAN

TADEUSZ KOTARBIŃSKI

I. DZIEŁA. Inwentarz prac (pierwodruków i reedycji) - sporządzony¹ w związku z edycją *Dzieł wszystkich* - obejmuje 758 pozycji. **Publikacje książkowe** (w kolejności alfabetycznej wraz z rokiem ukazania się pierwodruku) to: *Abecadło praktyczności*. (Warszawa. 1972; *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Lwów 1929; *Kurs logiki dla prawników*. Warszawa 1951; *Traktat o dobrej robocie*. Łódź 1955; *Utylizyzm w etyce Milla i Spencera*. Kraków 1915; *Wykłady z dziejów logiki*. Łódź 1957; *Z zagadnień ogólnej teorii walki*. Warszawa 1938;

Ponadto ukazały się **zbiory artykułów** w wydawnictwach książkowych pod tytułami: *Drogi dociekań własnych*. Warszawa 1986; *Hasło dobrej roboty*. Warszawa 1968; *Medytacje o życiu godziwym*. Warszawa 1966; *Myśli o dobrej robocie*. Warszawa 1962; *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*. Wrocław 1986; *Pisma etyczne*. Wrocław 1987; *Sprawność i błąd*. Warszawa 1956; *Sprawy sumienia*. Warszawa 1956; *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*. Wrocław 1970; *Szkice praktyczne*. Warszawa 1913; *Szkice z historii filozofii i logiki*. Warszawa 1979; *Wybór pism t. 1. Myśli o działaniu*. Warszawa 1957; *Wybór pism t. 2. Myśli o myśleniu*. Warszawa 1958;

Poza pracami filozoficznymi ukazały się **prace literackie**, a mianowicie: *Aforyzmy i myśli*. Warszawa 1986; *Poezje wybrane*. Warszawa 1984; *Rymy i rytmy*. Warszawa 1970; *Wesołe smutki*. Warszawa 1956; *Wizjanki*. Warszawa 1973.

Całość dorobku ukazuje się w kolejnych tomach *Dzieł wszystkich*; do tychczas ukazały się następujące tomy (chronologicznie): *Elementy poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Wrocław 1990; *Wykłady z dziejów logiki*. Wrocław 1990; *Ontologia, teoria poznania i metodologia nauk*. Wrocław 1993; *Historia filozofii*. Wrocław 1995; *Prakseologia cz. 1*. Wrocław 1999; *Traktat o dobrej robocie*. Wrocław 2000.

II. OPRACOWANIA. Tadeusz Kotarbiński: *Obraz rozmyślań własnych*, w: *Fragmenty filozoficzne* seria 3-cia. Warszawa 1967; Małgorzata B. Jakubiak: *Tadeusz Kotarbiński: filozof, nauczyciel, poeta*. Warszawa. 1987; Jerzy Pelc: *Ajdukiewicz, Tatarkiewicz, Kotarbiński*. Warszawa 1987; Zofia Smółucha: *Tadeusz Kotarbiński (1886-1981): Bibliografia*. Olsztyn 1988'

¹ Opr. Andrzej Przymusiąła (maszynopis).

Ija Lazari-Pawłowska: *Humanizm Tadeusza Kotarbińskiego*. Wrocław 1989; Klemens Szaniawski: *Styl intelektualny Tadeusza Kotarbińskiego*. Wrocław 1989; Jan Woleński: *Kotarbiński*. Warszawa 1990; Wojciech Gasparski: *A Philosophy of Practicality: A Treatise on the Philosophy of Tadeusz Kotarbiński*. Helsinki 1993; Ks. Jan E Choroszy: *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego*. Wrocław 1997; Joanna Dudek: *Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego*. Zielona Góra 1997.

Uczniowie Tadeusza Kotarbińskiego opublikowali księgi pamiątkowe ku uczczeniu rocznic twórczości filozoficznej Mistrza. Księgi te noszą wspólny tytuł *Fragmenty filozoficzne*; ukazały się cztery następujące serie *Fragmentów*: (1) *Ku uczczeniu piętnastolecia pracy nauczycielskiej prof. T. Kotarbińskiego w Uniwersytecie Warszawskim*. Warszawa 1934; (2) *Ku uczczeniu czterdziestolecia pracy nauczycielskiej prof. T. Kotarbińskiego w Uniwersytecie Warszawskim*. Warszawa 1959; (3) *Ku uczczeniu prof. T. Kotarbińskiego w osiemdziesiątą rocznicę urodzin* (T. Czeżowski i in., red.). Warszawa 1967; (4) *Logika, praktyka, etyka: Przesłania filozofii Tadeusza Kotarbińskiego. Ku uczczeniu osiemdziesięciolecia filozofii Tadeusza Kotarbińskiego* (W. Gasparski i A. Strzałecki, red.). Warszawa 1991.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Tadeusz Marian Kotarbiński urodził się 31 marca 1886 r. w Warszawie. Ojcem jego był Miłosz Kotarbiński, malarz, rysownik, krytyk artystyczny, założyciel prywatnej szkoły malarstwa (1892), profesor Szkoły Sztuk Pięknych (1905), późniejszy dyrektor (od 1923). Matką była Ewa z Koskowskich, pianistka. W roku 1905 uczestniczył w strajku szkolnym, zorganizowanym m. in. w celu wprowadzenia języka polskiego jako wykładowego w szkołach i uczelniach, za co - tuż przed maturą - zostaje relegowany z V Gimnazjum Rządowego w Warszawie (z językiem wykładowym rosyjskim). Przez pewien czas przebywa w Krakowie, gdzie jako wolny słuchacz Uniwersytetu Jagiellońskiego studiuje matematykę i fizykę. W związku z tym, iż odbywanie dalszych studiów bez matury jest niemożliwe, wraca do Warszawy, gdzie w roku 1906 uzyskuje maturę w prywatnym Gimnazjum Chrzanowskiego. Udaje się do Lwowa, a następnie Darmstadt by studiować architekturę, jednakże uzyskane przezeń świadectwo maturalne gimnazjum prywatnego okazuje się nieunawane przez władze. Zmusza go to do wyjazdu do Parnawy w Estonii, gdzie w roku 1907 uzyskuje świadectwo maturalne rządowe. Wraca do Lwowa, tym razem dla podjęcia na tamtejszym Uniwersytecie studiów filozoficznych pod kierunkiem Kazimierza Twardowskiego. W maju roku 1910 Tadeusz Kotarbiński zapoczątkował swe filozofowanie rozprawą *Cel czynu a zadanie wykonawcy* przedstawioną na posiedzeniu Koła Filozoficznego. W roku 1912 uzyskuje stopień doktora filozofii na podstawie rozprawy *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera*. W tym samym roku wraca do

Warszawy, zdaje egzamin kwalifikacyjny i rozpoczyna pracę jako nauczyciel greki i łaciny w Gimnazjum im. Mikołaja Reja. Filozofię uprawia wygłaszając odczyty i publikując prace w „Przeglądzie Filozoficznym” i „Nowych Torach” oraz uczestnicząc w tworzeniu Instytutu Filozoficznego przez Władysława Weryhę (1915). W roku 1918 rozpoczyna wykłady filozofii na Uniwersytecie Warszawskim zainaugurowane słynnym wykładem *O wielkiej i małej filozofii* (25 kwietnia 1918 r.). W dniu 25 lutego 1919 roku obejmuje stanowisko profesora nadzwyczajnego, a - dekretem Naczelnika Państwa z dnia 7 maja z tegoż roku - zostaje mianowany profesorem nadzwyczajnym filozofii. Prezydent RP nadał T. Kotarbińskiemu tytuł profesora zwyczajnego w dniu 29 lutego 1929 r. W tym samym roku Tadeusz Kotarbiński zostaje dziekanem Wydziału Humanistycznego (1929-1930).

W latach trzydziestych Tadeusz Kotarbiński zajął zdecydowane stanowisko sprzeciwiające się antysemityzmowi i tzw. gettu ławkowemu na Uniwersytecie. Działal aktywnie w Związku Nauczycielstwa Polskiego, w którym przewodniczył Sekcji Szkół Wyższych (1937-1939). Aktywność intelektualna Kotarbińskiego znalazła swój wyraz w określeniu go przez Karola Irzykowskiego jako warszawskiego Sokratesa.

W okresie okupacji brał udział w tajnym nauczaniu na poziomie akademickim wykładając logikę, filozofię kultury oraz elementy prakseologu. W roku 1943 - by uniknąć zagrożeń ze strony ekstremistów z prawicowego podziemia - wyjeżdża w lubelskie (do Krężnicy Okrągłej), gdzie zaczyna pisać swe główne dzieło prakseologiczne. Do Warszawy wraca w roku 1944 by dalej wyklądać na podziemnym uniwersytecie, po Powstaniu Warszawskim (w późodzie ginie jego przekład *Novum organum* F. Bacona tudzież monografia *Prakseologia ogólna*) dzieli los mieszkańców stolicy, z której zostaje wysiedlony. Znajduje lokum najpierw w Gorzkowicach koło Piotrkowa Trybunalskiego, a następnie w Radomiu.

Po zakończeniu wojny przenosi się do Łodzi, gdzie organizuje Uniwersytet Łódzki, którego zostaje pierwszym rektorem (1945-1949). Jednocześnie uczestniczy w pracach nad reaktywowaniem działalności Uniwersytetu Warszawskiego kierując Katedrą Filozofii, a od roku 1951 Katedrą Logiki. Od roku 1946 był prezesem Łódzkiego Towarzystwa Naukowego oraz przewodniczącym Towarzystwa Kultury Moralnej. W roku 1951 powraca na stałe do Warszawy. W roku 1952 zostaje członkiem rzeczywistym Polskiej Akademii Nauk, w której przez dwie kadencje pełnił funkcję prezesa (1957-1962). Organizuje w PAN pierwszą placówkę prakseologiczną - Pracownię Ogólnych Problemów Organizacji Pracy (1958) przekształconą pod koniec lat sześćdziesiątych w Zakład Prakseologii PAN. W roku 1961 przechodzi na emeryturę prowadząc dalej działalność seminaryjną w Polskiej Akademii Nauk, gdzie przez wiele lat przewodniczył Ra-

dzie Naukowej Instytutu Filozofii i Socjologii. Był wieloletnim przewodniczącym Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (1927-1977), przewodniczył Institut International de Philosophie (1960-1963), był członkiem Polskiej Akademii Umiejętności i Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, był także członkiem Unii Historii i Filozofii Nauki oraz przewodniczył jej polskiemu oddziałowi, stał na czele kolegium redakcyjnego Biblioteki Klasyków Filozofii PWN, przewodniczył radzie naukowej Towarzystwa Naukowego Organizacji i Kierownictwa. Został wyróżniony doktoratami *honoris causa* przez uniwersytety: w Bratysławie, Brukseli, Florencji, Jagielloński w Krakowie, Łódzki, Oksfordzki i w Sofii oraz Akademii Medycznej w Łodzi. Tadeusz Kotarbiński zmarł w dniu 3 października 1981 roku w Warszawie.

IV. POGLĄDY. Tadeusz Kotarbiński należy do filozofów szkoły filozoficznej lwowsko-warszawskiej, której ojcem założycielem był Kazimierz Twardowski. Twardowski, a następnie jego uczeń Kazimierz Ajdukiewicz (od roku 1928) kształcili adeptów filozofii we Lwowie (z wyjątkiem okresu 1925-1928, w którym K. Ajdukiewicz wykładał na Uniwersytecie Warszawskim). W Warszawie natomiast działało silne środowisko logików i matematyków o zainteresowaniach filozoficznych, z których Jan Łukasiewicz oraz Stanisław Leśniewski, uczniowie K. Twardowskiego, nadawali wraz z Alfredem Tarskim i innymi ton warszawskiemu członowi szkoły. T. Kotarbiński także nauczał logiki, ale związanej w większym stopniu z semantyką i metodologią nauk aniżeli matematyką. „Każdy myśliciel myśli o całym bycie, o wszystkich jego częściach - napisze później Kotarbiński - tylko każdy z innego punktu widzenia, ot tak, jak gdyby wszyscy oglądali ten sam krajobraz, tylko przez inne okno. Koledzy przeważnie zaprawiali się do patrzenia na wszystko przez okulary matematycznej teorii mnogości albo przez mikroskop fizyki, ja sobie upodobałem oglądanie świata przez kratę mowy ludzkiej [...]”.

Tadeusz Kotarbiński przejął od swego mistrza sposób uprawiania filozofii, taki mianowicie, jaki przyjmowany jest, gdy uprawia się jakąkolwiek naukę, tj. jasnościowy o wyraźnie sformułowanych i uzasadnionych tezach. Stąd związki z analizą języka, bo tylko w jasnym języku wyrazić można jasno kwestie będące przedmiotem analizy filozoficznej. Stąd minimalizm, o którym napiszą później jego uczniowie: „Zaczęło się uprawianie 'małej filozofii'. Przyszedł trud wgryzania się w subtelności pojęciowe, długie godziny dociekań nad znaczeniami używanych terminów, godziny żmudnych wysiłków zmierzających do precyzyjnego formułowania myśli i do wydobywania istotnych zagadnień spośród nieporozumień słownych. Odczuwało się

² T. Kotarbiński: *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*. Ossolineum, Wrocław 1986, s. 323.

ciężar tej nieefektywnej pracy analitycznej [...]. Walcząc z bezpłodną spekulacją filozoficzną i z filozoficznym dogmatyzmem, stworzył profesor Kotarbiński atmosferę o największym może nasileniu 'filozoficznym', atmosferę, w której na przekór zapowiedziom czuje się ozon 'wielkiej filozofii'³.

Enigmatyczność teorii czynu, albo praktyki⁴, jak pierwotnie nazywał Tadeusz Kotarbiński dziedzinę swych zainteresowań, którą później nazwał za A. V. Espinasem prakseologią, jej odmienność od tradycyjnych rozdziałów filozofii spowodowały, że sprawozdawcy filozoficznego dorobku Tadeusza Kotarbińskiego opisywali ten dorobek „przez części”. Znakomitym przykładem takiej, kompetentnie sporządzonej, analizy jest książka Jana Woleńskiego⁵. W książce tej omówiono więc kolejno reizm, zagadnienia poznania i prawdy, prakseologię oraz etykę i kwestie społeczno-polityczne jako główne składowe filozofii Tadeusza Kotarbińskiego. Na pytanie, czy był on logikiem czy filozofem, Woleński odpowiada tak oto:

„Kotarbiński był znawcą logiki matematycznej i jej elementy zawsze znajdowały się w jego wykładach i podręcznikach. Ale zawsze podkreślał, że naucza logiki jako organonu w ujęciu Arystotelesa, tj. narzędzia poprawnego myślenia. Chciał i był nauczycielem logiki dla wszystkich, a przede wszystkim - dla humanistów. Nie był logikiem w sensie węższym, gdyż nie tworzył rachunków logicznych, ani też nie zajmował się metalogiką. Natomiast wiele prac poświęcił filozofii języka oraz metodologii nauk. Ale jego twórczość nie wyczerpuje się nawet w logice w sensie szerszym. Reizm [...] jest typową konstrukcją ontologiczną, aczkolwiek zbudowaną na kanwie określonego systemu logiki; w tym przypadku trzeba odróżniać logikę formalną i jej filozoficzne aplikacje. Poza logiką (w jakimkolwiek rozumieniu) leży etyczna twórczość Kotarbińskiego, do której przywiązywał tak wielkie znaczenie. Był Kotarbiński przede wszystkim filozofem i z tego właśnie punktu widzenia trzeba rozważać jego poglądy... ”.

³ Z przedmowy do: *Fragmenty filozoficzne. Ku uczczeniu piętnastolecia pracy nauczycielskiej prof. T. Kotarbińskiego w Uniwersytecie Warszawskim*, nakładem uczniów. Warszawa 1934.

⁴ Przyпускаjąc, że nazwy tej użył T. Kotarbiński pod wpływem filozofii brytyjskiej, a w szczególności rozróżnienia przedstawionego przez J. Locke'a w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (por. W. Gasparski: *Prakseologia*. Oficyna Wydawnicza Warszawskiej Szkoły Zarządzania, Warszawa 1999, s. 7-8).

⁵ J. Woleński; *Kotarbiński*. Wiedza Powszechna, Warszawa. 1990 (Korzystając z okazji prostuję nieprawdziwą informację jakoby Pracownia Ogólnych Problemów Organizacji Pracy została utworzona przez T. Kotarbińskiego w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Pracownia ta, a później Zakład Prakseologii PAN były samodzielnymi placówkami Polskiej Akademii Nauk. W roku 1976 Zakład Prakseologii - przekształcony w 1980 r. w Zakład Prakseologii i Naukoznawstwa - po likwidacji Instytutu Organizacji i Kierowania PAN, do którego inkorporowany został w roku 1974 - wszedł w skład Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. W roku 1993 Zakład Prakseologii i Naukoznawstwa IFiS PAN i Zakład Logiki IFiS PAN zostały połączone w Zakład Logiki Języka i Działania IFiS PAN.

⁶ J. Woleński, op. cit., s. 22.

Wypowie się w tej sprawie sam Kotarbiński w taki oto sposób: „Pracę doktorską napisałem z dziedziny znawstwa angielskich systemów utylitystycznych. I jakkolwiek studiowałem zagadnienia logiczne, teoretyczno-poznawcze i metodologiczne od bardzo dawna, to jednakże najgłówniejszy nurt moich zainteresowań - to zawsze była praktyka człowieka w sytuacji społecznej”⁷.

Filozofii Tadeusza Kotarbińskiego nie trzeba przedstawiać przez wskazywanie jej miejsca w logice albo przeciwstawianie logice, nie logika bowiem stanowi jej *genus proximum*, w odniesieniu do którego wskazać należałoby różnicę gatunkową i mieć ją zdefiniowaną w sposób, w jaki podręczniki doradzają budować definicje. Nie znaczy to, że logika nie jest obecna w dociekaniach Kotarbińskiego, ale jest ona obecna w nich nie dla niej samej, lecz po coś („... a mnie... pociągają bardziej [niż logika formalna - przyp. W. G.] pewne zagadnienia najogólniejsze dotyczące metod skutecznego działania”⁸). Tak, jak po coś Tadeusz Kotarbiński zajmował się innymi elementami swego systemu filozoficznego: „Lepiej czytajcie moje utwory (to znaczy: dokładniej, głębiej, z większym rozumieniem - przyp. W. G.) - czytajcie wszystkie [...]. To jest całość, nie konglomerat! To jest system... Nazwijcie go niedorzecznym, nienaturalnym, źle zbudowanym, jak chcecie... Sam dodam niejedno soczyste określenie... Tylko nie wyzywajcie mnie od eklektyków, bardzo proszę...”⁹. Jakież to tedy system?

Zanim odpowiemy na to pytanie próbując zdefiniować system filozoficzny Tadeusza Kotarbińskiego, sformułujmy następujące tezy:

(1) Dzieła Tadeusza Kotarbińskiego należy traktować jako pewną całość, tj. jako system filozoficzny (jest to powtórzenie innymi słowy powyżej przytoczonego wezwania T. Kotarbińskiego).

(2) Metodą budowy przez T. Kotarbińskiego jego systemu była analiza języka dyscyplin, których krytykę metodologiczną uprawiał.

(3) Filozofię T. Kotarbińskiego należy rozumieć w sposób, w jaki sam Kotarbiński filozofię rozumiał i w jaki postulował by była rozumiana, tj. jako naukę o nauce.

(4) Naukę, a ściślej dyscyplinę naukową, należy rozumieć w sposób przyjęty przez T. Kotarbińskiego, tj. jako odrębną specjalność zasługującą na to, by być przedmiotem intelektualnego nauczania uniwersyteckiego¹⁰.

⁷ T. Kotarbiński: *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach* (pod red. J. Kotarbińskiej). Ossolineum, Wrocław 1986, s. 29.

⁸ T. Kotarbiński: *Sprawność i błąd (Z myślą o dobrej robocie nauczyciela)*. PZWS, Warszawa 1960, s. 27.

⁹ T. Kotarbiński: *Odpowiedź*, w: *Wybór pism, Ł II - Myśli o myśleniu*. PWN, Warszawa 1958, s. 200-201.

¹⁰ Por. W. Gasparski: *Filozofia Tadeusza Kotarbińskiego filozofią praktyczności*, w: W. Gasparski i A. Strzałecki (red.): *Logika, praktyka, etyka: Przesłania filozofii Tadeusza Kotarbińskiego*. Towarzystwo Naukowe Prakseologii, Warszawa 1991, s. 30.

Ograniczenie lektury tylko do *Elementów teorii poznania...* i uznanie przedstawionych tam rozważań za system, jak to uczynił Kazimierz Ajdukiewicz, a co przytacza J. E. Choroszy¹¹ było możliwe po ukazaniu się pierwszego wydania *Elementów...*, współcześnie nie jest to wystarczające. System bowiem, a pisał o tym Mario Bunge¹², stanowi trójkę uporządkowaną składu, struktury i otoczenia (kontekstu) rozpatrywanych na poziomie atomicznym właściwym dla systemów danej klasy. Poziomem atomicznym systemu filozoficznego Tadeusza Kotarbińskiego jest uniwersum zachowań podmiotu twórczo zmieniającego zastaną rzeczywistość, który to podmiot stanowi „ciało żywe na jawie przytomne”, a rzeczywistość to „spłot wzajem zależnych i zmieniających się rzeczy”, jak określał je Kotarbiński¹³. Tak określone uniwersum to świat praktycznej aktywności ludzi - podmiotów działających. System filozoficzny Tadeusza Kotarbińskiego jest wynikiem refleksji nad tym światem, jest to więc *filozofia praktyczności*¹⁴.

Kontekstem, ze względu na który Tadeusz Kotarbiński kształtował swój system¹⁵ jest nauczycielstwo. Pisał filozof, że „Taki dopiero sprawozdawca trafiłby w sedno, który zdając sobie sprawę z całości popełnionych przeze mnie utworów zrozumiałby, że wyrastają one ze wspólnego podłoża, z praktyki zawodu nauczycielskiego”¹⁶. Przy tym nauczycielstwo w rozumieniu Kotarbińskiego to nie tylko zajęcie szkolnego wychowawcy, ale wszelkie tworzenie i przekazywanie wiedzy; jest więc nauczycielem także badacz, profesor, publicysta, literat i wielu im pokrewnych wykonawców zawodów umysłowych¹⁷.

Spróbujmy więc zrekonstruować system filozoficzny Tadeusza Kotarbińskiego, któremu nadaliśmy nazwę filozofii praktyczności. Rekonstrukcję tę zaczniemy od zdania sprawy z praktyczności¹⁸ właśnie, tak, jak czynił to Profesor. „A praktyczność na czym polega? Wyraźnie wieloznaczny to termin. Czasem praktyczny - to tyle, co zaradny, co samodzielnie znajdując-

¹¹ J. F. Choroszy: *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, s. 16.

¹² M. Bunge: *Treatise on Basic Philosophy*, Vol. 4, *Ontology II: A World of Systems*. Reide, Dordrecht 1979.

¹³ T. Kotarbiński: *Wybór pism*, t. II, op. cit., s. 195.

W. Gasparski, 1991, op. cit., s. 31.

¹⁵ Podzielał w tym względzie stanowisko Choroszego, który, odwołując się do artykułu Kotarbińskiego, zauważa, że Kotarbiński nie rozpoczynał od gotowej doktryny jako projektu, lecz że filozofia Kotarbińskiego stała się systemem wynikowo jako rezultat konsekwentnego uprawiania przezeń refleksji filozoficznej, takiej właśnie, jaką uprawiał.

¹⁶ T. Kotarbiński: *Wybór pism*, t. II, op. cit., s. 207.

¹⁷ Jest nim ten, kogo dziś Anglosasi nazywają *knowledge worker*.

¹⁸ Wykorzystano tu z pewnymi zmianami fragmenty mego wcześniejszego artykułu: W Gasparski: *O pojęciu praktyczności*. „Prakseologia”, nr 101 (1987-88), s. 57-70.

cy wyjście z każdej sytuacji, kiedy indziej człowiek praktyczny - to człowiek oddany praktyce w przeciwstawieniu do tych, co są oddani teorii, a w innych jeszcze kontekstach praktyczność wypadnie utożsamić ze sprawnością w szerszym znaczeniu. Tak też rozumiemy praktyczność w podanej... charakterystyce energii”¹⁹.

Filozofia Kotarbińskiego jest filozofią praktyczności nie w potocznym rozumieniu 'praktyczności', tj. jako zaradności (tu zapytać warto, czy jest tak we wszystkich językach, czy tylko w polskim?). Jest ona filozofią praktyczności przy rozumieniu 'praktyczności' jako sprawności w znaczeniu szerszym, według którego jest ona podstawowym walorem technicznym działania. Dokładniej - nazwą ogólną tych walorów, nazywanych też - w związku z tym - walorami praktycznymi działania. Ocenianie działań z punktu widzenia praktyczności (sprawności) ma charakter pozaemocjonalny, intersubiektywny („... ocenę sprawności, praktyczności, ferujemy niejako na zimno... ”. Ocena ta dotyczy, z jednej strony, wyniku działania (dzieła), z drugiej zaś, samego działania (procesu). Działaniu przysługuje cecha praktyczności w tym większym wymiarze, im bardziej jest ono skuteczne lub w im większym stopniu jest ono ekonomiczne. Takie wartościowanie działania współcześnie nazywane bywa też wartościowaniem według kryterium „podwójnego E” od skuteczności zwanej też efektywnością, i ekonomiczności nazywanej także gospodarnością.

Zagadnienia praktyczności, rozumiane wprawdzie jeszcze nie tak klarownie, jak miało to miejsce później, interesowały Tadeusza Kotarbińskiego od samego początku jego filozofowania. I to interesowały wprost i głównie, a nie na marginesie uprawiania innych działów filozofii. Oto co pisał w pierwszych zdaniach pierwszej swej pracy opublikowanej (1913) w trzy lata po jej publicznym wygłoszeniu jako referatu: „Po rozmaitych sferach myślenia potocznego, zawodowego, naukowego, filozoficznego, poetyckiego jest rozsiany pewien gatunek pojęć, pytań, założeń, twierdzeń, postulatów, mających wyraźne cechy jak najbliższego pokrewieństwa, a jednak dla powodów, których zbadanie stanowi kwestię wartą pracy - bezdomnych. Obiecują one wdzięczność tym, co zechcą zająć się nimi, na mocy doniosłego wpływu, jaki wywierają na całym obszarze świadomego życia. Są to rzeczy *natury ogólnopraktycznej* (podkr. moje W. G.), elementy ogólnej teorii eksplikacyjnej i normatywnej dodatniego działania celowego”²¹.

Przytoczyliśmy ten cytat nie po to, by przypomnieć kończący go postulat, ale po to, by zwrócić uwagę na jego słowa początkowe. Wyliczone tam

¹⁹ T Kotarbiński: *Kurs logiki dla prawników*. PWN. Warszawa 1961, s. 178-179.

²⁰ T. Kotarbiński: *Abecadło praktyczności*. Wiedza Powszechna. Warszawa 1972. s. 38.

²¹ T. Kotarbiński: *Cel czynu a zadanie wykonawcy*, w: *Dzieła wszystkie — Prakseologia*, Cz. I. Ossolineum, Wrocław 1999, s. 6.

obszary myślenia: potocznego, zawodowego, ale także naukowego, filozoficznego, a nawet literackiego wskazywały perspektywę, która miała nieprzerwanie towarzyszyć Tadeuszowi Kotarbińskiemu - nauczycielowi, uczonemu, filozofowi, poecie. Perspektywa ta powodowała to, że jego twórczość była nachylona w sensie, w jakim po angielsku powiedziałoby się *biased*, w stronę praktyczności. Była nachylona, ale nie przechylona, cechował ją bowiem umiar, też przecież walor towarzyszący praktyczności *par excellence*, mistrzostwu. „Mistrzem... w danej umiejętności jest ten, kto w niej osiągnął sprawność ogólną nie mniejszą niż sprawność ogólną osiągnięta do tego czasu przez kogokolwiek innego. Arcymistrzem ten, kto przy tym działa twórczo na miarę wielką, niezwykłą, przełomową”²².

Tak rozumiana praktyczność i filozofia uprawiana przez Kotarbińskiego na jej rzecz nie przeciwstawia praktyczności - teoretyczności, ani *vice versa*. Teoretyczność nie jest w stosunku do praktyczności antytezy. Teoretyczność i praktyczność leżą po tej samej, dodatniej stronie osi, są one względem siebie uzupełniające, towarzyszące sobie we wzajemnym wspieraniu tak, jak namysł towarzyszy działaniu sam nim będąc. Co więcej, są one sobie nawzajem niezbędne, znajdując wsparcie w dyscyplinach, które Tadeusz Kotarbiński nazwał naukami praktycznymi. Antytezą praktyczności jest niepraktyczność powodowana tzw. błędami praktycznymi, których analizą zajmował się Tadeusz Kotarbiński.

Praktyczność, jak rozumiał ją Kotarbiński, nie jest nieograniczona. Ograniczona jest ona przez normę moralno-techniczną nazwaną przez Kotarbińskiego dzielnością: „Ten jest dzielny, kto działa energicznie w sprawie wedle niego godziwej”²³.

Po wykonaniu pracy przygotowawczej przejść możemy do próby zarysowania praktyczności filozofii samej²⁴. W sprawie tej wypowiedział się Kotarbiński aforystycznie, powiadając, że wprawdzie filozofia nie dostarcza rezultatów bezcennych, to jednak bezcenne jest jej studiowanie. A w postaci nieaforystycznej napisał, co następuje: „Dziwne to doprawdy, ale prawdziwe, że studia na dziełami filozofów, nie dając na ogół dojrzałej wiedzy pożytecznej, tak bardzo okazują się pożyteczne dla rozwoju umysłowego studiujących. Z pewnością tłumaczy się to obcowaniem z wysiłkami intelektualnych usiłujących dotrzeć do rozważań problemów podstawowych”²⁵. Je-

²² T. Kotarbiński: *Traktat o dobrej robocie. Dzieła wszystkie*. Ossolineum, Wrocław 2000.

²³ T. Kotarbiński: *Kurs logiki dla prawników*. PWN, Warszawa 1961, s. 172.

²⁴ Wykorzystano z pewnymi zmianami mój wcześniejszy referat przedstawiony na V Polskim Zjeździe Filozoficznym, Kraków 1987 (por. W. Gasparski: *Filozofia praktyczności: Przyczynek do studiów nad fenomenem Tadeusza Kotarbińskiego w polskiej filozofii XX w.* „Prakseologia”, nr 1-2 (103-103), 1989, s. 59-70).

²⁵ T. Kotarbiński: *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, op. cit s. 4.

dnakże praktyczność studiowania filozofii nie jest praktycznością niej samej. Może upatrywać jej należy w nauczaniu filozofii? Niewątpliwie tak, ale nie w każdym rodzaju nauczania jednakowo. Jedni stosują tu metodę w pełni naśladowczą zdając sprawę z poglądów filozofów, inni, posługując się metodą interpretacji twórczej, wnoszą nowe treści wzbogacające refleksję filozoficzną. Praktyczność tego drugiego sposobu nauczania filozofii jest niewątpliwie większa. Ze sposobem tym zdecydowanie sympatyzuje Kotarbiński, wskazując swego mistrza Kazimierza Twardowskiego jako szerzyciela takiego właśnie sposobu nauczania. Ale czy chodzi tu o sposób nauczania filozofii? Oczywiście, że o nauczanie jej historii raczej. A co z praktycznością nauczania samej filozofii?

„Później, jako nauczyciel uniwersytecki [...] Rozumiałem swoje zadanie jako pracę przygotowawczą, jako przygotowywanie przyszłych nauczycieli, a nauczycielem w tym rozumieniu jest każdy, kto się zajmuje głoszeniem tez, niezależnie od tego, czy działa jako wychowawca szkolny, czy jako badacz naukowy, czy wreszcie jako literat lub publicysta. Czegokolwiek nauczyciel naucza, zawsze zaprawia do jakiejś umiejętności i trzeba mu okazać w tym pomoc. Trzeba mu dać pojęcie o tym, co to jest nauka, zorientować go w świecie metod badawczych i dydaktycznych, uświadomić mu istotę i typologię rozumowań, zastanowić wraz z nim nad warunkami poprawności wysnuwania wniosków z przesłanek, dokonać przeglądów zauważonych rodzajów rozumowań wadliwych, w szczególności rozumowań sprzecznych”²⁶.

Jest więc, zdaniem Kotarbińskiego, nauczanie filozofii - uprawiane tak, jak on to czynił - preparacją przyszłego nauczyciela do jego przyszłego zawodu. Nie ulega wątpliwości, że takie nauczycielstwo sztuki nauczania oceniać można - i, co więcej, jest to w pełni uzasadnione - w kategoriach praktyczności. I tu chyba dotarliśmy do progu wyjaśnienia już nie nauczycielstwa filozofii, lecz filozofii, tak, jak rozumiał ją Kotarbiński w tych właśnie kategoriach.

Zachanie się, być może, na taką supozycję czytelnik należący do tych, co „..., wynoszą typ myśliciela ponad typ działacza, upatrując w pierwszym zasadniczą wyższość, a życie kontemplacyjne, obce wszelkiemu działaniu, mając za ideał”. Jednak reakcja taka byłaby emocjonalną i dlatego nie zamierzamy z nią polemizować. Pragniemy natomiast, nie kierowani emocjami przeciwnego zabarwienia („Wedle innych człowiek czynu góruje nad oderwanym od życia z gruntu niepraktycznym teoretykiem”; tamże) ukazać *sine ira et studio* filozofię i filozofowanie Tadeusza Kotarbińskiego z tego punktu widzenia, który jemu był najbliższy - praktyczności, bo „przecież

²⁶ Tamże, s. 5.

powinna chyba powstać jakaś osobna nauka, która by właśnie dociekała warunków sprawnego działania w całej ogólności. Wszak i w etyce, gdzie mowa także o życiu racjonalnym, ciągle daje o sobie znać troska o jakieś wskazania gospodarności, np. gdy zaleca się szukania złotego środka albo gdy się protestuje przeciwko opieszałości lub niestaranności w pracach wykonywanych. Tak samo należyty wymiar odpowiedzialności zależy od racjonalnego rozeznania ogólnego w zależnościach między działaniem a jego zamierzonymi i niezamierzonymi rezultatami. Z drugiej strony i w obrębie 'organonu' porusza się od czasu do czasu takie kwestie np., jak walory ekonomiczności w budowie dowodu danego twierdzenia lub budowie założeń podstawowych"²⁷. Pomocnym przewodnikiem po filozofii Tadeusza Kotarbińskiego jest jego zwierzenie „Jak zacząłem filozofować, jak filozofuję i jak innym radzę to czynić”²⁸. Liczne są też metafizyczne artykuły Kotarbińskiego zdające sprawę z jego postawy w stosunku do filozofii.

Praktyczność filozofii Kotarbińskiego przejawiała się przede wszystkim w tym, jak filozofię rozumiał i jak pragnął, a chodziło o cel i sposób, by była ona rozumiana i uprawiana, czyli w tym, co nazwać można praktyką filozofowania. Dwudziestodwuletni Kotarbiński opublikował dwa artykuły, jeden - napisany wspólnie z Władysławem Weryhą - *W sprawie potrzeb nauk filozoficznych na uniwersytecie*, drugi - *Dążności rozkładowe postępu wiedzy*. W artykułach tych przedstawione zostały w zaskakująco przenikliwy sposób trudności, w jakie popada nauka rozwijając się. Czyż słów tych artykułów nie dyktowała autorowi troska o unikanie w robocie naukowej, ściślej - filozoficznej, tego, co później nazwie błędami praktycznymi? Nic przeto zaskakującego, że postuluje uporządkowanie uprawiania i nauczania filozofii uniwersyteckiej. Przede wszystkim domaga się rozłożenia ogromu wiedzy na kompetentne - jak je nazywa - docentury: historii filozofii, psychologii (jeszcze wówczas zaliczanej do filozofii), filozofii moralnej (filozofią praktyczną już wówczas przez niego nazywanej), filozofii teoretycznej, historyczno-porównawczej teorii nauk oraz teorii (albo filozofii) różnych typów nauk. Kolejny, trzy lata później napisany artykuł w sprawie potrzeb filozofii u nas pisał niewątpliwie prakseolog filozofii - wytrawny znawca tego, czego organizująca się dopiero od niedawna polska filozofia potrzebowała i czemu służyć powinna. Co się tyczy potrzeb, to nie uważał ich za wyszukane: „Filozofowi potrzeba przede wszystkim czasu i spokoju, aby mógł dużo i bez przeszkód myśleć. Zapewnić te proste naczelnne warunki ludziom chętnym i zdolnym - oto główne zadanie racjonalnej akcji pomocniczej, zadanie wobec którego wszystkie inne, jeśli idzie

²⁷ T. Kotarbiński: *Obraz rozmyślań własnych*, w: *Fragmenty filozoficzne*. Seria trzecia. PWN, Warszawa 1967, s. 12-13.

²⁸ T. Kotarbiński: *Sprawność i błąd*, op. cit, s. 23-29.

o filozofię schodzą na plan dalszy”²⁹. Ważne przy tym, żeby pamiętać, iż są one, owe potrzeby, podobne do tych, jakie spotyka się we wszelkiej nauce opartej na tradycji europejskiej.

Zdając sobie sprawę z tego, że filozofowanie zawodowe może być przywilejem tylko niewielu, wskazywał Kotarbiński na konieczność powiązania go z nauczycielstwem w gruntownie opanowanej dziedzinie. Wskazywał też na możliwość utworzenia placówki badawczej umożliwiającej prowadzenie studiów naukowych bez dydaktyki i obciążeń organizacyjnych, ale za to wykonując prace pomocnicze, tłumaczenia lub wykłady. Za najważniejsze warunki, poza materialnymi i osobistymi, uważał Kotarbiński klimat stwarzany przez środowisko, a więc - jak pisał - „trwanie i rozwój zrzeszeń filozoficznych” oraz czasopism i dydaktyki.

W roku 1920 Kotarbiński silniej opowiedział się za sprzężeniem wydziałów filozoficznych z przygotowywaniem kandydatów do zawodu nauczycielskiego. Oto jeden z podstawowych argumentów przytoczonych przezeń na rzecz bronionego postulatu w artykule utrzymanym w stylu sporu separatysty, unionisty i sceptyka: „... chcąc się stawać coraz bardziej tym, czym jesteśmy, musimy się stawać coraz bardziej nauczycielskim wydziałem. To jest nasze swoiste piętno. Nie teoretyczność, bo ani nie obejmujemy wszystkich nauk, ani nie odbierzemy charakteru teoretycznego znacznej części katedr na medycynie lub prawie, lub nawet politechnice. Nauki lubią, muszą i powinny być uprawiane w towarzystwie sztuk pokrewnych. Nie wiemy dlaczego anatomia opisowa ciała ludzkiego albo fizjologia człowieka mają być mniej teoretyczne od anatomii lub fizjologii porównawczej zwierząt, choć tamta bytuje na medycynie, ta zaś na filozofii³⁰. I ten i ten wydział musi być teoretyczno-praktyczny. A przyznacie, że jeśli przerobienie wydziału filozoficznego na swoście teoretyczny jest niewykonalne, to przeciwnie, zrobienie zeń wydziału nauczycielskiego jest naturalnym projektem” (tamże).

W sporze, zaprezentowanym w pełen swady sposób³¹, zajął Kotarbiński stanowisko unionistów uwzględniając wątki sceptyka przestrzegające-

²⁹ T. Kotarbiński: *W sprawie potrzeb filozofii u nas*, w: *Dzieła wszystkie - Ontologia, teoria poznania i metodologia nauk*. Ossolineum, Wrocław 1993, s. 18-223.

³⁰ Jako element przyrodoznawstwa (przyp. mój - W. G.).

³¹ „... na ławie uniwersyteckiej przyszły hellenista lub latynista nie uczy się przeważnie malować przed innymi obrazu kultury klasycznej, ale uczy się na uczonego wyłącznie: uczy się 'dokładać cegielkę do gmachu wiedzy' (ideał godny zaiste funkcji pomocnika murarskiego), uczy się w łwiej części wypadków dorabiania przyczynków do przyczynków [...]. I tacy ludzie idą potem do szkoły na nauczycieli. Idą niechętnie najbardziej z nauką życia, bo studia wyższe utrwaliły w nich mniemanie o przedziale między dwoma światami: światem nauki a światem praktyki, a więc światem nauczania. Rezultat z tego, że przyczynki do przyczynków mnożą się jak grzyby po deszczu, syntezę indywidualną zastępuje Handbuch, gdzie poustawiano obok siebie informacje, jak towary na półkach i gdzie, szukając według indeksu, wszystko znaleźć można z wyjątkiem jednej rzeczy: ducha kultury klasycznej. Zamiast niego przesiąka do uczniowskich głów głównie nuda. Filolo-

go przed snuciem planów z głowy. „Niechaj wydział filozoficzny - pointował Kotarbiński - poczuje się wydziałem nauczycielskim. Niechaj powstanie uczone nauczycielstwo i niechaj uczeni poczuć się nauczycielami. Niechaj się nie rozrasta przedział między społeczeństwem wytwórców naukowych a społeczeństwem szerzących naukę. Niechaj się skupią ludzie nauki i oświaty - oświaty na wszelkich stopniach - w jeden stan, świadomy swej łączności, swego znaczenia, niechaj się ten stan dalej zrzesza i niech wspólnymi siłami walczy, na miłość boską stanowczo i zązarcie walczy o miejsce w narodzie i państwie, boć mu się należy nie żaden kopciuszkowy kąt. Trzeba nie ustawać i wielkim głosem wołać: Nauce i Oświacie, złączonym w jedno, miejsce poczesne! ” (tamże). Mimo, iż minęło tak wiele dekad od czasu ogłoszenia tego apelu, nie stracił on na aktualności.

Kolejnym wątkiem przewijającym się w przedwojennym pisarstwie Kotarbińskiego było zagadnienie kultury filozoficznej. Specjalny artykuł na ten temat pochodzi z roku 1935. Kotarbiński zaoponował przeciw nadużywaniu słowa 'filozofia' w znaczeniach odległych od ich greckiego źródłosłowu. Historię filozofii będącą *de facto* krytycznym opisem systemu hipotez „charakteryzujących i tłumaczących stosunek materii i ducha w ogromie rzeczywistości”, zwanym filozoficznym poglądem na świat, wiąże Kotarbiński z praktyką uczenia i uczenia się wymagających zastąpienia tradycyjnej metafizyki jeśli nie „metafizyką solidną, ogniotrwałą,, ”, to choćby tylko pustym a szerokim polem możliwości, różnych możliwości.

W sprawie kultury etycznej polemizuje Kotarbiński z rzecznikami wiązania jej z odruchami serca - symbolu cnót i moralności, separującymi ją od umysłu parającego się refleksją teoretyczną, naukową. W polemice tej przedstawia sześć racji przemawiających na rzecz intelektualizmu w etyce: (1) „... w moralności - jak i w gospodarstwie - namysł racjonalny... prowadzi do znajomości prawd i demaskowania błędów, a znajomość prawd prowadzi do celu”; (2) „... fanatyzm zasila się nie prawdami, zawartymi w teoriach, lecz pasożytuje [...] na uproszczeniach, robionych dla propagandy i reklamy”; (3) antytezą fanatyzmu jest tolerancja, do której wiedzie rozumna krytyka; (4) z nadużywania myślenia nie można czynić zarzutu intelektowi (z walki o byt nie należy wyprowadzać wniosków kwestionujących „zasadność cnót dobrotliwych we współżyciu społeczeństw”); (5) wychowanie moralne, ideologie społeczne i metafizykę pozostawić tradycji, a intelektowi jedynie matematykę, przyrodoznawstwo, inżynierię i organizację pracy, „... to tak, jak gdyby ptaka i raka [...] zaprzężono do jednego wehikułu;

gia klasyczna rozwija się - humanizm wiednie. Takie hasła, jak nauka dla nauki, sztuka dla sztuki itp. działa- ją jak używki; duch, jak wyścigowiec po dopingu, puszcza się zrazu w strzelisty galop, wkrótce jednak przy- chodzi reakcja i upadek sił. Izolacja pociąga za sobą jałowość” (Tamże).

(6) zadania etyki nie ograniczają się do recepty na stanie się człowiekiem porządnym, obejmując zarówno zagadnienia odnoszące się do życia uczciwego (moralność), jak i szczęśliwego, i to nie tylko jednostek, ale także społeczeństw³².

Zagadnienie kultury logicznej wiąże się z zagadnieniem szerszym, a mianowicie praktycznością samej logiki, bez której, pisze Kotarbiński: „... doskonale można żyć, a nawet dzielnie myśleć. Skoro się jednak czyjeś życie umysłowe wzbogaca i wykształca, a trudności pociągają za sobą błędy, skoro trzeba budować spójne teorie, stosować je i nauczać jasno, konsekwentnie i ekonomicznie, kultura logiczna staje się niezbędną” (tamże).

Kwestia praktyczności logiki znajduje swe rozwinięcie w takiej oto jej charakterystyce: „... jedna z głównych zasług logiki matematycznej leży w dziedzinie języka: ścisłość swoją i sprawność zawdzięcza ona głównie temu, że zamiast wadliwej mowy potocznej używa tylko znaków przez siebie wprowadzonych, których rola jest ustalona i określona drogą umowy. Niektóre z tych znaków można czytać w przybliżeniu przy pomocy słów języka naturalnego i w ten sposób język ten doznaje częściowej systematyzacji”³³.

Po przytoczeniu powyższej uwagi rozważmy odpowiedź na pytani: e jak logikę się rozumie i jak rozumiał ją autor *Wykładów z dziejów logiki*?. W dziele tym, zaraz na jego początku, znajdziemy obszerny przypis zdający sprawę z historii nazwy. Dowiadujemy się z tego przypisu, że twórca pierwszego systemu logiki, Arystoteles, nie posługiwał się rzeczownikiem 'logika', nie stroniąc jednak od przysłowka 'logicznie' służącego przeciwstawieniu opatrywanego nim postępowania postępowaniom innych rodzajów: analitycznemu (tj. dowodowemu), dialektycznemu (tj. prawdopodobnościowemu), fizycznemu (tj. właściwemu przyrodoznawstwu). „Logicznie postępuje ten, kto dobrze mówi na podstawie zapasów ogólnikowej wiedzy, ten kto potrafi dać sobie radę z przemawianiu, umie uzasadniać, toczyć dociekliwą rozmowę”³⁴.

W przypisie, którego fragment zacytowaliśmy przypomniano, że zbiór pism Arystotelesa poświęcony rozważaniom logicznym wydali jego uczniowie zaopatrując je we wspólny tytuł *Organon*, czyli narzędzie. Brzmi to niewątpliwie zgodnie z duchem praktyczności, wszak m. in. o narzędziu pisać będzie obszernie Tadeusz Kotarbiński tak oto: choć „... nie podobna

³² Według: T. Kotarbiński: *Kultura filozoficzna*, w: *Dzieła wszystkie - Ontologia, teoria poznania i metodologia nauk*, wyd. cyt, s. 33-44.

³³ T. Kotarbiński: *Logika dla nauczycieli a logika matematyczna*, w: *Myśli o myśleniu. Wybór pism*, t. II, op. cit, s. 519-532.

³⁴ Według: T. Kotarbiński: *Kultura filozoficzna*, w: *Dzieła wszystkie - Ontologia, teoria poznania i metodologia nauk*, wyd. cyt, s. 33-44.

uznawać sylogistykę Arystotelesa za naukę o pojęciach ani za naukę o myśleniu [...]. Inna rzecz, że znajomość schematów sylogistycznych przydaje się do poprawnego myślenia, bo prawdziwa będzie każda myśl, której właściwą wypowiedzią będzie okres warunkowy zbudowany wedle poprawnego schematu sylogistycznego. A tak samo trzeba mieć pojęcie, to jest rozumieć terminy sylogizmu, by móc się nimi posługiwać dla wypowiadania swych myśli” (tamże).

Słowem, walor praktyczny logiki wyraża się w jej narzędziowej roli w stosunku do myślenia jako rodzaju działania. Tak rozumiana logika, to logika w znaczeniu szerszym odróżniana od logiki formalnej (wcześniej nazywanej przez Kotarbińskiego logistyką) albo logiki w znaczeniu węższym.

Co się tyczy logiki formalnej, to upatrując jej zadanie w niepsychologicznym formułowaniu warunków poprawnego myślenia (przez które rozumie się rozumowanie), a ściślej „warunków niezawodnego, całkowicie solidnego wnioskowania”, podjął się Kotarbiński ontologicznej interpretacji jej przedmiotu: „... pragnąc zapewnić naszym wnioskowaniom poprawność, docieka ona (logika formalna - przyp. W. G.) najogólniejszych, nieczasowych i nieprzyczynowych zależności między rzeczami, tych zależności, które winny znajdować odwzorowanie w naszych wnioskowaniach [...]. To jest jej robotą faktyczną, wykonywaną w celu, by się przyczynić do zapewnienia wnioskowaniom poprawności. Czy to ważna robota? ” (tamże).

Pytanie powyższe można uznać za retoryczne, wyrażające - oparte na pozytywnym założeniu - stanowisko pytającego dotyczące ważności *ergo* praktyczności będącej wszak częścią dobrej roboty w filozofii³⁵.

Praktyczny walor logiki w znaczeniu szerszym dotyczy kształcenia przyzwyczajęń związanych z myśleniem; zadanie to wypełniają nauczyciele, z których każdy powinien być dzielny logikiem, co umożliwi powierzenie nauczania logiki w szkole ogółowi nauczycielstwa, łącząc nauczanie tego przedmiotu z nauczaniem wszystkich przedmiotów szkolnych, „a nauczanie każdego z tych przedmiotów szkolnych przeświecić promieniowaniem logicznym”³⁶.

Większość z nas dość chętnie wypowiada się w rozmaitych sprawach, na ogół bez dostatecznej troski o wiedzę o tym rodzaju działań, jako że wypowiadanie się, a przynajmniej takie, które przedsiębrane jest świadomie

³⁵ T. Kotarbiński: *Dobra robota w filozofii*, w: tegoż: *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, op. cit., s. 3-8.

³⁶ „Jestem głęboko przeświadczona, że działalność dydaktyczna T. Kotarbińskiego w zakresie nauczania logiki pozostawała w nierozdzielnej związku z jego zaangażowaniem w problematykę prakseologiczną. Idea taka przewija się też w jego publikacjach traktujących o nauczaniu logiki szkolnej..., a eksponujących rolę sztuki definiowania i problematykę indukcji” (E. Zarnecka-Biała: *Logika jako narzędzie sprawnego działania*, w: K. Doktor, E. Hajduk, red.: *Humanizm, Prakseologia, Pedagogika*. Wrocław, Ossolineum 1989, s. 121-132).

w jakimś celu, jest niewątpliwie działaniem. Zaczniemy jednak od ontologii i związanym z nią u Kotarbińskiego konkretyzmem.

Konkretyzm, pierwotnie zwany reizmem, to stanowisko redukcji kategorii przedmiotów do kategorii rzeczy. Jest to stanowisko wskazane przez Tadeusza Kotarbińskiego w *Elementach*. Stanowisko to uznaje istnienie w sensie ontologicznym jedynie rzeczy, przy czym jedni reišci uznają za rzeczy i ciała i dusze (Brentano), inni, zwani somatykami, jedynie ciała, jeszcze inni byli raczej spirytualistami (Leibniz). Kotarbiński uważał się za pansomatystę, bowiem dusza, według niego, jest nazwą ciała doznającego. Po to, by rozpatrzyć zagadnienie związku w jakim pozostaje kwestia praktyczności i reizm, rozpatrzmy tezy tego ostatniego. Tezy te, według Kotarbińskiego, głoszą: (1) wszelki przedmiot jest rzeczą; (2) żaden przedmiot nie należy do którejkolwiek z innych kategorii ontologicznych niż kategoria rzeczy; (3) wszelkie zdanie, pociągające za sobą formalnie przedmiotowość zawartej w nim rzekomej nazwy przedmiotu innej kategorii ontologicznej niż kategoria rzeczy, ma za warunek prawdziwości takie wtórne rozumienie tego zdania, przy którym tej przedmiotowości na jego podstawie dowieść nie można.

Ta trzecia właśnie teza wiąże się bezpośrednio z wypowiedzaniem się, ostrzegając przed zasadzkami jakie czyhają na wypowiadających się i odbiorców ich wypowiedzi. Jest to, jak barwnie powiedział Stefan Nowak nawiązując do 'brzytwy' Ockhama, „siekiera reizmu” ociosująca wypowiedzi z nazw sugerujących istnienie bytów pozornych³⁷. Wszystkie tezy natomiast uprzytomniają, gdzie tkwią (mogą tkwić) przyczyny owych zasadzek.

Dobrze jest wiedzieć np., że to nie łyżeczka umieszczona w szklance wypełnionej w części herbatą (lub inną cieczą) jest załamana w miejscu przecinania lustra cieczy, a jedynie wydaje się taka ze względu na różne odbicie światła w różnych ośrodkach. Dobrze jest też wiedzieć i o innych złudzeniach optycznych po to, by móc odróżniać to, co prawdziwe egzystencjalnie od tego, co takim się wydaje będąc *de facto* fałszem. Wiedza o tym jest tym cenniejsza, im bardziej jest ona nieoczywista. 'Dobrze wiedzieć' znaczy tyle, że wiedza ta jest cenna praktycznie, i to na dwa sposoby. Cenna jest owa wiedza ze względu na działalność praktyczną jako taką, ale cenna jest ona również ze względu na pewien specyficzny rodzaj działalności praktycznej służącej poznaniu naukowemu, czyli na działalność badawczą. Podobnie dobrze jest, tzn. praktycznie w obu rozumieniach, unikać złudzeń innego rodzaju - złudzeń związanych z wypowiedzaniem zdań orzekających o rzeczywistości. Na przyczyny owych złudzeń zwraca uwagę Kotarbiński w związku z reizmem właśnie, wskazując nie tylko doktrynalną, ale także na

³⁷ Wypowiedź ta stanowiła fragment wykładu wygłoszonego w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w styczniu 1988 r.

wskroś praktyczną stronę zagadnienia. Oto bowiem, powiada rzecznik reizmu, z podobieństwa formy wypowiedzi skłonni bywamy wysnuwać wnioski co do egzystencji - istnienia - desygnatów nazw w tych wypowiedziach użytych. To tak, jak gdyby ktoś z istnienia linii brzegowej będącej krawędzią przecięcia lądu i morza wysnuwał wniosek o istnieniu horyzontu nie jako rzekomej, lecz faktycznej krawędzi przecięcia tegoż morza ze znajdującym się ponad nim niebem. A przecież podobieństwo zdań „Trawy rosną na polu” i „Pole wypełnione jest zielenią traw” nie rzadko skłaniają do analogicznego traktowania „trawy” i „zieleni” jako nazw przedmiotów i w związku z tym uznawania prawdziwości obu tych wypowiedzi w sensie istnienia desygnatów tych nazw. Dopiero analiza, jaką oferuje reista, ukazuje złudność istnienia desygnatu nazwy „zieleni” oraz realność istnienia trawy, która, gdy nie jest wyschnięta, jest zielona.

Reista może podejść do prezentowanej przez siebie sprawy zasadniczo, może też przedstawić ją tak, jak widziana jest (być powinna) od strony praktyki nauczycielskiej. Od strony zasadniczej reista domaga się tego, by nazwy, z których korzysta się w wypowiedziach orzekających (sądach), odpowiadały jedynie temu, co istnieje, tj. - zgodnie z pierwszą tezą - rzeczom. Wszelkie inne kategorie ontologiczne są sprowadzalne do kategorii rzeczy. „Ma to znaczyć, że wszelkie zdania, w których wypowiada się coś pozornie o innym jakimś przedmiocie, nie o rzeczy jakiejś, traktujemy jako zwroty zastępcze dla zdań innych, rozumianych już literalnie, a orzekających wyłącznie o rzeczach”³⁸. Tu już doszła do głosu druga teza reizmu. Jej konsekwencją jest uznanie etykiet nazwopodobnych co do formy za nazwy pozorne i w związku z tym pisanych w deprecjonującym je cudzym słowie „nazwa”. Wracając zaś do podanego powyżej przykładu powiemy, że trawa, której desygnatem jest niewątpliwie rzecz, jest nazwą, zaś zieleni, nie mająca żadnej rzeczy za desygnat, jest nazwą pozorną albo „nazwą”.

Reista, posługując się terminem 'przedmiot', 'rzecz', 'ciało', rozumie je następująco: „Każde z tych słów jest nazwą najogólniejszą, czyli taką, pod która podpada wszystko, cokolwiek podpada pod jakąkolwiek inną nazwę”³⁹. Przedmiot jest rozumiany jako dowolne 'coś' lub dowolny 'byt', rzeczą zaś jest wszelka substancja będąca ciałem lub duszą. Ciałem jest każdy taki przedmiot, który w sensie fizycznym jest rozciągliwy i bezwładny. Dusza jest nazwą znaczącą tyle, co 'coś doznającego', tj. nazwą przedmiotu doznającego; przedmiot doznający może być łącznie ciałem i duszą.

³⁸ T. Kotarbiński: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk. Dzieła wszystkie*. Ossolineum, Wrocław 1990. s. 60.

³⁹ T. Kotarbiński: *Zasadnicze myśli pansomatyzmu*, w: *Ontologia...*, op. cit, s. 139-148.

Analiza reistyczna⁴⁰ od strony praktyki nauczycielskiej przedstawia się następująco. Co czyni nauczyciel mający objaśnić nazwę pozorną, np. 'podobieństwo'? Okazuje przedmioty, a więc rzeczy, i powiada, wskazując ich elementy analogiczne lub zbliżone do siebie pod jakimś względem, że te a te przedmioty (elementy) są np. białe (kora brzozy, śnieg itp.), a inne są np. kuliste (piłka, globus, jabłko itp.). Dzięki temu sposobowi zastępuje się nazwę pozorną połączeniem nazw rzeczy dającym złożoną nazwę oznaczającą „rzeczy białe”, „rzeczy kuliste” itp. Ta nauczycielska dyrektywa reizmu czerpie swą siłę z psychologicznej naturalności. I tu więc praktyczność dochodzi do głosu.

Rozwińmy to zagadnienie szerzej. Zadaniem nauczyciela⁴¹ jest m. in. troszczenie się o to, by uczniowie rozumieli słowa składające się na wypo-

⁴⁰ Mylą się z gruntu ci, którzy w reizmie T. Kotarbińskiego upatrują narzędzie polemiki z marksizmem. Być może biorą oni pozór za rzeczywistość wnoszącą wadliwie z polemiki wokół reizmu wywołanej osławioną (czy raczej niesławną) krytyką ze strony B. Baczki: *O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych T. Kotarbińskiego*. „Myśl Filozoficzna”, nr 1-2, 1951.

Somatyzm to materializm, ale nie „materializm” w wydaniu stalinowskim pomieszany z bytami ogólnymi. „Uprawiam semantykę jako doktrynę o tym - pisał w *Odpowiedzi* Baczcze Tadeusz Kotarbiński - co znaczy, że zwroty językowe 'znacza', 'oznaczają', 'wyrażają' etc., oraz jako metodę likwidowania sporów słownych i demaskowania hipostaz. A jest to semantyka somatyczna. Śmiem twierdzić, że jedyna semantyka konsekwentnie materialistyczna na tutejszym terenie. Bo jakże się ustosunkowają różne systemy do zagadnienia egzystencji abstraktów, zagadnienia które było od wieków próbą ogniwą idealizmu? [...] To nie ja przyjmuję jako obiekt poznawania niejedno coś, co nie jest żadnym ciałem. Tak czynią kierunki platonizujące, a pośród wyznawców ci, co nadwężają go wtrętami ze 'świata przedmiotów idealnych' [...]. Problem polega na uzgodnieniu tezy, że istnieją tylko ciała, z tym że ludzie myślą pojęciowo, ogólnie i abstrakcyjnie” (T. Kotarbiński: *Odpowiedź*, w; *Ontologia...*, op. cit., s. 170-182).

I dalej: „Ale słowo jest ciałem znaczącym, jak nastawiony semafor. Przy tym znaczy ono tak lub inaczej zależnie nie tylko od tego, jak jest zbudowane, lecz i od tego, jak się zwykli zachowywać psychofizycznie ludzie tak a tak usposobieni, jeśli słowo to postrzegają... Jednak słowo nie jest całością złożoną z ciała fizycznego i sensu... Taki 'ciałosens' (że pozwolimy sobie na twórczość językową) - to nonsens i basta, nonsens powstały z pomieszania kategorii semantycznych, a nie jest dobrze nadużywać pojęcia jedni dialektycznej, obdarzając podobne 'niedorzeczy' tak dostojnie brzmiącą tytulaturą. I któż to jest materialista, a kto się para idealizmem?” (tamże).

Reizm może być pomocny, i zapewne był, w demystyfikacji - jak byśmy dziś powiedzieli - nowomowy. „Uważam dialektykę - czytamy u Kotarbińskiego - w obecnej fazie za dyscyplinę ramową, za konturowy zarys ogólnej teorii zmian rozważanych z punktu widzenia postępu. Nie godzę się z pospolitym w jej nauczaniu nadużywaniem dużych kwantyfikatorów zamiast małych, ale to nie jest opozycja przeciw dialektyce, lecz przeciwko jej wulgaryzacji. W ogóle i summa summarum, reizm, somatyzm, realizm radykalny, interpretacja podstawowych zdań psychologicznych etc. etc., słowem całe owo mixtum compositum mojego światopoglądowego specyfiku - to nie żadna konkurencja dla materializmu dialektycznego, lecz coś, co może pełnić m. in. po części funkcję interpretacji pewnych wymagających interpretacji punktów w tym systemie, po części funkcję zapełniania niektórych luk, po części funkcję wypłatywania systemu, a zwłaszcza poszczególnych wypowiedzi jego głosicieli, z płatwy wyrażań przenośnych i pasożytujących na tych wyrażeniach hipostaz, zmieniających i deformujących myśl istotną” (tamże). Słowem: „Często akceptuję tezę marksizmu, lecz nigdy dlatego, że jest to teza marksizmu” (T. Kotarbiński: *Aforyzmy i myśli*. PIW, Warszawa 1986).

⁴¹ „Do niewątpliwych zadań nauczyciela szkoły ogólnokształcącej należy troska o to, by uczniowie jak najjaśniej i jak najwyraźniej rozumieli znaczenia słów. Przy nauczaniu zaś dyscyplin, które katalogi bibliotek nazywają filozoficznymi to zadanie nabiera szczególnej wagi. Główne bowiem usterki tych dyscyplin, a zara-

wiedzi należące do arsenału dyscyplin wykładanych w szkołach. Dlaczego? Jakiż to взгляд praktyczny nakłada na nauczycieli obowiązek kierowania znaczeń słów? *Clari termini faciunt amicos*, chciałoby się - parafrazując sentencję Rzymian - odpowiedzieć na zadane pytania. Bowiem przyjaciele to ci, co nie kłócą się bez końca za przyczyną wadliwego myślenia spowodowanego niezrozumieniem werbalnego opakowania (*sit venia verbo*) myśli. To nie usterki obserwacji czy wnioskowania, lecz mętne myślenie oraz jego eksternalizacja - także mówienie i pisanie są najczęstszymi przyczynami sporów. Dobrze byłoby, postuluje Kotarbiński, sformułować zalecenia ogólne wyznaczające kierunek i sposób budowy tego, co nazwać można słownikiem filozoficznym. Spełnienie tego postulatu sprzyjałoby niewątpliwie uporaniu się z *idola fiori* Francisa Bacona. Dyrektywa reistyczna służyć ma realizacji tego postulatu. Dyrektywa ta powiada bowiem, że jedynie imiona (rzeczowniki i przymiotniki) konkretne należy wykorzystywać we wszelkich ostatecznych wyjaśnieniach słów. Imionami konkretnymi są przy tym: (1) nazwy jednostkowe rzeczy (np. Warszawa, Kowalski), (2) nazwy ogólne rzeczy (np. miasto, człowiek), (3) imiona puste - onomatoidy (np. braterstwo). W dwu pierwszych przypadkach nazwy mogą być podmiotami gramatycznymi prawdziwych zdań jednostkowych albo zdań ogólnych typu „każde A jest B”. W trzecim przypadku onomatoidy nie mogą być podmiotami prawdziwych zdań o rzeczach choć mogą być podmiotami zdań fałszywych o rzeczach.

„Czytelnik krytyczny stwierdzając, że się przeżywa niby-nazwami, nazwami pozornymi, słowa 'cecha', 'stosunek' itp. pyta słusznie, któryż to system językowy ma się tu na myśli: czy np. terminologię tego lub innego uczonego, czy zwykłą mowę literacką, czy wreszcie ten język, który sobie sam autor autorytatywnie oktrojował? Atoli z pozom tylko idzie tu o charakterystykę przyzwyczajień i konwencji tego czy innego systemu językowego, z pozom też tylko idzie o projektowanie takich czy innych umów językowych. Naprawdę, w myśl najgłębszej intencji, obwołując słowa 'stosunek', 'cecha' etc. jako nazwy pozorne, mam na myśli pewien warunek prawdziwości zdań we wszelkim języku, w którym wedle intencji mówiącego, słowa te nie oznaczają rzeczy. Otóż we wszelkim takim języku wszelka wypowiedź, pociągająca za sobą formalnie egzystencję desygnatów ta-

zem przyczyny przewlekłych sporów, np. w teorii poznania, ontologii, ogólnej teorii wartości itd. nie polegają na defektach obserwacji czy eksperymentu, ani na stosowaniu wadliwych form wnioskowania, lecz sprowadzają się przede wszystkim do praktyki myślenia - a przeto i mówienia - w sposób mętny. Chcąc czy nie chcąc, nauczyciel musi przeto budować system wyjaśnień słownych, konstruować niejako słownik spotykanych terminów siejących zamęt. ” Tymi słowy Tadeusz Kotarbiński rozpoczął artykuł poświęcony postawie reistycznej (T. Kotarbiński: *O postawie reistycznej, czyli konkretystycznej*, w: *Ontologia...*, op. cit., s. 149-158).

kich słów, może być prawdziwa o tyle tylko, o ile ma ona jakiś taki charakter zastępczy, nieliteralny, jakieś takie rozumienie wtórne, przy którym wspomniany dowód egzystencji na podstawie tego zdania nie mógłby znaleźć miejsca”⁴².

Na gruncie reizmu spotykają się dwie rady z praktycznych wpływające przesłanek. Racje pierwszej przedstawiliśmy, dotyczyła ona posługiwania się takimi wypowiedziami, z których wnioskować można o tym, czy to, co orzekają o rzeczywistości jest prawdziwe czy fałszywe. Rada druga dotyczy ekonomiczności samej wypowiedzi, a więc tego, by wypowiedź nie była zbyt długa, ociążała, trudna artykulacyjnie i zawiła percepcyjnie. Obie rady są przeciwstawne. Jak bowiem zastąpić jedno słowo Rekonwalescencja”, będące nazwą pozorną, jej wytłumaczeniem: „Ilekoć ktoś był chory, a potem trochę zdrowszy i teraz znowu jest jeszcze zdrowszy, tylekoć mówimy, że następuje rekonwalescencja”, i być w zgodzie z postulatem ekonomiczności wypowiedzi? Konieczny był kompromis, a zawarcie go niech będzie kolejnym świadectwem nie dogmatycznego, lecz praktycznego podejścia do zagadnienia przez Kotarbińskiego. Kompromis, na który przystał Kotarbiński - początkowo i przez długie lata reista zasadniczy - polegał na niesprzeciwianiu się wypowiedziom dowolnym (właśnie ze względu na ekonomiczność wypowiedzi) pod warunkiem sprowadzalności, a właściwie rozwinięcia wypowiedzi do postaci akceptowalnej przez reistę.

Reizm jako doktryna mieści się w ontologii rugując byty pozorne wadliwie sytuowane pośród bytów rzeczywistych już to z powodu czyjejś wiary w istnienie tych pierwszych, już to z powodu nazwopodobnych imion tych bytów. Z punktu widzenia praktyczności reizm ma walor metodologiczny służąc jako narzędzie unikania błędów zarówno teoretycznych, jaki i praktycznych.

Czy praktyczność rozpatrywana w związku z metodologią nauk jest poszczególnym przypadkiem także związku z metodologią ogólną, tj. prakseologią, czy też metodologią w rozumieniu logicznym? Nie pozostawił Tadeusz Kotarbiński co do tego wątpliwości od samego początku, a więc od pierwszego wydania (1929) *Elementów teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, że rozumie metodologię nauk jako „... teorie czynności, zwłaszcza umysłowych, na których polega budowanie nauk, w przeciwieństwie do logiki formalnej, jako teorii wynikania...” Tak rozumiana metodologia obejmuje metodologię będącą nauką o zasadach budowy układów rozumowań jakimi są m. in. systemy naukowe.

⁴² T. Kotarbiński: *Uwagi na temat reizmu*, w: *Ontologia...*, op. cit, s. 132-136.

⁴³ T. Kotarbiński: *O postawie reistycznej...*, op. cit.

Rozpatruje więc Kotarbiński w obrębie tak określonej metodologii nauk: (1) stawianie zagadnień motywowane zamiarem dokonania zmian w otoczeniu wymagające uprzedniego zdobycia stosownej wiedzy, (2) stawianie zagadnień motywowane samym dążeniem do zdobywania wiedzy, jak też chęcią rozstrzygnięcia kwestii rzeczywiście lub pozornie sprzecznych. Zwraca uwagę na heurystyczny walor paradoksów. Przestrzega przed nieokreślonością oraz ukrytymi założeniami błędnymi w postawieniu zagadnienia. Za szczególnie cenne uważa eliminowanie z rozważań naukowych zagadnień źle postawionych. Spory naukowe, dodaje, są często zawinione przez to, że strony uwikłane w spór nie uświadamiają sobie odmienności przyjmowanych przez każdą z nich znaczeń.

Lektura początkowych stron *Zarysu ogólnej metodologii nauk* (część czwarta *Elementów...*) dowodnie przekonuje o tym, że wykład prowadzony jest z punktu widzenia skuteczności i ekonomiczności pracy umysłowej jaką jest robota naukowa. Lektura pozostałych rozdziałów *Zarysu*, których nie zamierzamy tu streszczać (zachęcając czytelnika do uważnej lektury), supozycje tę ugruntowuje, a potwierdza ją sam autor pisząc, że ogólna metodologia nauk „... okazuje się poszczególnym przypadkiem ewentualnej ogólnej nauki o metodach zachowania się, gdyż uprawianie czynności naukowych jest poszczególnym przypadkiem robienia czegoś w ogóle.” (tamże). Gdy Kotarbiński pisał te słowa, prakseologia była jeszcze postulatem, a nie dokonaniem, stąd słowo „ewentualna”. W ćwierć wieku później, gdy Tadeusz Kotarbiński opublikuje *Traktat o dobrej robocie*, wątpliwości ustąpią pewności: „Tak, niewątpliwie, metodologia nauk, dyscyplina składowa logiki w szerszym tego słowa rozumieniu, jest poszczególnym przypadkiem metodologu ogólnej, a więc prakseologii”.

Związane z praktycznością ujęcie manifestował Kotarbiński w związku z problematyką metodologiczną i epistemologiczną w jeszcze jeden sposób. Otóż w artykule krytykującym lekceważący stosunek metodologii dyscyplin humanistycznych do ewolucjonizmu zwrócił uwagę na zagadnienie dynamiki postępu. Problematyka ta doczekała się dalszego, rozwiniętego, ciągu w ostatnim rozdziale *Traktatu...* poświęconego dynamice postępu w dziedzinie usprawnień.

Stanowisko Kotarbińskiego wobec metodologii nauk jest pochodną stanowiska wobec pojęcia metody, czemu dał wyraz w pracy *O pojęciu metody*⁴⁴. „Metoda jest to sposób systematycznie stosowany” - powiada Kotarbiński - a „[...] wszelki sposób jest sposobem jakiegoś działania”, zaś „wszelkie działanie jest jakimś procesem, czyli jakimś zdarzeniem o charakterze zmiany...”. Proces zaś, „tok danego procesu - to skład i układ jego

⁴⁴ T. Kotarbiński: *Ontologia...*, op. cit., s. 475-485.

stadiów". Przeto: „sposobem danego działania będzie to, z jakich i jak wzajem ustosunkowanych stadiów składa się zdarzenie będące właśnie działaniem [...], jeśli przy tym działający tak właśnie działać zamierzył” (tamże).

Modyfikując wyjściowe rozumienie metody definiuje ją Kotarbiński ostrożniej jako „... sposób zastosowany ze świadomością możliwości jego zastosowania w przypadkach takiego typu, którego egzemplarz; w danym przypadku rozpatruje osoba działająca” (tamże). Dodając jednocześnie, że gdy tok działania obmyśla się jako sposób projektowany, jako projektowaną metodę, to cecha umyślności nie wchodzi w treść pojęcia sposobu. Umyślność dołącza się dopiero wtedy, gdy tok działania będzie umyślnie stosowany.

Nauką o tak rozumianych metodach jest właśnie metodologia - stwierdza Kotarbiński - domagając się zerwania z rozumieniem zacieśniającym, redukującym jej zakres do nauki li-tylko zajmującej się metodami rozumowania i budowania systemów naukowych. „Uznajemy za domenę metodologu cały świat metod. Wyróżnijmy w jej obrębie problematyki metodologii ogólnej i powierzmy tej dyscyplinie badania dotyczące metod w ogóle. Natomiast 'metodologia nauk' (lub może 'metodologia epistemologiczna', lub prościej, choć trochę wadliwie 'metodologia logiczna') - niechaj będzie tym, czym miała być metodologia bez dodatkowego określenia, mianowicie nauką o metodach swoistych pracy badawczej i nauczycielskiej, ostatniej - w zakresie wykładania wyników badań” (tamże).

Rozgraniczenie kompetencji między dwiema metodologiami przeprowadza Kotarbiński według kryterium stopnia ogólności metody. Cechy ogólne metody takie, jak na przykład jej prostota lub dokładność, należą do kompetencji metodologii ogólnej. Cechy szczegółowe metody rozpatrywanej jako metoda badania naukowego czy nauczania wyników badań, np. charakterystyka i krytyka sposobów wprowadzania terminów stałych do sformalizowanego systemu dedukcyjnego, ze względu na postulaty sensowności napisów i niesprzeczności tez systemu (tamże) są przedmiotem metodologii nauk. Co się tyczy dyrektyw systemów dedukcyjnych, to zalicza je Kotarbiński do epistemologii spekulatywnej, będącej *sui generis* metodologią traktowaną jako teoria nauki rozumianej jako taka całość, której składnikami są sensy zdań lub wypowiedzi potencjalne. Jednakże od razu zastrzega się, że nie podziela takiego traktowania metodologii uważając, iż jest ona „zawsze i tylko nauką o metodach, czyli sposobach działania, stosowanych ze świadomością możliwości użycia ich w którymkolwiek z przypadków danego rodzaju (tamże).

Rozumiejąc metodologię jako dyscyplinę zdającą sprawę z działań badacza nie mógł Kotarbiński nie podjąć wątku szerszego, naukoznawczego, które nazywał epistemologią empiryczną, albo pragmatyczną. Jakież tedy

stanowisko zajmował filozof praktyczności w sprawie miejsca naukoznawstwa w filozofii rozumianej jako teoria wiedzy ludzkiej, wiedzoznawstwo - jak ją nazywał? „Oto filozofia tak ma się do wiedzy ludzkiej, jak ekonomia ma się do gospodarstwa ludzkiego: jest znawstwem istoty i form własnego obiektu rozmyślań, krytyką jego sprawności, systemem dorad służących jego doskonaleniu. Czy można tak rozumianą filozofię utożsamiać z epistemologią? Pytanie to całkowicie uzasadnione i trzeba się nim zająć zważywszy na etymologię terminu. Wszak 'episteme' po grecku to 'wiedza' właśnie. Jednak utarło się rozumienie tego terminu zwężone w stosunku do jego genezy i składu. Epistemologią nazywa się raczej część wiedzoznawstwa dość wyraźnie wyodrębnioną. Idzie tu o tendencję formowania się i funkcjonowania nauk jako całości dziejowo-społecznych w perspektywie możliwości wpływania na ich losy przy pomocy środków społeczno-organizacyjnych. Zainteresowania epistemologów mają charakter historiozoficzny, socjologiczny, socjotechniczny wreszcie i nabierają w coraz wyższym stopniu charakteru wprost ekonomicznego w obliczu rozumnego powiązania wzajemnymi zależnościami badań naukowych i prac natury gospodarczej. Na terenie epistemologii spotyka się przeto filozofia z praktyką społeczną we współdziałaniu niezbędnym i współtwórczym”⁴⁵.

Filozof praktyczności najważniejsze miejsce w swym systemie filozoficznym zarezerwował dla filozofii praktycznej⁴⁶ czyli etyki w znaczeniu szerszym, rozumiejąc przez nią mądrość życiową⁴⁷, traktując ją jako teorię kierowania życiem duchowym człowieka. Do filozofii praktycznej zaliczał: (1) felicytologię (hedonistykę, eudajmonologię), czyli nauki o życiu szczęśliwym, (2) prakseologię (metodologię ogólną, ogólną teorię czynu), czyli naukę o praktyczności działań, (3) etykę w sensie węższym (etykę właściwą, deontologię moralną), czyli naukę „o tym, jak trzeba żyć, aby zasłużyć na miano porządnego człowieka”. Nie są to nauki, zwracał uwagę Kotarbiński, w rodzaju matematyki, fizjologii, czy językoznawstwa, ani w znaczeniu francuskiego *science*, ni też znawstwa opisowego lub historycznego wytworów ludzkich. Ich zadaniem jest konstrukcja najracjonalniejszych programów postępowania z punktu widzenia satysfakcji, sprawności i godziwości. Etykę traktował Kotarbiński jako dyscyplinę praktyczną, a kulturę etyczną uznawał za składnik kultury filozoficznej, o czym wcześniej już była mowa.

⁴⁵ T. Kotarbiński: *Przegląd problemów nauk o nauce*. „Zagadnienia Naukoznawstwa”, t. I, z. 2-3, s. 5-25.

⁴⁶ Por. W. Gasparski: *Filozofia praktyczna Tadeusza Kotarbińskiego*, w: W. Gasparski, D. Miller (red.): *Projektowanie i systemy: Zagadnienia metodologiczne nauk praktycznych*, t. XI. Ossolineum, Wrocław 1990, s. 69-82.

⁴⁷ Nawiąże do tego później J. M. Bocheński stwierdzając, że w prakseologii znajdują się wskazówki dotyczące mądrości życiowej właśnie.

Polemizując z poglądami odnoszącymi etykę jedynie do odruchów serca i odmawiającymi głowie, którą się filozofuje, prawa do ingerencji w zagadnienia etyczne, pisał: „W ogóle w żadnej dziedzinie kultury nie ma wydoskonalień czysto uczuciowych, dla czysto sprawczych zawsze potrzebna się okazuje teoretyczna przyprawa. W miarę zaś rozrostu dziedziny, komplikowania się zależności w materiale i organizacji pracy, w miarę narastania wytworów i w ogóle w miarę postępów kunsztu - wszelka dyscyplina praktyczna intelektualizuje się coraz bardziej i bywa w końcu, że przyprawa staje się głównym składnikiem potrawy”⁴⁸. Na pytanie, czy dotyczy to także etyki, udziela Kotarbiński odpowiedzi stanowczej i rzetelnej. Zwraca tedy uwagę na to, że zagadnienia dotyczące kwestii zarówno felicytologicznych, jak i moralnych składające się na mądrość życiową dotyczą nie tylko tego, kto się nad nimi zastanawia. Odnoszą się one do jego wychowanków, ale przecież nie tylko do indywiduów, lecz także do społeczeństw. Mądrość życiowa przeistacza się za sprawą pedagogiki w mądrość społeczną, w społeczną etykę. Z tym wiąże się np. sprawa moralności prawa, a to natrafia na trudności nie tylko praktyczne, ale także teoretyczne. „Bo, gdy etyka życia osobistego obraca się w kole możliwości dość ustalonych, mądrość społeczna staje w obliczu zadań tak nowych i skomplikowanych, jak nowe jest i skomplikowane co do swych form, w porównaniu ze starożytnym, nowoczesne społeczeństwo. Dla uświadomienia etycznego w obrębie kultury osobistej - wystarczy dziś, jak ongi, odbyć podróż szlakami mędrców greckich, lecz dla uświadomienia etycznego w obrębie reformy społecznej niezbędnym jest dzisiaj - choć nie wystarczającym - przemyśleć też do głębi, a krytycznie, tragedię dziejów nowoczesnych, ideę socjalizmu oraz inne nowoczesne idee konkurencyjne. Etyka staje się coraz bardziej socjologiczna” (tamże).

Do tych słów, opublikowanych już w 1935 roku, historia najnowsza, aż po lata, ba! - miesiące i dni nawet ostatnie, dodała nowe znaczenie. I to znaczenie wiążące się ściśle z cechą praktyczności filozoficznej refleksji Tadeusza Kotarbińskiego⁴⁹.

⁴⁸ T. Kotarbiński: *Kultura filozoficzna*, op. cit.

⁴⁹ Dowodu dostarczą opublikowane dopiero w 1989 roku refleksje osobiste T. Kotarbińskiego z wizyty w Moskwie w połowie 1945 roku, kiedy to Kotarbiński był jednym z członków delegacji uczonych polskich zaproszonych podówczas przez Akademię Nauk ZSRR. Wrażenia te kończy słowami: „Konieczność dziejowa wiąże nas z nimi. Musimy próbować iść razem. Ale czy będzie to znośne, zwłaszcza dla miłośników swobody duchowej i praw indywidualnych człowieka i obywatela? Za parę lat może wybuchnąć konflikt między światem angielskim a kolosem sowieckim. Jeśli wojna się z tego wyłoni - po której stronie nam wypadnie? Oto pytanie, które nie zostało na dnie kieliszka, skoro wyparowało zeń oszłamiające wino bankietów...” (T. Kotarbiński: *Co widziałem z 'niska' i z 'wysoka': Wrażenia z ZSRR opublikowane po 45 latach*. „Polityka”, nr 24 (1976), 1989.

Zainteresowania felicytologiczne Tadeusza Kotarbińskiego sięgają lat najwcześniejszych, bo tezy doktorskiej poświęconej utylitaryzmowi w etyce Johna Stuarta Milla i Herberta Spencera. W rozprawie tej przeprowadził jej autor porównanie etyk obu angielskich filozofów zarzucając Spencerowi naturalizm, a nawet biologiczny ewolucjonizm w traktowaniu spraw przynależnych humanistyce. Ujawnił zbieżność poglądów obu autorów na traktowanie jako największego dobra największej sumy szczęścia powszechnego. Ujawnił bowiem to, co u Milla podane zostało jawnie i wprost, a co Spencer ukrył pod maską problemu osiągania dobra największego oraz traktowania dobra powszechnego jako zachowania gatunku albo społeczności. Etykę Milla ocenił wyżej niż Spencera, a to za przyczyną egoizmu i niskiego hedonizmu głoszonego przez tego ostatniego. Dalszą analizę zagadnień etycznych uzależnił od rozwoju aksjologii ogólnej i ogólnej praktyki, jak podówczas nazywał teorię czynu,

T. Kotarbiński wypowiadał się przeciw utylitaryzmowi wykazując fałszywość rachunków szczęść i nieszczęść, do których nakłaniali utylitaryści, podając proste a trafne argumenty przemawiające na korzyść chrystianizmu nazywanego etyką litości. Argumenty ekonomiczne nie mogą służyć za dowód dla norm moralnych. Co się zaś tyczy etyki litości, to sądzi Kotarbiński, że przysługuje jej prawda. Argumentem na rzecz tej tezy jest odmienność przeżycia, doznania emocjonalnego, gdy pomoże się cierpiącemu. Doznaje się wówczas *sui generis* „napojenia własnej emocji” tak, jak picie wody zaspokaja pragnienie. Co więcej, przejście obojętne obok cierpiącego wywołuje poczucie postępowania przeciw „głosowi sumienia”. A przecież nie doznaje się takich uczuć, gdy szczęśliwemu nie doda się szczęścia ponad już przezeń posiadane. W związku z poruszonymi tu zagadnieniami przypomnieć należy wcześniej poruszoną kwestię granic praktyczności. Otóż zewnętrzne ograniczenia praktyczności uzyskują w świetle krytyki utylitaryzmu i opcji etyki litości dodatkowe naświetlenie, a dzięki temu przedstawiona wcześniej argumentacja - pogłębienia.

W lat bez mała dwadzieścia później zabrzmiał ponownie głos Kotarbińskiego w sprawach felicytologicznych. „Zabrzmiał” jest tu słowem najlepszym, bowiem zanim eseje o ideałach zostały utrwalone na piśmie, wygłosił je Tadeusz Kotarbiński na falach rozgłośni warszawskiej w cyklu zatytułowanym *Główne cele dążeń ludzkich*. Tam zainteresowany czytelnik znajdzie scharakteryzowane pojęcie ‘dobrobytu’ i krytyczną prezentację nurtów „życiowego samokierownictwa”. Jest tam także mowa o ‘zwy cięstwie’ oraz ‘powinności’. Doktryną felicytologiczną Kotarbińskiego, choć graniczącą zarówno z etyką właściwą oraz prakseologią, jest realizm praktyczny - postawa ludzi poważnych mitygowana względami pożytku pozostałych członków społeczeństwa. Cechami wyróżniającymi realizm

praktycznego są: (1) trzeźwe patrzenie na świat, (2) branie za punkt wyjścia tego, co aktualnie istnieje, (3) respektowanie warunków i granic możliwości działań, (4) trafne ustalanie hierarchii ważności względów przy wyznaczaniu dyrektyw konkretnych czynów i planów. Realizm praktyczny, tę - jak powiedział Kotarbiński - postawę ojcowską, postawę wytrawnych opiekunów spopularyzował jej projektodawca w *Medytacjach o życiu go-dziwym*.

Postawa ojcowska, jej konsekwencje wspólne doświadczeniu wszystkich ludzi⁵⁰, stały się podstawą etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego - etyki spolegliwego opiekuna. Przedtem jednak nastąpiło rozstanie z tradycją, w jakiej Kotarbiński wzrastał i do jakiej odnosił się z pełnej pozytywnych emocji uczuciem. Napisze później: „... droga zerwania z religią [...] prowadziła poprzez uświadomienie intelektualne, poprzez krytykę tradycyjnych pouczeń z punktu widzenia ich sensowności, zasadności, prawdziwości. Nie był to bynajmniej bunt serca, przeciwnie, dom opustoszały i ociemniały, dom, w którym zabrakło światła prawdy opuszczało się z tęsknotą, pozostawiając na jego ścianach miłe sercu obrazy [...]. Nie było w tym rozwodzie ani trochę szyderstwa w stosunku do tego świata idealnego, który się kochało w dobie wiary. Apostata stał się ateistą, nie bezbożnikiem. A wielka to... tych słów różnica. Ateizm jest postawą intelektualną, przeświadczeniem z rubryki sądów egzystencjalnych [...] 'Bezbożnik' - to w moim rozumieniu arogant w odniesieniu do czcigodnych elementów religii. Jego stosunek do ideałów religijnych jest szyderczy. Nie ma żadnego powodu, by ateista musiał być bezbożnikiem”⁵¹.

Etyką właściwą nazywa Kotarbiński dociekania znamion wartości moralnej postępowania ludzi. W dociekaniach tych rozróżnia on dwie wartości skrajne: czcigodność („coś godnego szacunku”) i haniebnosc („coś godnego pogardy”). Kotarbiński wyróżnił następujące antytezy motywów postępowania ludzi: (1) dobroć - okrucieństwo, (2) uczciwość - nieuczciwość, (3) bohaterstwo - tchórzostwo, (4) dzielność - opieszałość, (5) opanowanie - uleganie pokusom. Antytezy te, zdaniem filozofa, wyczerpują wymiary wartościowania czynów. Inne wymiary mają charakter wartości wtórnych (np. cynizm jest haniebnym wtórnie). Dalej odróżnia Kotarbiński dwa ideały swej etyki: ideał pozytywny i negatywny. Ideałem pozytywnym jest ideał opiekuna spolegliwego, to jest takiego, na którego można liczyć w trudnych okolicznościach, nie będącego egoistą, mającego serce dla kogoś, człowieka rzetelnego, odważnego, dzielnego i opanowanego. Ideałem negatywnym (przeciwideałem) jest zdrajca, egoista o sercu złośliwym, lękający

⁵⁰ Por. J. L. Auspitz: *O zbieżności prakseologii i etyki w filozofii Tadeusza Kotarbińskiego „Prakseologia”*, nr 101 (1987-88), s. 71-92.

⁵¹ T. Kotarbiński: *Pisma etyczne* (pod red. P. J. Smoczyńskiego). Ossolineum, Wrocław 1987, s. 206.

się o własną skórę, niechętny do wysiłku na rzecz innych, zainteresowany środkami dla hulaszczego trybu życia wedle niepohamowanych kaprysów, znęcający się nad osobami, nad którymi sprawuje opiekę, niegodny zaufania, lekceważący zaciągnięte zobowiązania.

Etyka Kotarbińskiego nie jest pochodną ani religii, ani filozofii, ani ideologii uprzednio przyjętych, czy założonych. W tym sensie jest ona właśnie etyką niezależną. Jest ona niezależna w jeszcze jednym znaczeniu - jej przebieżem jest sumienie każdego podmiotu działającego, sumienie będące „sędzią nad sędziami”.

Trzecia składowa filozofii praktycznej to prakseologia, zwana na przestrzeni jej tworzenia przez Kotarbińskiego już to praktyką, już to teorią czynu, już to metodologią ogólną, już to teorią sprawnego działania. Rozwijająca się ona w miarę budowy systemu filozoficznego autora - filozofii praktyczności sama czerpiąc soki z kolejnych stadiów budowy tego systemu, dostarczając systemowi podpowiedzi refleksyjnego konstruktora. Początki prakseologu Kotarbińskiego są tożsame z początkami jego filozofii. Wówczas to poddał analizie pojęcia celu czynu i celu akcji, pozycji, sytuacji przymusowej. W dalszej kolejności - już pod wpływem autora francuskiego Alfreda Victora Espinasa, twórcy podstawowego dzieła prakseologicznego⁵² oraz Rosjanina A. A. Bogdanowa, twórcy tektologii - tworzone zostały zasady teorii czynu. Skupił się Kotarbiński na pojęciu sprawstwa budując jego definicję analityczną, którą potem zmodyfikował odnosząc sprawstwo do przyrodzonego następstwa zdarzeń. Embrionalnym wykładem prakseologii jest opublikowany w roku 1934 tomik *Czyn*, a jej programem zaprezentowany na Kartezjańskim Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym (Paryż 1937) referat *O istocie i zadaniach metodologii ogólnej (prakseologii)*, wedle którego na prakseologię składa się: (1) analiza pojęć dotyczących wszelkiego działania celowego, (2) oparta na typologii czynu krytyka danych w praktyce rzeczywistej sposobów działania ze względu na ich sprawność, skuteczność, celowość, praktyczność, (3) część normatywna zawierająca wskazania nadające wszelkim działaniom zalety większej dzielności technicznej. Jednym z działów prakseologii jest teoria walki, która dała początek koncepcji tzw. kooperacji negatywnej przeciwstawianej kooperacji pozytywnej (zorganizowanego działania). Pełnego wykładu doczekała się prakseologia w *Traktacie o dobrej robocie*⁵³.

⁵² Por. V. Alexandre, przy współpracy W. W. Gasparskiego (red.): *The Roots of Praxiology: French Action Theory from Bourdeau and Espinas to Present Days*. Transaction Publishers, New Brunswick (USA) - London (UK), 1999.

⁵³ Początkowo ukazał się jego zarys pt. *Zasady dobrej roboty* (1946), a następnie dzieło skończone (1955), które doczekało się licznych wznowień uzupełnianych aneksami. *Traktat* w jego kanonicznej postaci jest kolejnym tomem *Dzieł wszystkich* (Ossolineum, Wrocław 2000).

Prakseologia klasyczna skodyfikowała utylitarne wartościowanie działań⁵⁴ skupione wokół pojęcia sprawności. Naturalność tego wartościowania skłoniła przedstawicieli nauk praktycznych do upatrywania w prakseologii przewodnika dostarczającego podstaw metodologicznych uprawianych przez nich nauk⁵⁵. Tadeusz Kotarbiński nie napisał wprawdzie odrębnego dzieła poświęconego metodologii dyscyplin praktycznych⁵⁶, lecz metodologię tę uprawiał w związku z wcześniej scharakteryzowaną metodologią nauk oraz prakseologią⁵⁷. Tym, co odróżnia nauki praktyczne od innych nauk jest - zdaniem Kotarbińskiego - projektowanie. Naukami praktycznymi jest nie tylko etyka czy nauki inżynierskie, są nimi także medycyna, nauki prawne, ogólnie wszelkie takie dyscypliny, które stawiają sobie jako jedyny cel główny, coś innego niż zdobywanie nowych prawd. Nauki praktyczne zmierzają do realizacji w rzeczywistości tego, co zamierzone i opisane projektem. Różnią się zatem nauki praktyczne od pozostałych specjalności badawczych stosunkiem do zgodności między opisem a rzeczywistością. Dla jednych nauk (teoretycznych, jak bywają nazywane) jest to stosunek sprawozdawczy - rzeczywistość jest oryginałem, opis zaś obrazem, dla nauk praktycznych właśnie przeciwnie - opis jest *sui generis* oryginałem (dziś mógłby ktoś powiedzieć - wirtualnym) służącym do kształtowania na jego podstawie pożądanego tworu realnego. Temat ten podjął Kotarbiński już w początkach swej twórczości filozoficznej⁵⁸.

Praktyczność była dla Tadeusza Kotarbińskiego nie tylko przedmiotem refleksji filozoficznej. Praktyczność Tadeusz Kotarbiński uprawiał spełniając role społeczne, jakie wypadło mu pełnić. Ich wspólnym mianownikiem było nauczycielstwo. Troszczył się więc o dostęp do pełnej i autentycznej informacji, o zgodność opisu rzeczywistości dokonywanego przez nauczyciela z jego przekonaniem o rzetelności tego opisu, o wolny od obaw dialog nauczyciela ze wszystkimi, z którymi taki dialog pragnie on prowadzić w celu pozyskania pełni wiedzy i jej zgodności z tym, co sam myśli w sprawach, których owa wiedza dotyczy, o usunięcie różnych tabu.

⁵⁴ Utylitarne nie w sensie etycznym, lecz technicznym.

⁵⁵ Por. W. Gasparski, T. Pszczołowski: *Praxiological Studies: Polish Contributions to the Science of Efficient Action*. PWN-Reidel, Warszawa-Dordrecht 1983.

⁵⁶ Por. W. Gasparski: *Metodologia nauk praktycznych Tadeusza Kotarbińskiego i jej kontynuacje*, w: W. Gasparski, D. Miller (red.): *Projektowanie i systemy: Zagadnienia metodologiczne*, t. IV. Ossolineum, Wrocław 1983, s. 23-36.

⁵⁷ T. Kotarbiński: *Metodologia umiejętności praktycznych: pojęcia i zagadnienia*, w: W. Gasparski, D. Miller (red.): *Projektowanie i systemy: Zagadnienia metodologiczne*, t. IV. Ossolineum, Wrocław 1983, s. 11-21.

⁵⁸ Por. T. Kotarbiński: *Teoretyk i praktyk wobec przyszłości: Notatka metodologiczna*, w: W. Gasparski, D. Miller (red.): *Projektowanie i systemy: Zagadnienia metodologiczne*, t. IX. Ossolineum, Wrocław 1987, s. 11-15.

Czy zawsze mógł niezawodnie spełniać to, do czego dążył. Z pewnością nie, ale dawał temu wyraz i w okresie tzw. getta ławkowego przed wojną, gdy wykładał na stojąco po stronie skazanych na getto, i w okresie powojennym, gdy podpisał list intelektualistów polskich do władz PRL w sprawie cenzury. Zwracał uwagę na to, że marksizm poświęca poszczególnego człowieka na rzecz zmiany społecznej, wobec której człowiek był jedynie obciążonym obowiązkiem uczestnikiem służebnym wobec idei. Jakże trafne okazały się wypowiedziane w związku z tym przestrogi Tadeusza Kotarbińskiego, widać dziś po latach.

Opowiadając się za przyrodniczym poglądem na świat, nie redukował doń mądrości życiowej. Wyraźnie pisał, że jądro tego zespołu zagadnień filozoficznych jest humanistyczne, a jako argument podawał to, że istota zagadnienia sprowadza się do pytania: „co robić, żeby życie miało sens? ”. Poszukując odpowiedzi, w trudzie wysiłku intelektualnego przecież, sięgamy po wszelkie możliwe oferty jawne lub domyślne. „Otóż tak rozumiana filozofia jest czymś niezmiernie ważnym, gdyż o mądrość życiową warto się starać z nie mniejszą gorliwością niż o bezpieczeństwo fizyczne, żywność i zarobek [...]. Jeśli jej zabraknie, albo zamiast niej wypełni wnętrze psychiczne człowieka złowroga jej deformacja, wówczas z duszy dziecięcej dostępnej rozmaitym możliwościom, w negatywnych warunkach częstokroć powstaje jaźń nieszczęsna, zła dla siebie i dla innych: gotów chuligan, nicpoń, wykołajnik, przestępca [...]. Więc bardzo to ciekawe pytanie, czy staramy się dość gorliwie o filozofię rozumianą jako mądrość życiowa”⁵⁹.

V. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY. Zanim wymienimy imiona i nazwiska uczniów Tadeusza Kotarbińskiego i kontynuatorów jego filozofii, przypomnijmy słowa, jakie uczniowie skierowali do swego Mistrza, gdy publikowali pierwszą serię *Fragmentów filozoficznych*:

„Ale Profesor Kotarbiński jest nam drogi nie tylko jako uczony, nie tylko jako nauczyciel na polu teorii. Jest nam drogi przez swą wrażliwość na zło i krzywdę, przez żywy stosunek do spraw społecznych, przez swą odwagę wobec siebie i wobec innych, przez głębokie poczucie odpowiedzialności i gotowość brania tej odpowiedzialności na siebie, gdy zajdzie potrzeba ciężkiej decyzji, od której inni woleliby się uchylić. A wreszcie przez swą niepowszednią uczciwość i dobroć. Ktokolwiek znalazł się w otoczeniu Profesora, musiał odczuć to promieniowanie moralne, które sprawia, że nie podobna przejść obok Niego, aby się coś w człowieku nie zmieniło.

Pomiędzy Profesorem a Jego uczniami wytworzyła się swoista więź, której nie osłabia bynajmniej to, że łączy ona ludzi o różnych zaintereso-

⁵⁹ T. Kotarbiński: *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach...*, op. cit., s. 23.

waniach teoretycznych, o różnych poglądach naukowych i przekonaniach społecznych”⁶⁰.

Poniżej wymieniono w porządku alfabetycznym uczniów Profesora i kontynuatorów jego dzieła⁶¹ (* oznaczono tych uczniów, którzy wydali zbiorowym wysiłkiem pierwszą serię *Fragmentów filozoficznych* i których nazwiska są w tej książce pomieszczone). Oto oni: Natalia Adamiak, Walter Auerbach*, Bronisław Baczko, Adolf A. Berman*, Jan Białostocki, Izrael Biderman*, Janina Budkiewiczówna*, Mieczysław Choynowski, Jadwiga Ciemiak, Ludwik Cunke*, Szprinca Cymermanówna*, Marcin Czerwiński, Jan Fr. Drewnowski*, Alicja Filipowiczówna*, Henryk Gaertner, Eugeniusz Geblewicz*, Ignacy Gliksman*, Jan Gregorowicz, Andrzej Grzegorzcyk, Halina Heftmanowa*, Maciej Heftman*, Henryk Hiż, Aleksander Hertz*, Henryk Holland, Janina Hosiasson-Lindenbaumowa*, Alicja Iwański, Tadeusz Jaczynowski*, Maria Jagodzińska*, Jan Kalicki, Andrzej Kawczak, Janina Kotarbińska (Dina Szejnberg)*, Jerzy Kreczmar*, Sylwin Kruczek*, Maria Landsbergowa*, Czesław Lejewski, Janina Łempicka*, Zdzisław Kraszewski, Ija Lazari-Pawłowska, Konstanty Lech, Zdzisław Libera, Adolf Lindenbaum, Etera Markonówna*, Andrzej Miller, Seweryna Osetowska*, Maria Ossowska*, Stanisław Ossowski*, Jan Ożarowski, Antoni Pański*, Kazimierz Pasenkiewicz*, Tadeusz Pawłowski, Edward Poznański*, Jerzy Pelc, Juda Prusinowski*, Stefan Purman*, Marian Przełęcki, Tadeusz Pszczołowski, Jan Pytelski*, Irena Raczyńska*, Jakub Rajgrodzki*, Alicja Rostowska-Miller, Leon Rotenstein*, Jarosław Rudniański, Hersz Rundstejn*, Eliza Rytenbergowa*, Helena Sierzputowska*, Jerzy Siwecki*, Henryk Skolimowski, Bolesław Sobociński*, Halina Sosnowska*, Zuzanna Stawska*, Jan Strzelecki, Idalia Sujkowska*, Henryk Stonert, Klemens Szaniawski, Krystyna Szner, Władysław Śniegocki*, Alfred Tarski, Mieczysław Wallis-Walfisz*, Stefania Warszawska*, Danuta Wincetowicz, Aleksander Wunderheiler*, Rafał Wunderheiler*, Mieczysław Zadrożny*, Mirla Zolbeżanka*, Kalma B. Zylberberg*, Jan Zieleniewski, Stefan Ziemski, Ewa Żarnańska-Biała.

Również autor niniejszego artykułu poczuwa się do intelektualnego powinowactwa z Profesorem.

Uczniowie Profesora w przedmowie do *Wyboru pism* Tadeusza Kotarbińskiego napisali:

⁶⁰ *Fragmenty filozoficzne: Ku uczczeniu piętnastolecia pracy nauczycielskiej prof. T. Kotarbińskiego w Uniwersytecie Warszawskim*. Warszawa 1934, s. 3.

⁶¹ Pomocy w zestawieniu listy uczniów i kontynuatorów (jest to lista obszerna obejmująca także aktywnych uczestników seminariów prowadzonych przez Profesora) udzielili mi profesorowie: Andrzej Grzegorzcyk, Henryk Hiż, Jerzy Pelc oraz Marian Przełęcki, za co serdecznie dziękuję.

„Miewali ludzie mistrzów wielkich w dziedzinie intelektu. Miewają wzory moralne, które skłaniają do naśladownictwa. Miewają przyjaciół serdecznych i ofiarnych, ale rzadko się zdarza, aby kto w swoim nauczycielu mógł odnaleźć wszystkie te wartości”⁶². Takie nauczycielstwo, będące praktyczności najwyższej próby spełnieniem, z najszlachetniejszego utworzone kruszcu, zdarzyło się w polskiej filozofii dwudziestego stulecia tylko raz. Jest ono tej filozofii unikatowym spełnieniem⁶³.

⁶² Przedmowa do: T. Kotarbiński: *Wybór pism*, t. I - *Myśli o działaniu*, 1957; L II - *Myśli o myśleniu*, 1958. PWN, Warszawa.

⁶³ W. Gasparski: *Filozofia praktyczności: Przyczynek do studiów nad fenomenem Tadeusza Kotarbińskiego w polskiej filozofii XX w.* „Prakseologia”, n. 1-2 (102-103), 1989, s. 59.

ROBERT ZABOROWSKI
Université Paris IV

ADAM KROKIEWICZ

I. DZIEŁA: *Emendationes quaedam Lucretianae*, w: „Eos” 23, 1918, s. 25-33; Lucretius Carus Titus: *De rerum natura liber tertius*, zebrał i tłum. ... [tekst w jęz. łac. i polskim]. Uniwersytet Lubelski, Lublin 1921, 80 s.; *De parum perspectiis Lucretii locis quibusdam*, w: *Charisteria Casimiro de Morawski*. Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1922, s. 211-220; [Rec. z:] H. Elzenberg: *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki* (1922), w: „Kwartalnik Filozoficzny” 5, 2/1923, s. 275-278; Lukrecjusz Karus Tytus: *O rzeczywistości (De rerum natura)*, książę sześć, tłum. i wstępem poprzedził ..., B. Połoniecki, Lwów i Warszawa 1923, 212 s.; *Przedr. fragm.* 1932; *Wyd. 2 z nowym wstępem* 1958; *O szczęściu epikurejskim*, w: „Przegląd Humanistyczny” 2, 3/1923, s. 244-275; *O tak zwanej indukcji epikurejskiej*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 1, 3/1923, s. 362-424; *Artykuły Epikura*, tłum.... w: „Przegląd Warszawski” 4, 37/1924, s. 47-51; *Czas i przestrzeń w filozofii Epikura*, w: „Przegląd Filozoficzny” 27, 23/1924, s. 168-209; *Epikur pozdrawia Menojkeusa*, tłum.... w: „Przegląd Warszawski” 4, 34-35/1924, s. 97-100; *Moment satyryczny w komediach Terencjusza i geneza satyry rzymskiej*, w: „Przegląd Humanistyczny” 4, 2/1925, s. 124-163; [Rec. w j. łac.:] Titus Lucretius Carus. *De rerum natura. Lateinisch und deutsch von H. Diels*, t. 1 *Titii Lucretii Cari De rerum natura. Recensuit, emendavit, supplevit H. Diels* 1923 w: „Eos” 28, 1925, s. 170-176; *Zasada izonomii w filozofii Epikura*, w: „Przegląd Filozoficzny” 28, 34/1925, s. 152-190; „*Złote słowa*” Epikura, tłum.... w: „Przegląd Humanistyczny” 4, 1/1925, s. 95-101; *Gramatyka grecka i łacińska, jej powstanie, rozwój i stan obecny*, w: „Kwartalnik Klasyczny” 1, 4/1927, s. 299-320; *Przedruk* 1948; *O głównych częściach gramatyki i ich stosunku wzajemnym*, w: *Symbolae grammaticae in honorem Joannis Rozwadowski*, t. 1. Gebethner i Wolff, Cracoviae 1927, s. 37-46 (streszczenie francuskie s. 325); *Pirron z Elidy i Timon z Flejuntu*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 5, 4/1927, s. 385-420; *Teologia Epikura*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 5, 1/1927, s. 31-77; *Arkezilaos*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 6, 2/1928, s. 143-176; *De dis Epicuri*, w: „Eos” 32, 1929, s. 91-120; *Karneades*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 7, 4/1929, s. 354-418; *Nauka Epikura*. Nakładem PAU, Kraków 1929, IV + 408 s.; *De duabas Philonis libris Romae scriptis*, w: „Eos” 33, 193-031, s. 395-410; [Rec. z:] E. Bréhier: *La philosophie de Plotin* (1928), w: „Kwartalnik Filozoficzny” 8, 2/1930, s. 245-251; *Sextus*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 8, 4/1930, s. 385-436; *Filon z Larissy i Antio-*

chos z Askalonu, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 9, 3/1931, s. 270-309 i 4/1931, s. 329-366; *Sextusa Empiricus Zarysów Pirrońskich księga pierwsza, druga i trzecia*, tłum. i wstępem poprzedził..., PAU, Kraków 1931, XV + 172 s.; Przedr. fragm. 1968, [wyd. 2] 1971; Przedr. 1998.

De Stoicorum visis perspicuis, w: „Eos” 34, 1932-1933, s. 229-240; *Fizykalna struktura istniejących rzeczy i Wszepotężna bogini Ziemia*, w: *Wielka Literatura Powszechna*, t. 5, cz. 1, Nakładem Księgarni Trzaski, Everta i Michalskiego. Warszawa 1932, s. 529-531, s. 531-532. Przedr. fragm. z Lukrecjusz Karus Tytus: *O rzeczywistości (De rerum natura)* z 1923; *Uwagi o cywilizacji i kulturze starożytnej w związku z kulturą i cywilizacją współczesną*, w: „Muzeum” 47, 3/1932, s. 129-150. Streszczenie francuskie s. 193; [Rec.:] W. Henitz: *Studien zu Sextus Empiricus (1932)*, w: „Kwartalnik Klasyczny” 6, 2/1932, s. 191-194; *O tak zwanej indukcji stoickiej*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 9, 1/1933, s. 25-29, 2/1933, s. 126-158 i 3/1933, s. 240-281. Streszczenie W. Auerbacha: *De l'induction dite stoïcienne*, w: „Studia Philosophica” 1, 1935, s. 464-465; *Pierwsza filozoficzna książka grecka*, w: „Przegląd Filozoficzny” 37, 1/1934, s. 39-68 i odb. Druk P. Pyz, Warszawa 1934, 32 s. Streszczenie W. Auerbacha: *Le premier livre grec de philosophie*, w: „Studia Philosophica” 1, 1935, s. 465; Plotyn: *O pięknie*, tłum.... w: „Marchoń” 1, 2/1934-1935, s. 291-304; [Rec. z:] T. Czeżowski: *Jak powstało zagadnienie przyczynowości (Zarys jego rozwoju w filozofii starożytnej)* (1933), w: „Przegląd Filozoficzny” 37, 3/1934, s. 306-310; *Zagadnienia filozofii Anaksymandra. Quaestiones Anaximandreae* [tekst w j. łac.], w: „Sprawozdania z posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, Wydział 1, 26, 1934, s. 51-68 i odb. Druk J. Dziewulski, Warszawa 1934, 18 s.; *Przyczynki Epikurejskie. Vindiciae Epicureae* [1], w: „Sprawozdania z posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, Wydział 1, 28, 1935, s. 93-2 i odb. Druk J. Cotty, Warszawa 1936, 22 s.; *W sprawie polskiego przekładu Zarysów pirrońskich Sextusa* [odpowiedź na rec. W. Auerbacha], w: „Przegląd Filozoficzny” 38, 3/1935, s. 240-248; *Przyczynki Epikurejskie. Vindiciae Epicureae* [2], w: „Sprawozdania z posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, Wydział 1, 30, 1937, s. 84-116 i odb. Druk J. Cotty, Warszawa 1937, 32 s.; Jan Michał Rozwadowski: *Ostatni odczyt Jana Rozwadowskiego* [Prawda życia] tabl. 1 (Rekonstrukcja), [oprac.]... w: „Kultura i nauka”, [praca zbiorowa], Wyd. Kasy im. Mianowskiego, Warszawa 1937, s. 117-145 i odb. Druk Kasy im. Mianowskiego, Warszawa 1937, 29 s.; Jan Michał Rozwadowski: *Prawda życia*, wydał z papierów pośmiertnych i wstępem poprzedził..., Instytut Literacki, Warszawa 1937, CXXII + 131 s.; [Rec. z:] H. Noack: *Symbol und Existenz der Wissenschaft. Untersuchungen zur Grundlegung einer philosophischen Wissenschaftslehre* (1936), w: „Nauka Polska” 23, 1938, s. 278-288; *O czwartym kryterium epikurejskim*, w:

„Przegląd Filozoficzny” 41, 4/1938, s. 384-394; *Uwagi o naukach humanistycznych i ich głównym zadaniu w kulturze współczesnej*, w: „Nauka Polska” 23, 1938, s. 109-122 i odb. Wyd. Kasy im. Mianowskiego, Warszawa 1938, 12 s.; *The Humanities and their Role in Modern Culture*, w: „Organon” 3, 1939, s. 32-44.

Orficyzm, w: „Sprawozdania PAU” 46, 15/1945, s. 64-65. Wersja francuska *L' orficisme*, w: "Bulletin Intemationel de l'Academie Polonaise des Sciences et des Lettres". Classe de Philologie. Classe d'Histoire et de Philosophie, Sommaire, Janvier-Decembre 1945, Année 1945 (druk 1953), s. 55-57; *Pierwszy polski przekład „Ennead”*, w: „Sprawozdania z posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Wydział Językoznawstwa i historii filozofii”, 33-38, 1940-1945, s. 35; *Kultura i cywilizacja*, w: „Tygodnik Warszawski” 2, 18/1946, s. 34; Porfirius: *(O życiu Plotyna i układzie jego ksiąg, tłum....* w: „Meander” 2, 6/1947, s. 337-362; *Studia orfickie*. Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1947, 90 s. Wyd. 2 w: *Dzieła*, tom II, Aletheia, Warszawa 2000, s. 578; *Geneza atomizmu*, w: „Meander” 3, 1/1948, s. 10-26. Streszczenie w: „Sprawozdania PAU” 48, 9/1947, s. 343-347; *Gramatyka grecka i łacińska, jej powstanie, rozwój i stan obecny*, w: „Paideia” 1/1948, s. 45-54 i 12/1949, s. 11-20. Przedr. z 1927; *Heraklit*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 17, 12/1948, s. 1-26. Streszczenie w: „Sprawozdania z posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, Wydział 1, 41, 1948, s. 46-52; *Kodeksy, wydania, przekłady „Ennead”*, w: „Meander” 3, 3/1948, s. 160-179 i 4/1948, s. 212-219; *O logice stoików*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 17, 34/1948, s. 173-197. Streszczenie *Logika stoików*, w: „Sprawozdania z posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, Wydział 1, 41, 1948, s. 95-99; *Tales i narodziny filozofii greckiej*, w: „Przegląd Historyczny” 37, 1948, s. 83-91. Streszczenie w: „Sprawozdania z posiedzeń Wydziału I Językoznawstwa i historii literatury Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, 40, 1947, s. 912; *Nauka Plotyna*, w: „Meander” 4, 12/1949, s. 23-49; *Protagoras i Gorgiasz*, w pracy zbior.: *Epoka Peryklesa*. PZWS, Warszawa 1949, s. 65-86; *O „wielkodusznym człowieku” Arystotelesa*, w: „Meander” 5, 1/1950, s. 39-48; *Prawo „skruszonego serca” (thymos damastheis) w „Iliadzie”*, w: „Meander” 5, 6-7/1950, s. 382-394. Streszczenie w: „Sprawozdania PAU” 51, 4/1950, s. 176-179; *Dwie „cnoty” bohaterów Homera*, w: „Meander” 6, 1/1951, s. 18-34. Streszczenie w: „Sprawozdania PAU” 51, 9/1950, s. 552-557; *O Mojrze Homera*, w: „Meander” 6, 3-4/1951, s. 127-141. Streszczenie w: „Sprawozdania PAU” 52, 1/1951, s. 38; *Odyseja*, w: „Meander” 6, 8-9/1951, s. 379-398; [Rec. z:] *Titi Lucretii Cari De rerum natura libri sex*, ed. C. Bailey, 1947 w: „Eos” 45, 1/1951, s. 157-162; *Etyka Demokryta*, w: „Sprawozdania PAU” 53, 3/1952, s. 114-118; *Kwestia Homerowa*, w: „Meander” 7, 4-5/1952, s. 210-215.

Ludzie i bogowie w pieśniach Homera, w: „Meander” 7, 6-7/1952, s. 267-289; *Walka Platona z mniejszymi sokratykami*, w: „Meander” 7, 1/1952, s. 31-42; *Elegie Teognisa*, w: „Eos” 47, 2/1954-1955, s. 35-57; *Quaestiones Democriteae*, w: „Eos” 47, 1/1954, s. 35-50; *Teogonia Hezjoda*, w: „Meander” 9, 3/1954, s. 103-122; *Egejskie pismo linearne B*, w: „Meander” 10, 6-7/1955, s. 279-291; *Prace i dnie Hezjoda*, w: „Meander” 10, 3/1955, s. 107-134; *Nauka Teofrasta o prozie antycznej*, w: „Meander” 11, 10-11/1956, s. 343-364; *Lukrecjusz*, w: „Języki Obce w Szkole” 1, 2/1957, s. 65-74; *Arystofanes oskarża Sokratesa*, w: „Przegląd Humanistyczny” 2, 1/1958, s. 102-111; *Lucretiana* [komentarz do tekstu], w: „Języki Obce w Szkole” 2, 1/1958, s. 18; *Lucretius Titus Carus: O rzeczywistości, ksiąg sześć*, tłum. i wstęp..., Ossolineum, Wrocław 1958, XXXII + 151 s. Przedr. z 1923; *Sokrates*. PAX, Warszawa 1958, 186 s.; Wyd. 2 w: *Dzieła*, tom III, Aletheia, Warszawa 2000, s. 5-145; *Śmierć wielkiego Uczzonego* [R. Gansińca], w: „Języki Obce w Szkole” 2, 4/1958, s. 194-198; *Zasadnicze wiadomości o szyku wyrazów w klasycznej łacinie*, w: „Języki Obce w Szkole” 2, 6/1958, s. 321-329; *Gramatyka i literatura*, w: „Języki Obce w Szkole” 3, 6/1959, s. 329-340; *Kwestia krytyczna* [polemika z J. Trencsényi-Waldapfelem], w: „Języki Obce w Szkole” 3, 4/1959, s. 196-200; *Moralność Homera i etyka Hezjoda*. PAX, Warszawa 1959, 276 s.; Wyd. 2 w: *Dzieła*, tom II, Aletheia, Warszawa 2000, s. 79-261; *Plotyn: Enneady*, tłum. i wstępem poprzedził..., t. 12, PWN, Warszawa 1959, LXXVI + 441 + VI + 711 s.; Przedr. fragm. 1968, [wyd. 2] 1971; Przedr. fragm. 1995; *Aurea mediocritas*, w: „Języki Obce w Szkole” 4/1960, s. 265-274; *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*. PAX, Warszawa 1960, 205 s.; Wyd. 2 w: *Dzieła*, tom III, Aletheia, Warszawa 2000, s. 147-290; *Etyka Sokratesa*, w: „Filomata” 135, 1960, s. 258-266; *Ruiny w Qumran*, w: „Języki Obce w Szkole” 4, 2/1960, s. 65-73; *Et genus humanum...* w: „Filomata” 150, 1961, s. 46-56; *Hedonizm Epikura*. PAX, Warszawa 1961, 286 s.; *Praktyczna stylistyka łacińska*, w: „Języki Obce w Szkole” 6, 1/1962, s. 2-6, 2/1962, s. 65-71, 3/1962, s. 135-142, 4/1962, s. 193-209, 5/1962, s. 261-270; *Sceptycyzm grecki. Od Pirrona do Karneadesa*. PAX, Warszawa 1964, 289 s.; [współaut.:] Pąkcińska Maria: *Praktyczna stylistyka łacińska*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1965, 95 s.; Wyd. 2 1992; *Sceptycyzm grecki. Od Filona do Sekstusa*. PAX, Warszawa 1966, 311 s.; *Uwagi o kulturze i cywilizacji antycznej* [fragm. pracy *Zarys filozofii greckiej*], w: „Życie i Myśl” 17, 11-12/1967, s. 49-71; Przedr. fragm. *Sextusa Empiricus Zarysów Pirrońskich...* z 1931 i przedr. fragm. *Plotyn: Enneady...* z 1959, w: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, teksty wybrał i wstępem poprzedził J. Legowicz. Warszawa 1968, PWN, s. 355-380 i s. 380-391; *Bogowie i ludzie w poematach Homera i Hezjoda*, w: „Życie i Myśl” 19, 5/1969, s. 51-61; *Orfizm* [fragm. pracy *Zarys filozofii gre-*

ckiej], w: „Życie i Myśl” 20, 6/1970, s. 93-107; Przedr. fragm. Sextusa Empiricus *Zarysów Pirrońskich...* z 1931 i przedr. fragm. Plotyn: *Enneady...* z 1959, w: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, [wyd. 2] 1971, s. 343-361 i s. 376-386; *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*. PAX, Warszawa 1971, 336 s.; Wyd. 2 1995.

Arystoteles, Pirron i Plotyn. Warszawa 1974, PAX, 270 s.; Wyd. 2 w: *Zarys filozofii greckiej* 1995; *Stoicyzm*, do druku przygotowała M. Pąckińska, w: „Meander” 33, 5/1978, s. 229-241; Wyd. 2 w: *Zarys filozofii greckiej* 1995; [współaut.:] Maria Pąckińska: *Praktyczna stylistyka łacińska* [wyd. 2], Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992, 91 s. Przedr. z 1965; Przedr. fragm. Plotyn: *Enneady* z 1959 w; D. Dembińska-Siury: *Plotyn*. Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 79-158; *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)* [zawiera: *Od Talesa do Platona* z 1971, s. 15-295, *Arystoteles, Pirron i Plotyn* z 1974, s. 297-441, *Aneks <Stoicyzm z 1974>*, s. 443-455], Aletheia, Warszawa 1995; Sextus Empiryk: *Zarysy Pirrońskie*, tłum, i wstępem poprzedził..., Akme, Warszawa 1998. Przedr. z 1931; *Dzieła*, tom II [zawiera: *Studia orfickie* z 1947, s. 5-78, *Moralność Homera i etyka Hezjodaz* 1959, s. 79-261], Aletheia, Warszawa 2000. *Dzieła*, tom III [zawiera: *Sokrates* z 1958, s. 5-145, *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa* z 1960, s. 147-290], Aletheia, Warszawa 2000.

Archiwum Adama Krokiewicza znajduje się w bibliotece Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego. Znajdują się w nim m. in. czasopisma i prace zbiorowe zawierające artykuły Krokiewicza, korespondencja (m. in. listy od R. Ganszyńca, J. Łukasiewicza, I. Wieniewskiego, Z. Abramowiczówny), rękopisy i maszynopisy prac, korekty wydawnicze, materiały innych autorów, prace magisterskie studentów. Archiwum czeka na uporządkowanie i opracowanie.

II. OPUBLIKOWANE PRACE O ADAMIE KROKIEWICZU.

K. Pluciński: rec. z: Lukrecjusz Karus Tytus: *O rzeczywistości (De rerum natura)*, 1923, w: „Przegląd Humanistyczny” 2, 3/1923, s. 359-360; T. Sinko: rec. z: Lukrecjusz Karus Tytus: *O rzeczywistości (De rerum natura)*, 1923, w: „Ruch Filozoficzny” 8, 4-6/1923-1924, s. 60-62a; J. Królikowski: rec. z: Lukrecjusz Karus Tytus: *O rzeczywistości (De rerum natura)*, 1923, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 3, 2/1925, s. 240-244; [*Życiorys i spis prac*] w: „Rocznik Polskiej Akademii Umiejętności” 1929-1930, s. XXX-XXXI; W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. 1, Ossolineum, Lwów 1931 [i wyd. kolejne], s. 74, s. 75, s. 206, s. 207, s. 225 [numery stron według indeksu znajdującego się w wyd. 1. t. 3 z 1950]; [*Życiorys i spis prac*] w: „Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” 26, 1933, s. 53-54; P. Merlan: rec. z: *Nauka Epikura* (1929), w: „Gnomon” 10, 1934, s. 603-609; W. Auerbach:

rec. z: Sextus Empiricus: *Zarysy Pirrońskie...* (1931), w: „Ruch Filozoficzny” 13, 1-4/1935, s. 6-8; I. Dąbska: *Bibliografia* [analityczna], w: *Zarys historii filozofii greckiej*. Nakładem Filomaty, Lwów 1935, s. XVII-XVIII; Przedr.

1998; H. Elzenberg: rec. z: *Nauka Epikura* (1929), w: „Przegląd Filozoficzny” 38, 1935, s. 261-266; Przedr. 1995; T. Manteuffel: *Uniwersytet Warszawski w latach 1915/1916-1934/1935: Kronika*. Nakładem UJP, Warszawa 1936, s. 205; Krokiewicz Adam, w: „Nauka Polska” 22, 1937, s. 406; W. Lutosławski: „*Prawda życia*” [rec. z: Jan Michał Rozwadowski: *Prawda życia*, 1937], w: „Tygodnik Ilustrowany” 14 II 1937, s. 125-126; S. Łoza (red.): *Czy wiesz kto to jest*. Wydawnictwo Głównej Księgarni Wojskowej, Warszawa 1938 s. 383; S. Hammer: *Historia filologii klasycznej w Polsce*. Nakładem PAU, Kraków 1948, s. 60-61; W. Eborowicz: rec. z: *Studia orfickie* (1947), w: „Roczniki Filozoficzne” 2-3/1949-1950, s. 442-443; W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. 3. Czytelnik, Kraków 1950 [i wyd. kolejne], s. 505; J. M. Ś. [Józef Maria Świącicki]: *Dookoła Iliady i Odysei* [rec. z: *Kwestia Homerowa*, 1952], w: „Tygodnik Powszechny” 8, 42/1952, s. 11; J. M. Ś. [Józef Maria Świącicki]: *Mojra i Odyseja* [rec. z: *Odyseja*, 1951] w: „Tygodnik Powszechny” 8, 8/1952, s. 7; T. Brzostowski: *Czytając Sokratesa* [rec. z: *Sokrates*, 195 8], w: „Biuletyn Informacyjny PAX” 9-10/195 8, s. 94-98; O. Jurewicz: rec. z: *Sokrates* (1958), w: „Kwartalnik Historyczny” 66, 1959, s. 219; S. Katafias: rec. z: *Moralność Homera i etyka Hezjoda* (1959), w: „Ruch Filozoficzny” 20, 3/1960, s. 166-168; S. Katafias: rec. z: *Sokrates* (195 8), w: „Ruch Filozoficzny” 20, 1-2/1960, s. 29-31.

Z. Więckowski: *Rozbrajanie szaleńców. Wywiad z prof. A. Krokiewiczem*, w: „Kierunki” 6, 7/1961, s. 4; G. Bałtrusajtys: *Samodzielni pracownicy naukowci Uniwersytetu Warszawskiego w latach 1945-1961*, dane biograficzne, w: „Roczniki Uniwersytetu Warszawskiego” 3, 1962, s. 71; S. Piwko: *Studia nad antykiem* [rec. z: *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, 1959, i *Hedonizm Epikura*, 1961], w: „Studia Filozoficzne” 1/1963, s. 229-233; Krokiewicz Adam, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna*, t. 6, PWN, Warszawa 1965, s. 191; J. Piechowski: rec. z: *Sceptycyzm grecki. Od Filona do Sekstusa* (1966), w: „Kierunki” 12, 12/1967, s. 8; J. Wojtczak: *Profesor Adam Krokiewicz*, w: „Życie i Myśl” 17, 11-12/1967, s. 72-74; J. W. Kasiński: *Jawne i niejawne (w kręgu prac prof. dra A. Krokiewicza)*, w: „Życie i Myśl” 17, 11-12/1967, s. 75-88; H. Bednarek: *Prof. dr Adam Krokiewicz. Nagroda za całokształt pracy naukowej*, w: „Słowo Powszechne” 22, 278/1969, s. 12; J. R. Pietrzak - 69. *Prof. dr Adam Krokiewicz. Nagroda naukowa*, w: „Kierunki” 14, 48/1969, s. 5; J. Starnawski: *Sylwetki kilku dydaktyków uniwersyteckich*, w: „Życie Szkoły Wyższej” 19, 10/1971, s. 116; Krokiewicz Adam, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 17, Ossolineum, Wrocław 1972, s. 296; K. Leśniak: rec. z: *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*, 1971,

w: „Nowe Książki” 8/1972, s. 62-64; W. Szymborska: rec. z: *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*, 1971, w: „Życie Literackie” 22, 15/1972, s. 11; Przedr. 1973; T. Czeżowski: *Filozofia polska w dwudziestolecu międzywojennym (zarys rozwoju)*, w: „Studia Filozoficzne” 2/1973, s. 66; W. Szymborska: rec. z: *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*, 1971, w: *Lektury nadobowiązkowe*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, s. 222-223. Przedr. z 1972; Krokiewicz Adam, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 20, Ossolineum, Wrocław 1975, s. 601; J. Gułkowski: „Pedant erudycji” i jego recenzent [polemika z rec. K. Leśniaka z 1972], w: „Więź” 19, 7-8/1976, s. 264-266; Abe: Adam Krokiewicz (1890-1977), w: „Twórczość” 33, 6/1977, s. 155; J. Gułkowski: *U źródeł humanizmu. Wątki przewodnie filozofii greckiej w ujęciu Adama Krokiewicza*, w: „Życie i Myśl” 27, 9/1977, s. 90-96; Z. Kubiak: *Od Orfeusza do Plotyna. Kilka uwag o dziele Adama Krokiewicza*, w: „Tygodnik Powszechny” 31, 23/1977, s. 12; B. Kurzynina: *W tajnym nauczaniu...*, w: „Meander” 32, 12/1977, s. 491.

„Meander” 33, 5/1978 [dedykowane Pamięci Adama Krokiewicza Profesora Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego w latach 1923-1960]: M. Pącińska: *Człowiek, uczony, pedagog. Wspomnienie o Profesorze Adamie Krokiewiczu*, s. 243-254; D. Dembińska-Siury: *Historia filozofii, czyli wizja sztuki tworzenia inteligentnych domysłów o rzeczywistości*, s. 255-266; L. Winniczuk: *Trzecia Katedra Filologii Klasycznej na Uniwersytecie Warszawskim. Rok 1923. Wspomnienia*, s. 267-272; S. Górka: *Wspomnienia o Profesorze Adamie Krokiewiczu*, s. 273-278; Z. Piszczek: *Wspomnienie ucznia*, s. 279-281; R. W. Gutt: *Natura ludzka w nauce starożytnej i obecnej* [dedykowane Pamięci Profesora Doktora Adama Krokiewicza], s. 283-291.

K. Tuszyńska: *Działalność filozoficzna Adama Krokiewicza (De Adamo Krokiewicz philosophiae antiquae investigatore)*, w: „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae IV 1979”, UAM, Poznań 1979, s. 175-182; C. Mazur: *Bibliografia prac Prof. dra Adama Krokiewicza*, w: „Eos” 69, 1981, s. 141-147; Przedr. 1995; C. Mazur: *O Prof. dr. Adamie Krokiewiczu* [bibliografia przedmiotowa Adama Krokiewicza], w: „Eos” 69, 1981, s. 148; M. Pącińska, C. Mazur: *Adam Krokiewicz als Erforscher der antiker Religionen*, w: „Studia Religioznawcze” 16/1981, s. 15-38; A. Śródka, P. Szczawiński: *Krokiewicz Adam*, w: *Biogramy Uczonych Polskich*, cz. 1: *Nauki społeczne*, z. 2: K-O, Ossolineum, Wrocław 1983, s. 201-203; Krokiewicz Adam, w: *Encyklopedia Powszechna*, t. 2, [wyd. 2] PWN, Warszawa 1984, s. 614; S. Jedynak: *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, Ossolineum, Wrocław 1986, s. 100.

„Przegląd Humanistyczny” 31, 10/1987: M. Pącińska: *Profesor Adam Krokiewicz. Wspomnienie*, s. 1-8; Z. Kubiak: *Studia Adama Krokiewicza nad eposami Homera*, s. 9-12; J. Domański: *Glosa do pojęcia filozofii starożytnej*

w *działach Adama Krokiewicza*, s. 13-19; D. Dembińska-Siury: *Adama Krokiewicza teoria nadświadości*, s. 21-34; M. Szymański: *Adam Krokiewicz jako edytor i tłumacz tekstów starożytnych*, s. 35-39.

Sesja Naukowa poświęcona pamięci Kazimierza Kumanieckiego i Adama Krokiewicza [w dziesiątą rocznicę śmierci obydwu uczonych] 15 XII 1987 IFK UW, referaty: M. Pącińska: *A. Krokiewicz uczony i jego dzieło*, maszynopis; J. Wojtczak: *A. Krokiewicz studia nad Platonem*, maszynopis; H. Kupiszewski: *[O zasługach A. Krokiewicza jako myśliciela i moralisty]*, maszynopis; M. Grzesiowski: *A. Krokiewicz - metoda interpretacji tekstu*, publ.: *Kunszt interpretacyjny A. Krokiewicza*, 1988;

M. Grzesiowski: *Sesja naukowa poświęcona pamięci Kazimierza Kumanieckiego i Adama Krokiewicza* [sprawozdanie], w: „Meander” 42, 2-3/1988, s. 136; M. Grzesiowski: *Kunszt interpretacyjny A. Krokiewicza*, w: „Meander” 42, 2-3/1988, s. 103-121; L. Paquet, M. Roussel, Y. Lafrance: *Les présocratiques: Bibliographie analytique (1879-1980)*. Bellarmin, Montréal — Les Belles Lettres, Paris 1988, s. 173, s. 336, s. 489, s. 580;

L. Paquet, M. Roussel, Y. Lafrance: *Les présocratiques: Bibliographie analytique (1879-1980)*, t. 2: *D'Alcméon aux auteurs de la Collection hippocratique*. Bellarmin, Montréal - Les Belles Lettres, Paris 1988, s. 225, s. 262, s. 265, s. 297, s. 529; E. Czaplejewicz: *Trzy portrety Sokratesa (Witwickiego, Krokiewicza, Vincenza)*, w: „Przegląd Humanistyczny” 34, 4/1990, s. 117-141; M. Pącińska: *Adam Krokiewicz 1890-1977*, w: I. Biezuńska-Małowist (red): *W kręgu wielkich humanistów*. PWN, Warszawa 1991, s. 68-74; W. Stróżewski: *Wykłady o Platonie*. Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1992, s. 270; S. Borzym: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. PWN, Warszawa 1993, s. 281; M. Plezia: *Z dziejów filologii klasycznej w Polsce*. PTF, Warszawa 1993, s. 144, s. 216, s. 243, s. 265, s. 268, s. 299; *Krokiewicz Adam*, w: *Encyklopedia Popularna*. PWN, Warszawa [wyd. 24] 1994, s. 413; A. Środka: *Krokiewicz Adam Marian Antoni*, w: *Uczni Polscy XIX-XX stulecia*, t. 2: *H-E Aries*, Warszawa 1994, s. 349-350; R. Zaborowski: *Anthropos Agathon - Człowiek Dobro w filozofii Plotyna* [dedykowane Pamięci Profesora Adama Krokiewicza (1890-1977)]. STAKROOS, Warszawa 1994; J. Domański: *Przedmowa*, w: *Zarys filozofii greckiej*. Aletheia, Warszawa 1995, s. 511; C. Mazur: *Bibliografia prac Adama Krokiewicza*, w: *Zarys filozofii greckiej*. Aletheia, Warszawa 1995, s. 481 -486. Przedr. z 1981; H. Elzenberg: rec. z: *Nauka Epikura* (1929), w: *Z historii filozofii*. Znak, Kraków 1995, s. 242-251. Przedr. z 1935; *Krokiewicz Adam*, w: *Nowa Encyklopedia Powszechna*, t. 3. PWN, Warszawa 1995, s. 561; Heraklit z Efezu: *147 fragmentów*, tłum. E. Lif-Perkowska, R. Zaborowski, wstęp T. Kobierzycki. STAKROOS, Warszawa 1996, s. VII, s. VIII, 114, s. 119, s. 120, s. 121, s. 122, s. 124, s. 128, s. 129, s. 130; *Krokiewicz Adam*, w:

K. J. Pastuszczyk (red.): *Popularna Encyklopedia Powszechna*, t. IX. Pinex, Kraków 1996, s. 236; R. Zaborowski: *Dzieło Adama Krokiewicza*, w: „Heksis” 1/1996, s. 39-40; R. Zaborowski: *Filozofia* [konwersatorium w roku akademickim 1996/1997 w IFK UW dedykowane Pamięci Profesora Adama Krokiewicza w 20. rocznicę śmierci] (maszynopis).

Sesja naukowa *Pamięci Profesora Adama Krokiewicza* [w dwudziestą rocznicę śmierci], 4 III 1997 IFK UW, referaty: O. Jurewicz: *Otwarcie sesji*; M. Pącińska: *Wspomnienia uczennicy*, J. Gutkowski: *Platonizm, arystotelizm i plotynizm w ujęciu Adama Krokiewicza*; A. Chorościńska: *Homer w ujęciu Adama Krokiewicza*; K. Żytomirska: *Sokrates Adama Krokiewicza*; R. Zaborowski: *Badania Adama Krokiewicza nad uczuciami i rozumem w filozofii greckiej*; J. Domański: *[Zamknięcie sesji]*.

Materiały pokonferencyjne zostały opublikowane w: R. Zaborowski (red.): *Pamięci Profesora Adama Krokiewicza*. STAKROOS, Warszawa 1997, 184 s.: [R. Zaborowski]: *Od wydawcy*, s. 78; [R. Zaborowski]: *Biografia Adama Krokiewicza*, s. 9-14; O. Jurewicz: *Otwarcie Sesji*, s. 15-17; A. Krokiewicz: *[List]*, s. 19; M. Pącińska: *Wspomnienia uczennicy*, s. 21-29; J. Gułkowski: *Platonizm, arystotelizm i plotynizm w ujęciu Adama Krokiewicza*, s. 31-59; A. Chorościńska: *Homer w ujęciu Adama Krokiewicza*, s. 61-68; K. Żytomirska: *Sokrates Adama Krokiewicza*, s. 69-76; R. Zaborowski: *Badania Adama Krokiewicza nad uczuciami i rozumem w filozofii greckiej*, s. 77-109; J. Domański: *Kilka uwag na zamknięcie Sesji*, s. 111-120; E. Weron: *Wspomnienie*, s. 121-122; M. Pącińska, J. Domański: *[Audycja radiowa przygotowana przez Katarzynę Rogalę]*, s. 123-127; K. Raciborska-Kołodziejska: *Moje wspomnienie o Profesorze*, s. 129-132; J. Mańkowski: *Z perspektywy przynoszącego książki*, s. 133-146; T. Kobierzycki: *O metafizyce minojskiej i misteriach. Na marginesie „Studiów orfickich” A. Krokiewicza*, s. 147-153; *Bibliografia prac Adama Krokiewicza* [na podstawie C. Mazur, 1995, poprawił i uzupełnił R. Zaborowski], s. 155-164; *Lista publikacji o Adamie Krokiewiczu* [na podstawie C. Mazur, 1981, poprawił i uzupełnił R. Zaborowski], s. 165-168; *Summaries* [tłum. J. Maj], s. 169-183; D. Zarewicz: *Adam Krokiewicz - Sesja naukowa w IFK* [sprawozdanie], w: „Heksis” 1/1997, s. 117-118.

Sesja naukowa *Filozofia jako antropologia w ujęciu Adama Krokiewicza*, 14 V 1998 IFK UW, referaty: M. Pącińska: *Sceptycyzm grecki według Adama Krokiewicza*, maszynopis; E. Czaplewicz: *Neoplatonizm polski i rosyjski: Adam Krokiewicz i Aleksy Łosiew*, publ.: *Dramatyczne przygody neoplatonizmu dwudziestowiecznego w Rosji (o twórczości Aleksego F. Łosiewa)*, 1998; M. Rembierz: *O cnocie, słusznej dumie i człowieku wielkodusznym*, maszynopis; J. Wojtczak: *Zagajenie drugiej części sesji*, maszynopis; J. Domański: *O pojęciu filozofii według Adama Krokiewicza i Pierre’a Ha-*

do ta, maszynopis; T. Kobierzycki: *Epikurejski obraz człowieka według Adama Krokiewicza*, maszynopis; R. Zaborowski: *Platon w oczach Adama Krokiewicza i Wincentego Lutosławskiego*, publ.: *Platon w ujęciu Wincentego Lutosławskiego (1863-1954) i Adama Krokiewicza (1890-1977)*, 2000; T. Błaszczuk: *Zamknięcie sesji*, maszynopis.

E. Czaplejewicz: *Dramatyczne przygody neoplatonizmu dwudziestowiecznego w Rosji (o twórczości Aleksego F. Łosiewa)*, w: „Heksis” 3-4/1998, s. 21-32; I. Dąbska: [bibliografia analityczna], w: „Heksis” 3-4/1998, s. 155, s. 156. Przedr. z 1935; Krokiewicz Adam, w: *Nowy Leksykon*, PWN, Warszawa 1998, s. 868; *Sesja naukowa poświęcona Adamowi Krokiewiczowi*, w: „Heksis” 3-4/1998, s. 179; R. Zaborowski: *Rola uczuć w filozofii greckiej przed Sokratesem* [autoreferat], w: „Heksis” 3-4/1998, s. 159, s. 161, s. 163; R. Zaborowski: *Rozumienie logos. Presokratycy - Platon*, w: „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” 3/1998, s. 90, s. 92, s. 93, s. 94, s. 95, s. 96, s. 97, s. 101, s. 105, s. 108, s. 109, s. 112; D. Zarewicz: *Metafizyka słowa w platońskim Kratylosie*, w: „Heksis” 1/1998, s. 15, s. 16, s. 19, s. 20, s. 21, s. 24, s. 25, s. 26, s. 28, s. 30; Krokiewicz Adam, w: *Encyklopedia w trzech tomach*, t. 2, PWN, Warszawa 1999, s. 221; M. Plezia: *Filologia klasyczna*, w: A. Śródka (red.): *Historia nauki polskiej - wiek XX: nauki filologiczne*. IHN PAN, Warszawa 1999, s. 66, s. 61, s. 72, s. 73, s. 74, s. 86-87, s. 89, s. 94, s. 95, s. 97; *Uczczenie pamięci Profesora dr. Adama Krokiewicza* [umieszczenie nazwiska na tablicy przy Bramie Głównej Cmentarza Powązkowskiego], w: „Heksis” 1-2/1999, s. 202; R. Zaborowski: *Milczenie u Homera*, w: K. Handke (red): *Semantyka milczenia*. IS PAN - AMiFC, Warszawa 1999, s. 138, s. 158, s. 167; R. Zaborowski: *Platon w ujęciu Wincentego Lutosławskiego (1863-1954) i Adama Krokiewicza (1890-1977)*, w: R. Zaborowski (red.): *Filozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego*. STAKROOS, Warszawa 2000, s. 47-87.

Nazwisko Adama Krokiewicza figuruje także w *Spisach wykładów na rok akademicki 1929-1930* i kolejne do 1939/1940 oraz od 1946/1947 do 1950/1951 i od 1957/1958 do 1960/1961 (spisy za lata 1951/1951 do 1956/1957 nie ukazały się). Wśród tematów wykładów i seminariów prowadzonych przez Krokiewicza znajdują się m. in. następujące zagadnienia z filozofii greckiej: Epikur (1923/1924, 1927/1928, 1931/1932), sceptycyzm i sceptycy starożytni (1924/1925, 1928/1929, 1932/1933, 1936/1937, 1937/1938, 1949/1950), filozofia Plotyna i neoplatonizm (1925/1926, 1929/1930, 1933/1934, 1934/1935, 1937/1938, 1938/1939), cynizm i cynicy starożytni (1926/1927, 1930/1931, 1934/1935, 1938/1939), filozofia jońska (1936/1937), Arystoteles (1937/1938, 1938/1939, 1948/1949), Empedokles, Anaksagoras, Diogenes z Apollonii, Leukippos, Demokryt, Sofiści i Sokrates (1946/1947, 1947/1948, 1950/1951), Platon (1947/1948, 1948/1949).

m. ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ ADAMA KROKIEWICZA. Adam Krokiewicz urodził się 11 II 1890 roku w Krakowie. Był synem Antoniego Krokiewicza, lekarza (doktora nauk medycznych, prymariusza Oddziału Wewnętrznego Szpitala św. Łazarza w Krakowie) i Heleny Krokiewicz z domu Dörfler. 16 VI 1908 otrzymał dyplom egzaminu dojrzałości w Gimnazjum św. Jacka w Krakowie. W latach 1908-1913 odbył studia uniwersyteckie z zakresu filologii klasycznej i filozofii w Krakowie i Wiedniu pod kierunkiem prof. Kazimierza Morawskiego i prof. Leona Stembacha. W 1913 roku złożył państwowy egzamin nauczycielski przed Komisją Egzaminacyjną Uniwersytetu Jagiellońskiego dla kandydatów na nauczycieli szkół średnich. W 1918 roku uzyskał stopień doktora filozofii na Wydziale Filologicznym UJ za pracę *Lucretius quam rationem temporis et spatii habuerit*. W 1922 roku otrzymał tytuł docenta UJ na podstawie habilitacji w zakresie filologii klasycznej. 14 VIII 1923 roku został profesorem nadzwyczajnym filologii klasycznej na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego (postanowieniem Prezydenta RP), zaś 20 XII 1930 roku - profesorem zwyczajnym filologii klasycznej na Wydziale Humanistycznym UW.

3 X 1953 roku Adam Krokiewicz otrzymał stanowisko rzeczoznawcy naukowego Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej dla Pracowników Nauki. 15 XII 1953 roku został doktorem nauk filologicznych. Dokładnie znał starożytną grekę i łacinę, a czynnie i biernie języki: niemiecki, francuski i angielski.

Od 1913 do 1 II 1914 roku Adam Krokiewicz był zastępcą nauczyciela łaciny i grecki w VIII Gimnazjum we Lwowie, od 1 II 1914 do 14 VII 1921 roku - zastępcą nauczyciela, a od 1 VII 1919 roku był rzeczywistym nauczycielem łaciny i grecki w Gimnazjum św. Anny w Krakowie.

Dnia 3 IX 1914 roku został zmobilizowany do wojska austriackiego i brał udział w wojnie światowej. 5 XII 1917 roku został ranny na froncie rosyjskim. Po kilkumiesięcznym pobycie w szpitalu zwolniono go z powodu niezdolności do służby wojskowej. Natomiast w roku 1920 rozpoczął służbę ochotniczą w Wojsku Polskim w stopniu porucznika artylerii podczas wojny z bolszewikami.

W latach 1920-1921 był zastępcą profesora filologii klasycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W okresie od 14 VII 1921 do 23 VII 1923 roku pracował na stanowisku rzeczywistego nauczyciela w Gimnazjum im. J. Sobieskiego w Krakowie. Od 23 VII 1923 do 20 XII 1930 roku był profesorem nadzwyczajnym filologii klasycznej na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego; do roku 1939, a potem od 1945 roku do 1960 - prowadził tamże wykłady z historii literatury antycznej, historii filozofii starożytnej i gramatyki historycznej łaciny i greki; do roku 1935 był

kierownikiem III Katedry Filologii Klasycznej, od 1935 do 1945 roku kierownikiem I Katedry Filologii Klasycznej w UW.

Od 20 XII 1930 do 1 X 1960 roku Adam Krokiewicz był profesorem zwyczajnym filologii klasycznej na Wydziale Humanistycznym UW, a od 1945 roku na Wydziale Filologicznym tej uczelni.

W okresie przedwojennym, w latach 1934-1939 pracował i wykładał bezinteresownie z zakresu literatury starożytnej i polskiej oraz logiki w Towarzystwie Opieki nad Ociemniałymi (Latarnia). Przed rokiem 1939 odbył krótkie wyjazdy naukowe do Paryża, Rzymu i Aten.

We wrześniu i październiku 1939 roku odbył służbę ochotniczą (jako profesor był zwolniony z obowiązku służby wojskowej) w Wojsku Polskim i brał udział w wojnie obronnej; w trakcie tych walk został ranny.

W latach 1939/1940 do 1944 pracował jako urzędnik miejski w Magistracie m. st. Warszawy (Sekcja Finansowa, Referat Daniny) oraz jako członek Komitetu Kasy im. J. Mianowskiego i przewodniczący Komisji Wydawniczej prowadził konspiracyjny dział pomocy dla profesorów i pracowników Uniwersytetu Warszawskiego. Od XI 1939 do 31 VII 1944 roku prowadził bezpłatne wykłady z filologii, filozofii i historii starożytnej na tajnych kompletach (tzw. Tajny Uniwersytet) we własnym mieszkaniu i w domu siostr zakonnych Urszulanek na Powiślu.

W latach 1940 lub 1941 do czerwca 1962 Adam Krokiewicz prowadził wykłady z greki, łaciny i historii filozofii dla Księży Marianów, najpierw na ul. Wileńskiej w Warszawie, potem na ul. Dewajtis (kurs dwuletni w systemie 2 godz. tygodniowo).

Po 1 VIII 1944 roku utracił własne zbiory książkowe i manuskrypty (w tym *Studiów orfickich*) w wyniku zniszczenia całego mienia przez okupantów niemieckich. 1 IX 1944 roku został wywieziony do obozu przejściowego w Pruszkowie, a stamtąd do Lubienia k. Piotrkowa Trybunalskiego; po przedostaniu się do Krakowa wykładał tam filologię klasyczną, najpierw potajemnie, a od stycznia 1945 roku jawnie na Uniwersytecie Jagiellońskim. W październiku 1945 roku powrócił do Warszawy, gdzie organizował seminarium i na nowo gromadził zniszczony księgozbiór. Rozpoczął też wykłady na UW w charakterze profesora zwyczajnego filologii klasycznej na Wydziale Humanistycznym; do 1953 roku był kierownikiem Seminarium Filologii Klasycznej I.

Po roku 1950 Adam Krokiewicz prowadził wykłady monograficzne o Plotynie, stoicyzmie i filozofii Epikura dla Księży Pallotynów w Wyższym Seminarium Duchownym w Ołtarzewie. Od 1 I 1953 roku był kierownikiem Zakładu Filologii Klasycznej (hellenistyka) przy Katedrze Filologii Klasycznej na Wydziale Filologicznym UW, a od 1 IX 1958 roku kierownikiem I Katedry Filologii Klasycznej (języków starożytnych greckiego

i łacińskiego) na Wydziale Filologicznym UW. Ponadto w roku akademickim 1957/1958 prowadził wykłady z języka łacińskiego dla Księży Pallotynów w Ołtarzewie (2 godz. tygodniowo).

1 X 1960 roku Adam Krokiewicz przeszedł na rentę specjalną, ale do 1962 roku prowadził wykłady zlecone z gramatyki historycznej greckiej i łacińskiej na UW, a w roku akademickim 1962/1963 - wykłady z języka greckiego dla Księży Pallotynów w Ołtarzewie (1 godz. tygodniowo). Po roku 1962 Adam Krokiewicz prowadził wykłady z historii filozofii starożytnej w Wojskowej Akademii Politycznej (2 godz. w tygodniu przez 1 semestr).

Dnia 5 IV 1923 roku Adam Krokiewicz poślubił Sabinę z domu Jerlecką, z którą miał córkę Ewę (ur. 14 IX 1924) i syna Antoniego (ur. 30 III 1931).

Adam Krokiewicz zmarł 4 III 1977 roku w Warszawie. Pochowany został na Cmentarzu Powązkowskim (kwatery 243, rząd V, nr grobu 7).

Członkostwa: od 11 VI 1930 roku Adam Krokiewicz był członkiem korespondentem II Wydziału Polskiej Akademii Umiejętności. Od 24 XI 1932 roku - członkiem zwyczajnym Wydziału I Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. W latach 1932-1939 był członkiem Towarzystwa Nauczycieli Szkół Średnich i Wyższych, a w latach 1932-1947 członkiem Komitetu i przewodniczącym Komisji Wydawniczej Kasy im. J. Mianowskiego. W latach 1936-1938 pełnił funkcję sekretarza, a od 20 VII 1945 roku był członkiem czynnym Wydziału Filologicznego Polskiej Akademii Umiejętności.

W latach 1947-1958 należał do Związku Nauczycielstwa Polskiego. W okresie od 1948 do 1959 roku był członkiem Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filologicznego, a w latach 1952-1963 - członkiem Komisji Nauk o Kulturze Antycznej PAN (od 24 V 1952), a od 4 VII 1952 Komitetu Nauk o Kulturze-Antycznej PAN.

Adam Krokiewicz został odznaczony: w 1959 roku Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski za długoletnią pracę naukową i dydaktyczną na UW. W 1969 roku otrzymał Nagrodę PAX im. Włodzimierza Pietrzaka za całokształt pracy naukowej, w szczególności w zakresie filozofii starożytnej. W 1972 roku został uhonorowany Medalem im. Mikołaja Kopernika, przyznawanym przez PAN za wybitne zasługi dla nauki polskiej.

[Informacje o życiu i działalności: na podstawie akt personalnych Adama Krokiewicza (Archiwum UW,teczka nr K 2632) i innych źródeł].

IV. POGLĄDY¹. Swymi badaniami Krokiewicz obejmował ponad osiem wieków historii filozofii starożytnej, od Orfików do Plotyna². Na jego metodę badawczą składają się analiza źródła i rekonstrukcja zawartych w nim poglądów, tłumaczenie tekstu i jego komentarz, wykład i interpretacja. Badał przede wszystkim filozofię i filologię, a także psychologię, sztukę, muzykę, naukę o kulturze, etykę, logikę i teologię.

Najoryginalniejszymi pracami Krokiewicza są, najobszerniejsza, *Nauka Epikura* oraz syntetyczne i twórcze *Studia orfickie* (zrekonstruowane z pamięci po spaleniu oryginalnych rękopisów w czasie wojny) i *Sokrates*, jak również przekład *Ennead* Plotyna. Istotne jego osiągnięcia zostały zawarte także w pracach *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, *Sceptycyzm grecki* oraz niedokończonej historii filozofii greckiej, na którą składają się dwa tomy (*Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)* i *Arystoteles, Pirron i Plotyn*). A oto niektóre poglądy z zakresu historii filozofii i antropologii.

Według Krokiewicza filozofia grecka, umiłowanie mądrości, to dążenie do wiedzy o rzeczywistości ostatecznej, która jest rzeczywistością niejawną różną od rzeczywistości jawnej. Wiedza ta jest uchwytana na drodze myślenia intuicyjnego, bądź dyskursywnego. Przewodnim wątkiem filozofii greckiej jest - według ujęcia z 1947 r. — *nauka o miłości, o związku wielości z jednością i o nieśmiertelnej duszy ludzkiej*, zaś według ujęcia z 1971 r. - wątkiem tym jest *nauka o „nadświadomości” człowieka*.

Rozwojowe traktowanie doktryn przez Krokiewicza odnosi się zarówno do (1) poszczególnych filozofów, jak i do (2) filozofii na przestrzeni wieków. (1) Jako przykład zrelacjonuję rozwój myśli Platona, który, według Krokiewicza, przedstawia się następująco: Sokrates staje się rzecznikiem teorii idei dopiero w dialogach *Kratylos*, *Uczta* i *Fedon*. Dowodzi to, że teoria idei jest dziełem Platona. Platon budując idealizm oparł go na bardzo szerokiej podstawie. Uwzględnił wszystkie zdobycze i wysiłki poprzednich i współczesnych mu myślicieli greckich⁵. Dialogiem niosącym w sobie istotną zmianę jest *Fajdros*. Obecny w nim mit jest alegorią nie tyle duszy, co *przejścia od intelektualnej jaźni-świadomości człowieka do jego jaźni-świadomości intuicyjnej*⁶. W *Parmenidesie* Platon wycofuje się z przypisywania idealizmu Sokratesowi i poddaje teorię idei krytyce z logicznego punktu widzenia. Doskonali ją w *Timajosie*. W *Liście VII* zaprzecza, jakoby kiedykolwiek ogłosił pisemnie swoją naukę, a ponieważ nie udało mu się wyłożyć tej nauki, postanowia nie podejmować więcej prób jej wykładu. Dlatego brak jest teorii idei w *Prawach*. Platonizm to idealizm pogłębiany na podstawie własnej krytyki o naukę o *nadświadomości*. Jaźń (*nadświadomość*) obejmuje świat idei⁷. (2) Według Krokiewicza *greccy filozofowie (...) rozwinęli i objawili prastarą metafizykę minojską w postaci neoplatonickiej metafizyki*⁸. Pierwsze zaczątki filozofii znajdowały się w *prastarej metafizyce minojskiej*, następnie w *pierwotnych poematach orfickich*⁹, pełny rozkwit osiągnęły w filozofii Plotyna. Nauka o nadświadomości ludzkiej wieńczy w dziele Plotyna myśl filozofów greckich. Nadświadomość jest opisem świata całkowicie wewnętrznego-psychicznego. Oryginalne ujęcie metafizyki minojskiej pozwala historykom filozofii przesunąć źródła filozofii do drugiego tysiącle-

cia przed Chrystusem: *Jeżeli przypuścimy, że w pierwszych poematach orfickich zogniskowały się twórcze echa zamierzchłej metafizyki minojskiej, to można powiedzieć w najogólniejszym ujęciu, że dzieje filozofii greckiej były dziejami długich i heroicznych wysiłków, aż dawne i stracone, dla wszystkich ludzi ważne zdobycze duchowej kultury minojskiej zostały ponownie zaktualizowane w postaci neoplatonizmu*¹⁰.

W zakresie terminologii filozoficznej Krokiewicz wprowadził m. in. termin *żywna* dla rozumienia greckiego *dzoön*; był *gignetyczny*, to znaczy *stający się*, dla odróżnienia od *bytu ontycznego*; sformułowanie *sprzęg chcenno-uczuciowy*.

Punktem wyjścia antropologii Krokiewicza jest stanowisko dualistyczne. Na świadomość człowieka działają dwa systemy sygnalizacji bodźców (*system sygnałów pierwotnych (przyrodzonych) w postaci doraźnych uczuć i wrażeń oraz wyobrażeń i system sygnałów nabytych w postaci wytworzonych przez siebie z biegiem czasu wyrazów (mowy)*)¹¹. Istnieją dwa rodzaje poznania (*bezpośrednie poznanie intuicyjne i pośrednie poznanie intelektualne (wyrozumowane)*)¹² oraz dwa rodzaje myślenia (*myślenie dyskursywne i myślenie intuicyjne; pierwsze przebiega od początku do końca w naszej świadomości, podczas gdy drugie przebiega (...) poza nią*)¹³. Do myślenia intuicyjnego bardziej uzdolnieni byli greccy dogmatycy, do dyskursywnego - greccy sceptycy. Poznanie intuicyjne jest wcześniejsze (pierwotne, wrodzone) od intelektualnego i konstruktywne, natomiast poznanie intelektualne jest wtórne i ma charakter zatwierdzający (*Bez intuicyjnego tworzywa intelekt byłby „bezrobotny”, bo sam nie mógłby go sobie dostarczyć*)¹⁴.

Centralnym punktem zainteresowania Krokiewicza jest człowiek pojmowany jako całość cielesno-psychiczna, którego dusza obejmuje trzy dynamizmy: uczuciowy, wolitywny (resp. *chcenny, wolebny, żywowlony*) i myślowy. Świat uczuć, podobnie jak świat myśli, jest hierarchiczny (wrażenia, popędy, namietności, wzruszenia, uczucia, przeżycia). Istotne i charakterystyczne w tym kontekście jest stanowisko zajęte przez Krokiewicza wobec tzw. intelektualizmu etycznego Sokratesa. Według Krokiewicza, Sokrates nie tylko nie uprawiał go, ale był jego przeciwnikiem (*kto świadomie dopuszcza się złego i brzydkiego czynu, temu się tylko wydaje, iż „wie”, jak należy postępować, bo jego rzekoma „wiedza” etyczna nie jest wiedzą rzetelną i żywą, lecz wiedzą pozorną i martwą, wiedzą tylko intelektualną, odciętą od uczuć, woli oraz czynów i dlatego czczą na podobieństwo czczych mniemań*)¹⁵. Przeciwnieństwem intelektualizmu etycznego była nowa wiedza etyczna Sokratesa, w której rozum, wola i uczucia stapiały się razem i tworzyły jedno przeświadczenie wewnętrzne¹⁶ (...) Istnieje tylko jedna cnota-wiedza (...) mocna i sprawna mądrość duchowa, polegająca na doskonałej spójni rozumu z oświeconą i opisaną przezeń uczuciowością oraz wolą czło-

wieka i ujawniającą się (koniecznie) w jego dobrych i pięknych czynach. Nazwa „wiedza” charakteryzowała ową czynną mądrość jakby od wewnętrznej, a nazwa „cnota” (dobra i piękna sprawność czynna) jakby od zewnętrznej strony¹⁷. To etyczne stanowisko Krokiewicz dostrzegł także w filozofii Demokryta: *Teza o „pięknym i dobrym” współdziałaniu uczuciowości oraz woli Z panującym nad nimi rozumem była kluczową tezą etyki i Sokratesa, i Demokryta*. Żaden z trzech dynamizmów nie jest samowystarczalny. Dopiero sprzężone z sobą tworzą twórcze napięcie, którego najwyższym wymiarem jest *nadświadomość* ludzka.

W zakresie badań nad etyką Homera Krokiewicz odkrył dwa prawa: *prawo silniejszego i prawo skruszonego serca (thymos damastheis)*. Drugie wyraża przekonanie, że główny ośrodek kierowniczo-hierarchizujący człowieka znajduje się w sercu. W zakresie badań nad Sokratesem Krokiewicz wykazał jego potężną wrażliwość uczuciową. Na najwyższym poziomie uczuciowość Sokratesa wyrażała się w jego *dajmonionie* („Daimonion” Sokratesa *robi wrażenie przecucia, opartego na silnym egotyzmie i na swoistej, wyrwywającej się z więzów intelektualnej wiedzy - intuicji uczuciowej*¹⁹). Największym dziełem Sokratesa jest jego własne życie, które ma powszechną wartość, gdyż pokazuje, że zagadnienie stosunku do własnej egzystencji może zostać rozwiązane w sposób pozytywny.

V. UCZNIOWIE²⁰ I KONTYNUATORZY. Wykładów Adama Krokiewicza słuchali między innymi: M. Pącińska, J. Domański, Z. Kubiak, W. Seńko, J. Wojtczak, H. Raciborska-Kołodziejska, J. Gułkowski, K. Augustyniak, L. Bobiatyński, M. Cytowska, I. Danka, H. Gesztoft, A. Górską, M. Grzesiowski, H. Kupiszewski, J. Lichońska, H. Luciak, O. Jurewicz, J. Macjon, J. Mańkowski, H. Pieńkos, Z. Piszczek, A. Rutkowski, I. Tomkowska, E. Weron, A. Wołoszynowa, A. Wołoszyn.

Kontynuatorami jego myśli są: Maria Pącińska, Juliusz Domański, Jerzy Wojtczak, Robert Zaborowski.

VI. KOMENTARZ. Myśl Krokiewicza ewoluowała. Dla przykładu centralne w Okresie późniejszym dla pojmowania filozofii greckiej pojęcie *nadświadomości*, które pojawiło się w 1971 r., jest antycypowane w 1937 r. (*twórcze sprzężenie przeciwieństw, zwane także „logosem”*) oraz w czasie pracy nad przekładem *Ennead* Plotyna (*Ale, choć myśl jest jasna, trzeba ją jeszcze przeżyć razem z «twórczą wizją»*²²). W 1964 r. myśl ta zakiełkowała wyraźniej (*myślenie intuicyjne (...) przebiega (...) poza świadomością*²³). Następnie Krokiewicz umieszczał pojęcie *nadświadomość* w cudzysłowie, potem - w 1974 r. -, w ostatniej pracy, poinformował, że *do przekonania, że przewodnią ideę filozofii greckiej stanowiła idea ludzkiej nadświadomo-*

ści²⁴, doszedł w 1973 r. i że jest to myśl, której nie zdążył dopracować. Wyda się, że swoją intuicję odnośnie do nadświadomości potwierdził dzięki badaniom nad Platonem (*Plotyn wysunął na plan pierwszy nie tyle naukę Platona o ideach co naukę o „nadświadomości” człowieka. (...) Plotyn w swoim „wykładzie o nauce Platona” czyni ten motyw jej głównym motywem i określa go jako „dążenie wzwyż (ephexis)”*²⁵. (...) Zdaje się, że istotną siłą platońskiego idealizmu była nie nauka o ideach, lecz, nauka o „nadświadomości” ludzkiej i że ona stanowiła główną przyczynę jego triumfu w przeszło sześćset lat po śmierci Platona)²⁶.

Ważne jest także pytanie o pozycję serca, szczególnie w odniesieniu do Krokiewiczowej interpretacji filozofii Demokryta. Z jednej strony Krokiewicz kładzie nacisk na serce sprzężone z wolą oraz na niekompletność serca i umysłu, która zachodzi, gdy działają pojedynczo, w oderwaniu i izolacji od siebie. Z drugiej raz podkreśla, że uczucia z istoty sprzężone z wolą w stanie izolacji od rozumu tworzą dwujednię (resp. dwójnię) i że centralnym pojęciem etyki Demokryta jest *euthymie* (dobre serce), innym razem, że nadrzędny jest umysł (*O dobroci serca rozstrzyga jego posłuszeństwo wobec umysłu*²⁷). Nie zachował się jednak fragment Demokryta, w którym *thymos* (serce) wystąpiłby obok *noos* (umysł), ani tym bardziej był mu podporządkowany. Skoro serce (= uczuciowość oraz wola (...)) może żywić pragnienia dla człowieka szkodliwe²⁸, powstaje ważne dla antropologii pytanie, od czego zależy owo może. Istotną zasługą Krokiewicza jest zwrócenie uwagi na kluczową rolę serca w filozofii człowieka (*skruszone serce, serce dobre*) i podkreślenie faktu, że Grekom była ona znana²⁹.

Mimo wymienionych osiągnięć Krokiewicza, po 1945 roku próbowano dewaluować jego pozycję i dorobek: jego nazwisko bywało pomijane, a prace przemilczane. Zachowała się anonimowa, negatywna recenzja pracy *Etyka Demokryta* z 1952 roku³⁰, w której uczyniono mu zarzut m. in. z *oderwania* [filozofii Demokryta] *od warunków politycznych, w których żył ten wielki materialista grecki oraz teologizacji etyki Demokryta*. Podobnie druk pracy o Sokratesie, która ukazała się po ośmiu latach od jej ukończenia, był przez siedem lat wstrzymywany przez cenzurę.

Ciekawym byłoby dojść, w jakim stopniu formuła Krokiewicza z 1947 roku (trzech ważnych zdobyczy duchowej kultury minojskiej: *miłości, nieśmiertelnej duszy i wielo-jednego*³¹) odpowiada późniejszej z 1971 roku (*przewodnia idea filozofii greckiej - idea nadświadomości ludzkiej*) i czy pokrywa się to z przesunięciem akcentu z linii Orficy - Platon - Plotyn na Arystotelesa³³. Czy Krokiewicz zmienił perspektywę i Platona jako centralnego filozofa starożytności wyparł Arystoteles? Odpowiedź jest trudna, gdyż stanowisko Krokiewicza względem Arystotelesa zmieniało się: w latach pięćdziesiątych nie cenił go³⁴, natomiast w początku lat siedemdziesiątych,

kiedy pracował nad ostatnią swoją książką, powiedział do Więckowskiego [redaktora PAX]: „Proszę pana, ja dotąd nie znałem Arystotelesa. A to takie ciekawe!”³⁵. Powstaje pytanie, czy wypowiedź Krokiewicza odnosi się do tego, do czego on sam, inspirowany tylko myślą Arystotelesa, doszedł, czy też do tego, co w Arystotelesie znajduje się immanentnie³⁶.

Powstaje także pytanie: czy przełożenie przez Krokiewicza nacisku z idei na duszę w wykładzie filozofii Platona jest interpretacją neoplatońską, czy właśnie przeciwnie, wskazuje źródło interpretacji neoplatońskich (*psyche* jako *ousia ontos ousa*, *bytnia bytowo bytująca*).

Résumé

Adam Krokiewicz (11 II 1890 - 4 III 1977), professeur de philologie classique à l'Université de Varsovie (1930-1939 et 1945-1960), auteur de 12 livres, dont *Nauka Epikura* [*La science d'Épicure*] 1929, *Studia orfickie* [*Les études orphiques*, version abrégée reconstituée dont l'original a été détruit pendant l'insurrection de Varsovie en 1944] 1947, *Sokrates* 1958, *Moralność Homera i etyka Hezjoda* 1959, *Sceptycyzm grecki* [2 vol.] 1964 et 1966, *Zarys filozofii greckiej* [*Le précis de la philosophie grecque*, 2 vol.: *De Thalès à Platon et Aristote*, *Pyrrhon et Plotin*] 1971 et 1974, des traductions (dont les *Enneades* de Plotin, 1959, les *Hypotyposes pyrrhoniens* de Sextus Empiricus, 1931 et de *De rerum natura* de Lucrèce, 1923) et de 78 articles. Il analysait les doctrines philosophiques dans leur développement; le platonisme comme l'idéalisme enrichi de la doctrine de la surcon science (le moi englobe le monde des idées). Selon Krokiewicz les philosophes grecs ont développé et révélé l'ancienne métaphysique minoenne dont les traces se trouvent dans l'enseignement orphique. Son dernier résultat était l'oeuvre de Plotin. L'enseignement sur l'amour, sur l'union de la multiplicité avec l'unité et sur l'immortalité de l'âme humaine était le fil directeur de la philosophie grecque. La connaissance de la *réalité ultime* est possible à l'homme par la voie intuitive ou intellectuelle. Il existe deux systèmes de signalisation (sentiments et langage), deux types de connaissance et deux types de pensée (intuitive et intellectuelle). L'homme est une entité somatico-psychique. Son âme comprend trois dynamismes (sentiment, volonté et pensée), dont aucun lui seul n'est suffisant. Seule leur intégrité permet la formation de la pleine dimension humaine: sa surconscience.

Dans les poèmes d'Homère il a découvert deux lois de sa morale: *loi du plus fort* et *loi du coeur dompté* (coeur comme centre principal du comportement de l'homme); en ce qui concerne Socrate il a démontré son extrême sensibilité, dont la plus grande expression est son *daimon*. De même dans l'éthique de Démocrite sa notion essentielle (*euthymie*) est liée au coeur.

Przypisy:

¹ A. Śródka w *Uczeni Polscy XIX-XX stulecia*, t. 2: H-L, Aries, Warszawa 1994, s. 349-350 podaje następujące osiągnięcia naukowe Krokiewicza: „dokonał pionierskiej wyczerpującej analizy kanoniki, fizyki i etyki epikurejskiej oraz wyprowadził hedonizm tej szkoły z eutyimii demokrytowej; przedstawił genezę, rozwój i rolę sceptycyzmu w dziejach myśli greckiej i filozofii europejskiej; wskazał na zasadniczy wpływ koncepcji wczesnego orfizmu na filozofię Platona, ukazał związki neoplatonizmu Plotyna z kretańsko-mykeńskimi początkami cywilizacji greckiej, przedstawiając przesłanki o elementach przedhomeryckiego mitu o Orfeuszu w nurcie platońskim i podał hipotezę o związkach orfizmu z tradycją kretańsko-minojską oraz odnalazł i wprowadził do współczesnej terminologii filozoficznej liczne odpowiedniki terminów Plotyna i podał w pierwotnym sensie takie pojęcia, jak materia, forma, idea, natura, przypadłość, akt i in., a jego rozprawy zaliczył nie do deklamacji retorycznych, lecz do rodzaju diatryb, czyli gawęd z elementami improwizacji, bezceremonialnością wobec języka i uwagami osobistymi; wyjaśnił kwestię genezy nauki o czterech greckich stylach retorycznych; opracował źródłowy zarys syntetyczny, opisujący życie, poglądy filozoficzne i przekonania obywatelskie Sokratesa, uwydatniając w oryginalny sposób jego dialektyczną pasję budowania wiedzy i uprawiania etyki zgodnej z postępowaniem; dowodził zasadniczej roli *O filozofii i Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa w ukształtowaniu się nauki o umyśle czynnym jako nabytym nawyku «stającym się» w chwilach kontemplowania Boga oraz w ukształtowaniu się całej późniejszej filozofii greckiej”.

² Por. „(...) w systematycznie prowadzonych studiach, drukowanych zwłaszcza na łamach „Kwartalnika Filozoficznego” przedstawił niemal całą filozofię starożytną (...)” (S. Borzym: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. PWN, Warszawa 1993, s. 281).

³ A. Krokiewicz: *Studia orfickie*. Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1947, s. 36.

⁴ Idem: *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*. PAX, Warszawa 1971, s. 330.

⁵ Idem: *Sokrates*. PAX, Warszawa 1958, s. 114.

⁶ Idem: *Zarys filozofii greckiej...*, s. 304. Por.: „(...) od intelektualnej świadomości człowieka do jego intuicyjnej nadświadomości” (Tamże).

⁷ Por.: „(...) do jego intuicyjnej nadświadomości, do świata idei” (Tamże).

⁸ A. Krokiewicz: *Studia orfickie*, wyd. cyt., s. 74.

⁹ Tamże, s. 36.

¹⁰ Tamże.

¹¹ A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej...*, wyd. cyt., s. 10.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 11.

¹⁴ Idem: *Sceptycyzm grecki. Od Pirrona do Karneadesa*. PAX, Warszawa 1964, s. 277.

¹⁵ Idem: *Etyka Sokratesa*, w: „Filomata” 135, 1960, s. 259.

¹⁶ Idem: *Sokrates*, wyd. cyt., s. 79.

¹⁷ Idem: *Zarys filozofii greckiej...*, wyd. cyt., s. 279.

¹⁸ Tamże, s. 281.

¹⁹ A. Krokiewicz: *Sokrates*, wyd. cyt., s. 62.

²⁰ A. Śródka wymienia następujących uczniów Krokiewicza: Z. Herbert, Z. Kubiak, J. Lichońska, J. Manteuffel, M. Mayowska, A. Sadurska, W. Strzelecki, L. Winniczuk (*Uczeni Polscy...*, wyd. cyt., s. 349). Zbigniew Herbert

zapytany przez mnie w czerwcu 1997 r. o jego związek z Krokiewiczem, odpowiedział: „nie byłem jego uczniem; Krokiewicz przygarnął mnie, kiedy zostałem wyrzucony z Uniwersytetu”. Z. Herbert uważał się za ucznia Henryka Elzenberga.

²¹ A. Krokiewicz: *Wstęp* do: J. Rozwadowski: *Prawda życia*. Instytut Literacki, Warszawa 1937, s. CVII. Por. także *sprzęg biegunowy*. Tamże, s. XLVIII.

²² Idem: *Wstęp tłumacza*, w: Plotyn: *Enneady*, t. 1. PWN, Warszawa 1959, s. XL.

²³ Idem: *Sceptycyzm grecki...*, wyd. cyt., s. 7.

²⁴ Idem: *Arystoteles, Pirron i Plotyn*. PAX, Warszawa 1974, s. 11.

²⁵ Idem: *Zarys filozofii greckiej...*, wyd. cyt, s. 330.

²⁶ Tamże, s. 331.

²⁷ A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej...* wyd. cyt, s. 229.

²⁸ Tamże, s. 148.

²⁹ Por.: „Opisane zasadnicze pragnienie człowieka wytycza kierunek, w jakim jego rozum ma się rozwijać i umacniać. I tylko w tym kierunku rozwijający się rozum człowieka może wejść wraz z jego uczuciowością i wolą w nierozzerwalny związek wzajemny (...). Jeżeli rozum rozwija się w innym kierunku, jeżeli nie zdobędzie pojęciowej wiedzy etycznej, to nigdy nie uzyska takiej mocy, by mógł kierować czynami (...).” (*Etyka Sokratesa*, wyd. cyt, s. 260). Por. także: „Demokryt zwracał się raczej do «serca», czyli do uczuciowości i woli niż do «umysłu» i do rozumu (*Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*. PAX. Warszawa 1960, s. 55). Oraz: „Otóż Demokryt nazywał cnotą szczytowo doskonałą spójnię «umysłu» i «serca» szczytowo doskonałą «eutymię»” (Tamże, s. 72).

³⁰ *In extenso* została opublikowana w: R. Zaborowski (red.): *Pamięci Profesora Adama Krokiewicza*, STAKROOS, Warszawa 1997. s. 104-106.

³¹ A. Krokiewicz: *Studia orfickie*, wyd. cyt, s. 36.

³² Idem: *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, wyd. cyt, s. 11.

³³ Por.: „Nauka o ideach pozostaje w ścisłym związku z dokonaniem przez Platona odkryciem «nadświadomości ludzkiej» (*Zarys filozofii greckiej...*, wyd. cyt, s. 328). Oraz „Jego [Platona] naukę o ideach przejął i poprawił Arystoteles (...). Zdaje się, że podobnie przejął i poprawił także naukę Platona o świadomości i nadświadomości ludzkiej (...).” (*Arystoteles, Pirron i Plotyn*, wyd. cyt, s. 8).

³⁴ Por.: „(...) Nie podjął się natomiast zaproponowanego mu wykładu o Arystotelesie, o którym nie miał zbyt wysokiego mniemania. Nie czuł się przygotowany (ok. 1950 r.)” (E. Weron: *Wspomnienie*, w: R. Zaborowski, red.: *Pamięci Profesora Adama Krokiewicza*, wyd. cyt, s. 121). Ze *Spisu wykładów na rok akademicki 1937-1938, 1938-1939 i 1948-1949* dowiaduję się, że Krokiewicz prowadził kolejno *Seminarium filozofii greckiej wspólnie z prof. J. Łukasiewiczem (Analityki Arystoteles)*, *Seminarium z filozofii greckiej (Arystoteles De interpretatione)*, *wspólnie z prof. J. Łukasiewiczem i Platon i Arystoteles*.

³⁵ J. Domański: *Przedmowa* do: A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej*. Aletheia, Warszawa 1995, s. 7.

³⁶ Por.: „Równocześnie z tą myślą zaświtało mi przekonanie, że teza o nadświadomości ludzkiej była przewodnią ideą filozofii greckiej od najdawniejszych czasów (orfizm (...)) aż do neoplatonizmu Plotyna” (*Arystoteles, Pirron i Plotyn*, wyd. cyt, s. 8). I nieco dalej: „Platon opisał swój osobisty dar nadświadomości dokładnie (zwłaszcza w „VII Liście” (...)), ale nie próbował wyjaśnić go naukowo, czyli «fizycznie». Zrobił to, jak się starałem wykazać, dopiero Arystoteles (Tamże, s. 10).

ZYGUNT HAJDUK

KUL w Lublinie

HENRYK MEHLBERG

I. DZIEŁA. *Temps physique et extra-physique*, w: *Actes of the 8th International Congress of Philosophy*. Prague 1934 (Prague 1936); *Essai sur la théorie causale du temps*. „*Studia Philosophica*” I, 119-260; II, s. 111-231; *Sur quelques aspects nouveaux du problème psychophysiologique*, w: *Proceedings of the 9th International Congress of Philosophy*. Paris 1937. Fasc. 9, s. 77-84; *O paralelizmie psychofizycznym*. „*Kwartalnik Filozoficzny*” 1937, 13, 1; *Idealizm i realizm na tle współczesnej fizyki*. „*Kwartalnik Filozoficzny*” 1948, 17, s. 87-116, 207-239; *O niesprawdzalnych założeniach nauki*. „*Przegląd Filozoficzny*” 1948, 44. Przecinak w: T. Pawłowski (red.): *Logiczna teoria nauki*. Warszawa 1966, s. 341-361; *Positivisme et science*. „*Studia Philosophica*” 1948, III i IV; *Les hypothèses invérifiables dans la science empirique*, w: *Proceedings of the 10th International Congress of Philosophy*. Amsterdam 1948 (Amsterdam 1949); *The Idealistic Interpretation of Atomic Physics*. „*Studia Philosophica*” 1950, IV, s. 171-235; *The Range and Limits of the Scientific Method*. „*Journal of Philosophy*” 1950, 51, s. 285-294; *The Reach of Science*. Toronto 1958; *Can Science Absorb Philosophy?* „*Revue Internationale de Philosophie*” 1959, 47, s. 61-87; *The Observational Problem of Quantum Mechanics*, w: *Proceedings of the 12th International Congress of Philosophy*. Venice 1958 (Florence 1958-61), vol. 5, s. 3 85-3 91; *The Presence Situation of the Philosophy of Mathematics*. „*Synthese*” 1960, 12, s. 380-414. Przedruk w: *Logic and Language*. Dordrecht 1962; *Physical Laws and Time's Arrow*, w: *Current Issues in the Philosophy of Science*. New York 1961, s. 105-138. *Comments on Landé's From Duality to Unity*, w: Tamże, s. 360-370; *The Theoretical and Empirical Aspects of Science*, w: E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski (eds): *Proceedings of the 1960 International Congress for Logic, Methodology, and Philosophy of Science*. Stanford 1962, s. 275-284; (rec.) H. Reichenbach: *The Direction of Time*. „*Philosophical Review*” 1962, 71, s. 99-104; *Space, Time, Relativity*, w: *Proceedings of the 1964 International Congress for Logic, Methodology, Philosophy of Science*. Amsterdam 1965, s. 363-380; *Relativity and the Atom*, w: P. K. Feyerabend, G. Maxwell (eds): *Mind, Matter, and Method*. Minneapolis 1966, s. 449-491; *The Problem of Physical Reality in Contemporary Science*, w: M. Bunge (ed): *Quantum Theory and Reality*. Berlin 1967, s. 45-65; *Philosophical Aspects of Physical Time*. „*Monist*” 1969, 53, s. 340-3 84. Przedruk w: J. Zeman (ed): *Time in Science and Philosophy*. Amsterdam 1971, s. 37-65; *The Problem of Time*, w: *Proceedings of the 14th International Congress of*

Philosophy. Vienna 1968 (Vienna), vol. 4, s. 378-384; *Time, Causality, and the Quantum Theory: Studies of the Philosophy of Science*. Dordrecht 1980, Vol. I: *Essay of the Causal Theory of Time*. Poprawiona i uzupełniona wersja angielska poz. 2. Vol. II: *Time in the Quantized Universe*.

II. OPRACOWANIA. Praca *The Reach of Science* (Toronto 1958) była recenzowana w czasopismach: "Journal of Philosophy" 56 (1959) 3; „Ruch Filozoficzny” 19 (1959/60); "Mind" 49 (1960) nr 273; „Studia Logica” 9 (1960).

Dzięki staraniom R. S. Cohena tłumaczenia tomu pierwszego *Time, Causality, and Quantum Theory...* (Dordrecht 1980), dokonał P. Benaceff. Zawartość drugiego tomu tej pozycji była od początku redagowana w języku angielskim. Poszczególne rozdziały ukazywały się wcześniej przeważnie jako odrębne artykuły.

Autorzy odwołujący się do poszczególnych pomysłów Mehlberga:

M. Przełęcki: *Postulat empiryczności terminów przyrodniczych*, w: *Fragmety Filozoficzne*. Seria druga. Warszawa 1959; H. Mortimer: *Nowe ujęcie zasady sprawdzalności*. „Studia Filozoficzne” 1 (16) 1960; W. Mejbbaum, R. Wójcicki: *Krytyka operacjonizmu w wersji Mehlberga*. „Studia Filozoficzne” 2 (23) 1961; R. Wójcicki: *O warunkach empirycznej sensowności terminów*, w: *Teoria i doświadczenie*. Warszawa 1966; A. Zabłudowski: *Sprawdzalność i znaczenie*. „Studia Filozoficzne” 4 (47) 1966 oraz 1 (48) 1967; A. Bronk: *Rozstrzygalność założeń fizyki teoretycznej (w związku z koncepcją sprawdzalności H. Mehlberga)*. Lublin 1968 (nie opublikowana praca magisterska), Archiwum KUL. F. m. 778; Z. Hajduk: *Wyjaśniająca funkcja teorii fizycznej C. G. Hempla*. Lublin 1968 (nie opublikowana praca doktorska), Archiwum KUL. F. d. 112; A. Grünbaum: *Philosophical Problems of Space and Time*. Dordrecht 1973²; Z. Augustynek: *Natura czasu*. Warszawa 1975; S. Zamecki: *Koncepcja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej*. Wrocław 1977; K. G. Denbigh: *Three Concepts of Time*. Berlin 1981; S. Kamiński: *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1981³; J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa 1985; T. Batóg: *Filozofia matematyki*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*. Wrocław 1987; H. Mortimer: *Definicja*. Tamże; M. Hempoliński: (red.): *Polska filozofia analityczna*. Wrocław 1987.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE I KONTYNUATORZY.

Henryk Mehlberg urodził się 7 maja 1904 roku w Kopyczyńcach (obecnie Ukraina). Studiował w Uniwersytecie Lwowskim (K. Ajdukiewicz, A. Tarski), potem we Fryburgu u Husserla oraz w Sorbonie i w Collège de France. Był stypendystą u M. Schlicka. W środowisku lwowskim zwrócił na siebie uwagę publikacją *Essai sur la théorie causale du temps*. Obok Marii Kokoszynskiej oraz Izydory Dąbbskiej jest zaliczany do drugiej generacji przedstawicieli szkoły.

Ze względu na pochodzenie, w latach okupacji posługiwał się z racji bezpieczeństwa kartą identyfikacyjną na nazwisko Piotr Justyn Suchodolski, z zawodu inżynier rolnictwa. Do czasu wyjazdu z Polski po wojnie prowadził zajęcia w uniwersytetach wrocławskim i łódzkim. Wyemigrował do Kanady, gdzie korzysta z fundacji Davis. Był profesorem uniwersytetu Toronto. Z pomocą S. Hooka dostał się do Stanów Zjednoczonych, gdzie spotykał się z przychylnym przyjęciem m. in. byłego nauczyciela A. Tarskiego. Pracował kolejno w uniwersytetach: Princeton, Chicago, a już jako emerytowany profesor, za poparciem E. Wignera, w uniwersytecie Gainesville (Floryda).

W związkach dydaktycznych pozostawali z Mehlbergiem m. in. Zdzisław Augustynek, Leon Gumański i Tadeusz Kubiński.

IV. POGLĄDY W UAKTUALNIAJĄCYM KONTEKŚCIE. Filozofię analityczną nacechowaną minimalizmem filozoficznym uprawia się w różnych ośrodkach. Polska filozofia analityczna uzyskała swą w pełni dojrzałą postać w szkole lwowsko-warszawskiej. Typowe dla jej przedstawicieli jest uznanie doniosłości szerzej rozumianej logiki, m. in. semantyki, dla filozofii. Tak też jest w przypadku Mehlberga, zaliczanego do najbardziej reprezentatywnych jej przedstawicieli. W duchu filozofii analitycznej prowadzono w Polsce badania nie tylko w tej szkole. Metodologia nauk przyrodniczych uprawiana np. przez J. Metallmanna czy B. Gaweckiego też reprezentuje ten nurt filozofii.

4. 1. Filozofia nauk formalnych. Ta dziedzina metanauki utożsamiana czasem z podstawami matematyki, interesuje Mehlberga w relacji do dominujących w filozofii nauk formalnych kierunków: logicyzmu, formalizmu, intuicjonizmu. Ma na uwadze okres (1930-1960) między dwoma międzynarodowymi kongresami z zakresu logiki, metodologii i filozofii nauki, jakie odbyły się odpowiednio w Królewcu i Stanfordzie. W dyskusji wykorzystuje się carnapowską dychotomię pytań wewnętrznych i zewnętrznych w stosunku do danego języka. Dragi spośród tych rodzajów pytań charakteryzuje analizę filozoficznych ujęć matematyki.

Dodajmy, że Mehlberg nie jest odosobniony w tych zainteresowaniach filozofią matematyki, których wzrost zauważa się od początku lat 60. XX wieku. W dyskusjach nadal dominują konkurujące szkoły: matematyczny logicyzm, formalizm oraz intuicjonizm. Daje się zauważyć mniej lub bardziej zaawansowane ich modyfikacje.

W tym okresie ukonstytuowały się trzy postacie logicyzmu: radykalny (Russell), współczesny (Church) oraz pluralistyczny (H. Putnam, Mehlberg).

Różnice między pierwszym, pierwotnym i drugim z nich uwidacznia odmiennie ujmowanie związku między matematyką i logiką. Jest ona określana

przy pomocy dwóch twierdzeń. 1° Wszystkie pojęcia matematyczne daje się zdefiniować za pomocą pojęć wyłącznie logicznych. Inaczej mówiąc, słownik języka matematyki zawiera się w słowniku języka logiki (Church). 2° Wszystkie założenia (aksjomaty, postulaty) matematyki daje się wyprowadzić z praw logiki, stosując jedynie znane z logiki sposoby rozumowania. Odrębny w tej dyskusji jest problem definiowalności pojęć teorii mnogości, zwłaszcza pojęcia zbioru, wyłącznie w kategoriach logiki.

Osobno należy rozpatrzeć argumenty na rzecz potrzeby wprowadzenia trzeciej postaci logicyzmu. Ta jego wersja może się okazać wspólną podstawą dla wyróżnionych trendów współczesnej filozofii matematyki.

Znana w tym okresie postać formalizmu jest przedstawiona głównie z punktu widzenia niezrealizowania jego celów, co było wynikiem twierdzeń limitacyjnych Gödla (1931) i Churcha (1936). Program formalizmu był osnuty wokół realizacji dwóch głównych zadań. 1° niesprzeczność matematyki klasycznej winna być dowiedziona metodami finitystycznymi, a więc procedurami spełniającymi mocniejsze wymagania od rekomendowanych przez intuicjonizm w ramach metamatematyki lub teorii dowodów. 2° Problem rozstrzygalności teorii matematyki klasycznej rozwiązać w tym sensie, by podać efektywne metody bądź rozwiązania danego problemu matematycznego w skończonej liczbie kroków, bądź okazania, iż ten problem nie posiada rozwiązania. Począwszy od końca lat 30. XX w. uświadomiono sobie, również w ośrodku Getyngi, iż te cele programu formalistycznego nie są w zasadzie do zrealizowania. Odnośnie do drugiego z tych zadań, formułowanego też w postaci zasady, iż każdy problem matematyczny jest do rozwiązania, stwierdzenie to zostało poparte przez późniejsze wyniki A. Tarskiego, R. M. Robinsona, A. Mostowskiego (1953).

Status formalizmu interesuje Mehlberga najpierw od strony implikacji, jakie posiada podważenie pierwotnego programu Hilberta, a następnie ze względu na stopień, w jakim ten program został faktycznie zakwestionowany przez wymienione wyżej odkrycia.

W dyskusji ograniczeń pierwotnego programu Hilberta przez wyniki Gödla i Churcha Mehlberg akcentuje wprawdzie ich charakter limitacyjny. Zarazem wskazuje na możliwość unifikacji, jeśli już nie w sensie redukcji danej teorii do wyróżnionej teorii podstawowej, to w sensie tłumaczenia pojmowanego analogicznie do teorii nauk przyrodniczych, odnośnych teorii poprzez teorię mnogości lub inną, np. teorię liczb, pełniącą rolę podstawowego explanansa.

Dokonana przez Mehlberga ocena statusu formalizmu odnosi się też do niezależnej jego prezentacji dokonanej przez H. B. Curry'ego.

Dyskusja stanowiska intuicjonizmu stwarza Mehlbergowi okazję do podjęcia kwestii określenia wspólnej bazy dla różnych kierunków

filozofii matematyki. Taką wspólną płaszczyzną jest dla Mehlberga logicyzm pluralistyczny.

Relacja przekładalności pozwala zawężyć rozróżnienie między klasyczną oraz intuicjonistyczną filozofią matematyki, dokładniej, między intuicjonistyczną logiką i matematyką z jednej strony oraz klasyczną logiką i matematyką z drugiej. Nie są to przy tym relacje jedynie syntaktyczne, ale i semantyczne, co ujawniły wyniki Tarskiego i S. C. Kleene'a uzyskane na gruncie filozofii matematyki.

Uwzględniając doniosłość konstruowania dowodów w matematyce logicyzm pluralistyczny stwierdza, iż dowód przeprowadzony na gruncie jakiejś teorii matematycznej posiada swój odpowiednik na gruncie logiki. Ta idea zawiera się w twierdzeniu o dedukcji okazanym w logice matematycznej niezależnie przez Tarskiego i J. Herbranda i odnoszonego do różnych systemów logiki. W istocie rzeczy rezultat ten stwierdza, iż w razie gdy twierdzenie T daje się dowieść w oparciu o skończony zbiór aksjomatów A_i ($i = 1, 2, \dots, n$), wtedy implikacja $A_1 \wedge A_2 \wedge \dots \wedge A_n \rightarrow T$ jest szczególnym przypadkiem zdania warunkowego 'jeśli C to D ', które można wyrazić oraz dowieść w logice (klasycznej, intuicjonistycznej lub innej zależnie od tego, jaką logikę założono w danej teorii). Pomijając przypadek nieskończonego zbioru aksjomatów, kiedy twierdzenie to już obowiązuje, powiemy, że odwołanie się do wszystkich implikacyjnych praw danej logiki pozwala udowodnić każde twierdzenie matematyczne wyprowadzalne z określonego układu aksjomatów. Zrealizowanie przejścia od logiki do matematyki wymaga jedynie okazania, że dane twierdzenie matematyczne T jest instancją zdania warunkowego, dającego się wyrazić i udowodnić w logice. Innymi słowy, jedyną operacją warunkującą przejście między klasą logicznie dowodzonych praw i zbiorem twierdzeń dowodzonych w odnośnej teorii matematycznej jest zastosowanie zasady *dictum de omni et nullo*.

Dorzeczność wyniku Herbranda-Tarskiego dla stwierdzenia wewnętrznego związku logicyzmu z intuicjonizmem leży w tym, że na podstawie twierdzenia o dedukcji, logika a nie pozalogiczna intuicja wystarcza do określenia osiąganych rezultatów matematyki. Zasięg tego twierdzenia nie ogranicza się przy tym jedynie do klasycznej matematyki i odpowiednio do tego rodzaju logiki. Zatem zarówno klasyczna jak też intuicjonistyczna matematyka posiadają swoje odpowiedniki w odnośnych systemach logiki. Jedyna różnica między nimi leży w tym, że są w nich stosowane odnośne rodzaje logiki.

Zauważa się (T. Batóg), iż zasadniczy pogląd logicyzmu pluralistycznego wypowiedział już Russell (1903, potem zmienił stanowisko). Jest też mocno zbliżony do poglądu Arystotelesa, iż pewność i konieczność przysługuje nie poszczególnym twierdzeniom, lecz związkom logicznym między nimi.

Kolejna faza dyskusji nad intuicjonistyczną filozofią matematyki jest osnuta wokół podstawowego pojęcia „konstruowalności” obiektów matematycznych. Nieefektywne według Mehlberga próby (m. in. R. Peter, L. Kalmar, A. Grzegorzcyk) uchylenia pojęciowych trudności, jakie nastęrcza wymóg konstruowalności stwarzają okazję do wysunięcia propozycji, by z tymi trudnościami uporać się poprzez skonstruowanie intuicjonizmu jako pewnej wersji logicyzmu pluralistycznego.

Twierdzenie o dedukcji stanowi wtedy wspólną bazę dla stanowisk współczesnej filozofii matematyki. Zaznaczające się na tej podstawie tendencje logicyzmu, pozwalające zarazem oddzielić intuicjonizm od wysuwanych trudności, są przez Mehlberga ukazywane poprzez eksponowanie swoistych cech tej postaci logicyzmu.

1° Systemy logiki nie są traktowane wyłącznie językowo, nie aprobeuje się więc jedynie ich syntaktyczno-semantycznego ujęcia. Przedmiot logiki determinowany na płaszczyźnie ontologicznej angażuje opozycję między nominalizmem a realizmem. O ile w logicyzmie radykalnym i współczesnym jest preferowany nominalizm, to w jego odmianie pluralistycznej obowiązuje realistyczne ujęcie przedmiotu logiki. Nie neguje się pozajęzykowego statusu obiektów odniesienia przedmiotowego logiki.

2° Istotne w kontrowersji logicyzmu oraz intuicjonizmu zagadnienie charakteru pojęcia zbioru, czy należy ono do słownika logiki, nie jest w ten sposób kwalifikowane w logicyzmie pluralistycznym. Gdyby nawet, wbrew radykalnemu logicyzmowi, uznać matematyczny charakter tego pojęcia, to pozostanie faktem, iż dowody twierdzeń na gruncie aksjomatycznych (aksjomatyzowalnych) teorii matematycznych suponują odnośne prawa logiki.

3° Według logicyzmu pluralistycznego nieodzowną cechą wiedzy matematycznej jest posiłkowanie się środkami logiki a nie pozalogiczną intuicją. Te środki pozwalają wyprowadzić odnośne twierdzenia teorii. Ponieważ każda teoria matematyczna suponuje logikę, oferującą takie środki, dlatego taka koncepcja wiedzy matematycznej jest uważana za pewną wersję logicyzmu. Nazwanie zaś tej wersji logicyzmu pluralizmem jest usprawiedliwione brakiem preferowania którejkolwiek logiki. Taka reguła egalitaryzmu odnosi się też do klasycznej, dwuwartościowej logiki ekstensjonalnej zawartej w *Principia* Russella-Whiteheada. Z tej perspektywy ujmowane do tej pory kierunki podnoszą rangę kooperatywności między współczesną formą matematyki a badaniami podstawowymi.

Dokonana selekcja dominujących w filozofii nauk formalnych kierunków jest z pewnością trafna ze względu na rolę, jaką współcześnie pełnią. Znane są również inne, równie reprezentatywne współcześnie kierunki, których prezentacji i oceny dokonuje w czasach nam bliższych np. M. Bunge (*Treatise on Basic Philosophy*, vol. 7: *Philosophy of Formal and Physical Sciences*, 1985).

Pojawienie się różnych wersji stanowisk zastanych i uznanych za klasyczne oraz konstytuowanie się stanowisk nowszych trzeba uznać za cenne poznawczo ze względu chociażby na wielość i złożoność relewantnych zagadnień, będących przedmiotem badań.

4. 2. Filozofia nauk pozaformalnych. W szkole lwowsko-warszawskiej panowało przekonanie (Kokoszyńska, Mehlberg, Zawirski), iż do teorii nauk empirycznych można i powinno się stosować wyniki semantyki i metanauki. Uważano, zwłaszcza Mehlberg, iż szereg zagadnień metodologicznych daje się rozstrzygnąć dopiero po dokonaniu zabiegów rekonstrukcyjnych, łącznie z formalizacją teorii empirycznych. Poglądy szkoły były pod wielu względami zgodne z dość powszechnie panującym w okresie lat od 20. do 60. XX wieku wzorcem metodologu formalnej, szczególnie z filozofią nauki logicznego empiryzmu.

W analizie wyników nauki korzysta się zatem ze standardowych odróżnień. Jednym z nich jest odróżnienie języka *L*, w którym jest wyrażona teoria naukowa *T* oraz semantycznego metajęzyka *L'*, w którym formułujemy wyniki badań tej teorii. W *L'* rozpatruje się zagadnienia syntaktyczne (struktura *L*), semantyczne (obiekty, o których mówi się w języku *L*) i pragmatyczne (społeczność językowa posługująca się *L*) języka *L*. Wyróżnia się też różnego rzędu semantyczne metajęzyki.

Wszystkie (empirycznie) sensowne zdania języka *L* dzieli się na zdania wyrażające uniwersalną (czasoprzestrzennie) prawidłowość oraz zdania wyrażające warunki lokalne, zachodzące w skończonym obszarze czasoprzestrzeni. Zdania pierwszego typu są sformułowaniami praw przyrody. Za pomocą drugiego typu zdań mówi się o faktach. Zachodzi potrzeba wyróżnienia drugiego typu metajęzyka *L*. Jego zasadność jest usprawiedliwiona w ten sposób, że obok praw sformułowanych w języku przedmiotowym, w teorii *T* występują też metaprawa. Przykładem służy zasada względności szczególnej teorii względności (STW). Stwierdza niezmienniczość praw relatywistycznej teorii *T* względem transformacji (grupy) Lorentza. Nie jest też wykluczona hierarchia tego typu języków.

Podział na naukę, np. fizykę oraz metanaukę, np. filozofię fizyki nie jest jedynie wynikiem potrzeby podziału pracy. Świadomość potrzeby tego odróżnienia występuje wyraźnie zarówno po stronie uprawiających naukę (np. Eddington, Bohr) jak i filozofów (np. Meyerson, Russell, Carnap, Popper). Zwraca się uwagę przede wszystkim na odmienną problematykę podejmowaną w badaniach przedmiotowych i metapredmiotowych. Empiryczność nauk przyrodniczych nie wyklucza stosowania w nich metod dedukcyjnych. Nie jest przez to wykluczona nieodzowna rola świadectw empirycznych, uzasadniających wysuwane rozwiązania wysuwanych problemów.

Zarysowana różnica między tymi typami dyscyplin, dotycząca przedmiotu i metody badań uwidacznia się na przykładzie fizyki (teoretycznej i doświadczalnej) oraz filozofii fizyki. Różnią się zarówno zawartością uniwersum dyskursu które w drugim przypadku zawiera jedynie obiekty będące wytworem człowieka, np. teorie fizyczne, zaś dla poparcia jej wyników nie odwołujemy się do danych empirycznych. W perspektywie metody badań filozofia nauki wykorzystuje możliwość aksjomatyzowania teorii naukowych, sc. fizykalnych. Faktycznie dysponujemy takimi mniej lub bardziej zaawansowanymi aksjomatyzacjami teorii. Do przykładów należą m. in. system aksjomatyczny mechaniki Newtona (P. Suppes), fenomenologicznej termodynamiki (C. Carathéodory), nierelatywistycznej mechaniki kwantowej (G. Mackey).

Aksjomatyzowane teorie fizykalne w przeciwieństwie do matematycznych są dopełniane kryteriami definicyjnymi w postaci definicji operacyjnych. Ustalają związki między formalizmem matematycznym teorii a rezultatami obserwacji, służącymi testowaniu teorii. Są typem definicji warunkowych stosowanych w naukach przyrodniczych. Nie ustalają koniecznego lecz dostateczny warunek definiowanego terminu. Ten rodzaj techniki definicyjnej pozwala na wprowadzenie nowej, nieredukowalnej informacji zawartej w każdej teorii fizycznej, pozostającej w związku z określonymi teoriami dotychczasowymi. Takie nieredukowalne związki zachodzą np. - generalnie rzecz biorąc - między teoriami przedrelatywistycznymi i relatywistycznymi, przedkwantowymi i kwantowymi.

Rekonstruowanie teorii przyrodniczych określa też ich uniwersum dyskursu, a więc klasę obiektów, o których formuluje się w tych teoriach nietautologiczne twierdzenia. Są też odniesione do wielu klasycznych kwestii filozoficznych. Należą do nich opozycje między empiryzmem i racjonalizmem, determinizmem i indeterminizmem, instrumentalizmem i realizmem. Określoną perspektywę przybierają wtedy standardowe problemy ontologiczne i epistemologiczne. W odniesieniu do poziomu kwantowego złożony problem pomiaru generuje istotną epistemologicznie kwestię determinowania natury i zasięgu wiedzy ludzkiej. Są też rozpatrywane kwestie ontologii i epistemologii czasu, przestrzeni, a także sposobu determinowania rzeczywistości w fizyce, kryteriów istnienia obiektów fizycznych.

4. 2. 1. Struktura, funkcja oraz implikacje filozoficzne teorii naukowych. W nauce nie rozpatruje się izolowanych faktów, hipotez, praw, lecz całe ich systemy, składające się na teorie naukowe. Nauka stanowi zbiór wszystkich aktualnych teorii. Zasadniczo biorąc każda teoria naukowa daje się sformułować dopiero za pomocą teoretycznie nieskończonego zbioru zdań, który, oprócz podstawowych założeń, obejmuje również nieskończoną klasę ich następstw logicznych. Zbiór zdań składających się na daną teorię

daje się określić na wiele różnych sposobów. I tak, teoria fizykalna składa się z równań różniczkowych (zwyczajnych lub częstkowych). W ich rozwiązaniach odwołujemy się do układu współrzędnych czasoprzestrzennych. Zależnie od matematycznej natury podstawowych równań, warunki rozwiązania są typu warunków początkowych, brzegowych lub asymptotycznych (wtedy $t = \pm \infty$). Teoria Maxwella np. to nie tylko Maxwella równania pola, ale zarazem ogół dających się z nich wydedukować twierdzeń elektrodynamiki. Ten sam zbiór zdań otrzymamy również z odpowiednio dobranej zasady wariacyjnej. Zatem równania Maxwella nie stanowią jedynej bazy aksjomatycznej teorii Maxwella.

Tak więc teoria naukowa jest dającym się zaksjomatyzować zbiorem zdań, inaczej, jest to zbiór konsekwencji otrzymanych z niesprzecznego i skończonego układu założeń. Ponieważ mamy na uwadze teorie empiryczne, stąd w zbiorze założeń są zdania empiryczne. Ich aksjomatyzowalność jest warunkowana skończonym zbiorem takich założeń. W definicji empirycznej (sprawdzalnej) teorii odwołujemy się do pojęcia jej bazy aksjomatycznej jako niesprzecznego i skończonego zbioru syntetycznych założeń, z których dedukcyjnie otrzymujemy wszystkie jej twierdzenia. Niezależnie czy teoria sprawdzalna jest systemem aksjomatycznym dopuszcza ona szereg takich aksjomatycznych baz.

Powiemy też, że przez teorię naukową, np. mechanikę Newtona, rozumie się skończenie aksjomatyzowalny zbiór zdań ogólnych (*law-like statements*), w których występują specyficzne dla tej teorii pojęcia, a których wartość logiczna jest ustalana na podstawie dostępnych wyników obserwacji. Okazana na tej drodze prawdziwość tych zdań jest podstawą ich zakwalifikowania do praw nauki, w tym przypadku, praw mechaniki. Teoria T będzie wtedy dedukcyjnie usystematyzowanym zbiorem praw. Zawiera się w nich relewantna i wiarygodna informacja o faktach, będących instancjami tych praw.

Interesujące Mehlberga zagadnienie logicznej struktury dotyczy nie tylko poszczególnych teorii ale i związków między nimi. W szczególności analizuje związek między empirycznym aspektem teorii i za jego pomocą determinowanym aspektem teoretycznym. Aspekty takie posiada teoria, spełniająca powyższą charakterystykę.

Aspekty empiryczne są w istocie rzeczy przyrównywane do kilku funkcji pełnionych w badaniu naukowym przez uznane teorie. Funkcje te są tożsame z funkcjami praw nauki.

1. Pierwsza z nich to funkcja sumująca zbiór praw. Np. w przypadku mechaniki daje się ją przedstawić w postaci wariacyjnej (zasada najmniejszego działania). Tego rodzaju możliwość skondensowanego ujęcia potencjalnie nieskończonego zbioru zdań ogólnych w jedną formułę skłoniła znanych filozofów fizyki do zmonopolizowania tej roli teorii (ewentualnie praw, przy

odpowiednich modyfikacjach). Tej sugestii, dominującej w drugim pozytywizmie Mehlberg nie podejmuje.

2. O ile sumująca funkcja teorii odnosi się do faktów i praw już ustalonych, to funkcja prognostyczna dotyczy faktów, które będą miały miejsce w ustalonych okolicznościach. Predyktywny sukces mechaniki, zwłaszcza w odniesieniu do układu słonecznego, był tak spektakularny, iż skłaniał do monopolizowania tej funkcji (Comte). Brak jednak racji konkluzywnych na rzecz takiego monopolizowania i tego rodzaju zdanie nie jest współcześnie powszechnie podtrzymywane, choć zalicza się tę funkcję do podstawowych zarówno w odniesieniu do praw jak i teorii.

3. Równie istotnym wymogiem akceptowalnej teorii jest możliwość konstruowania na jej podstawie procedur prowadzących do wywoływania pożądanych zmian w otoczeniu. Kontrolująca funkcja teorii była również wyróżniana poprzez jej identyfikowanie z prawdziwością teorii (pragmatystyczna wersja teorii prawdy W. Jamesa).

4. Wyjaśniająca funkcja akceptowalnej teorii *T* determinuje odpowiedź na pytania, dlaczego znany fakt mający mieć miejsce faktycznie wystąpił, dlaczego prawo uniwersalne, ważne w danej dziedzinie zjawisk, jest w niej faktycznie ważne, dlaczego otrzymana na podstawie *T* teoria zawiera jedynie ważne prawa? W tych kwestiach Mehlberg stoi na stanowisku współczesnym (m. in. Popper, Hempel, Stegmüller). Nie stawia się już pytania, czy nauka wyjaśnia, lecz jak wyjaśnia. Projektywne i tłumaczące funkcje teorii naukowych nie są separowalne. Efektywność prognostyczna jest warunkowana funkcją wyjaśniającą i odwrotnie.

5. Informacyjna lub poznawcza funkcja teorii naukowych również należy do naczelných. Oferują one społecznie relewantną i wiarygodną informację o postrzeżeniowo danym świecie. Wyrażona w zdaniach informacja taka konstytuuje wiedzę empiryczną. Są to zdania empirycznie (odróżnić od semantycznie) prawdziwe w oparciu o empirycznie adekwatne świadectwo. W najprostszym przypadku odnosi się ono do cech i relacji obserwacyjnie danych.

6. Tak jak powyższe funkcje, tak też rola (*semi*) definicyjna jest spełniona w sposób analogiczny przez prawa i teorie. W obydwu przypadkach wchodzi w grę definicje warunkowe, pozwalające ustalić stopniowo kolejne kryteria aplikacji terminów do nowych dziedzin zastosowania odnośnych praw oraz teorii.

Do wyników Mehlberga dotyczących tejże roli definicyjnej ustosunkowywano się w rodzimej literaturze przedmiotu. Byli to m. in. M. Przełęcki (empiryczność terminów przyrodniczych a sprawdzalność twierdzeń), H. Mortimer (ustalające związek między terminami teoretycznymi i obserwacyjnymi definicje statystyczne odpowiadają carnapowskiemu dwustronnemu

zdaniom redukcyjnym), W. Meibaum, R. Wójcicki (operacjonistyczna koncepcja definicji wielkości fizycznych).

Wszystkie przedstawione cechy praw i teorii mieszczą się w ramach ich aspektu empirycznego. Są realizowane łącznie, zaś funkcja informacyjna lub poznawcza jest podstawowa. Nieodzownym wymogiem realizowania przez teorię tych funkcji jest zawieranie trzech niezbędnych składników. Teoretyczny aspekt teorii naukowej (T) konstituują: (a) formalizm matematyczny najmniej kontrowersyjny, (b) formalizm logiczny, oraz (c) formalizm metafizyczny.

Ad. a) Odwołajmy się do uważanego za klasyczny przykładu von Neumanna systemu aksjomatycznego mechaniki kwantowej. W zasadzie jest ukonstytuowany przez równanie Schrödingera oraz Borna regułę statystycznej interpretacji. W pracy von Neumanna (*The Mathematical Foundations of Quantum Mechanics*) jest ukazane podstawowe narzędzie matematyczne tej empirycznej teorii. Są nim przestrzenie Hilberta traktowane jako matematyczny formalizm mechaniki kwantowej. Alternatywnym formalizmem tej teorii empirycznej jest inna teoria matematyczna. Jest nią teoria macierzy nieskończonych. Zasadnicza zamiennność tych teorii matematycznych bez wpływu na obserwacyjne funkcje mechaniki kwantowej, a więc na jej obserwacyjne konsekwencje, usprawiedliwia mówienie o teoretycznym aspekcie mechaniki kwantowej. Zatem zastąpienie przestrzeni Hilberta teorią nieskończonych macierzy nie zmienia empirycznych funkcji mechaniki kwantowej. Innym przykładem matematycznego formalizmu teorii empirycznej jest rachunek tensorowy w einsteinowskiej teorii grawitacji, czyli w ogólnej teorii względności (OTW).

Interpretacja teorii, posiadającej matematyczny formalizm, jest utworzona przez reguły, przyporządkowujące pozajęzykowe obiekty fizyczne symbolom lub specyficznym formułom tego rachunku. W szczególności te interpretacyjne reguły, nazywane często technicznie, regułami korespondencji odnośnego języka, powinny zawierać definicję wszystkich jednostkowych obiektów, do których język się odnosi. Zbiór wszystkich takich obiektów związanych w ten sposób z danym językiem zwykło się nazywać uniwersum dyskursu danego języka.

Ad. b) Logiczny formalizm teorii empirycznej jest kolejnym składnikiem jej teoretycznego aspektu. Wiadomo, że zastąpienie jednego matematycznego formalizmu innym, alternatywnym, pozostaje bez istotnego wpływu na samą teorię empiryczną. Powstaje pytanie, czy analogicznie ma się rzecz z jej formalizmem logicznym. Wynik Neumanna-Birkhoffa wskazuje na możliwość pominięcia pewnych fizycznych założeń mechaniki kwantowej bez istotnego wpływu na jej empiryczną funkcję, o ile logikę klasyczną (w Russell-Whiteheada wersji rachunku zdań i predykatów), występującą w stan-

dardowej prezentacji tej teorii zastąpić odpowiednio zmodyfikowanym rachunkiem zdań. Podobna uwaga dotyczy sugestii, by do mechaniki kwantowej wprowadzić nieklasyczne, np. wielowartościowe logiki. Tego rodzaju alternatywne formalizmy logiczne występują w Weizsäckera wersji mechaniki kwantowej. Ze zbioru takich formalizmów nie są wyeliminowane np. logiki modalne, intensjonalne, systemy z (rekurencyjnie) nieskończonymi zbiorami aksjomatów, reguł wnioskowania.

Tego rodzaju ewentualność skłania niektórych do zarzucenia ugruntowanego przekonania o niemożliwości empirycznego obalenia prawd analitycznych. Trudno jednak podać konkluzywne racje, przemawiające za odrzuceniem angażowania w mechanice kwantowej któregoś ze znanych systemów logiki. W tej sytuacji uprawniony wydaje się wniosek iż logiczny formalizm teorii empirycznej, np. mechaniki kwantowej, egzemplifikuje jedynie inny, obok formalizmu matematycznego, jej aspekt teoretyczny.

Dotychczasowa analiza struktury teorii naukowych wskazuje, że Mehlberg, podobnie jak Zawirski, doceniali matematyczny formalizm teorii. Nie jest to wszakże jakaś forma świadectwa na rzecz korzystania wprost albo kontynuacji panujących w pierwszej połowie XX wieku koncepcji standardowej, czy tradycyjnej (Received view: F. Suppe), reprezentowanej przez rekonstrukcyjną orientację empiryzmu logicznego. Reprezentanci szkoły traktują formalizm jako narzędzie formułowania teorii, a nie jako jej składnik. Formalne teorie logiko-matematyczne uważano za coś zewnętrznego w stosunku do teorii empirycznych. Mehlbergowi były znane wyniki Lindenbauta-Tarskiego. Wskazują, że teoria prawdziwa w modelu M jest też prawdziwa w każdym modelu izomorficznym z M . Powoduje to wieloznaczność pojęć pierwotnych teorii. Mehlberg nie wiąże wprawdzie wyników Tarskiego ze standardową koncepcją teorii naukowych. Nie da się jednak wykluczyć, że widział w tym trudność formalnego rekonstruowania teorii empirycznych w postaci: TC (R. Carnap) bądź $\langle C, R \rangle$ (C. G. Hempel). Są to odpowiednio T-, C-postulaty oraz C - calculus jako zaksjomatyzowany system dedukcyjny, oraz R - zbiór reguł korespondencji, determinujących empiryczną treść rachunku.

Co do epistemicznego statusu teorii, to w szkole panowało przekonanie, że teorie są niepewne. Do usprawiedliwiających powodów zalicza się: uzasadnianie indukcyjne, niepewność zdań elementarnych i podleganie teorii empirycznych twierdzeniom limitacyjnym.

Ad c) Metafizyczny typ formalizmu teorii empirycznej tworzy jej nowy, odrębny aspekt teoretyczny. Jest to pełniący istotną rolę we wszystkich zaawansowanych, zaksjomatyzowanych teoriach naukowych zbiór aksjomatów nierozsteygalnych ani w oparciu o środki logiko-matematyczne, ani o test empiryczny. Występowanie tego typu formalizmu we wszystkich za-

awansowanych teoriach naukowych jest sensowne i nieodzowne. Posiada też interesujące konsekwencje filozoficzne. Metafizyczny formalizm teorii łączy z formalizmem logicznym i matematycznym najpierw niemożność pełnienia przez teorię którejkolwiek z jej istotnych funkcji empirycznych, a także możliwość wymiany formalizmów bez wpływu na funkcje empiryczne, ich nieodzowność i sensowność. Szczególnie niektóre formalizmy metafizyczne spotykamy stosunkowo często. Jest tak, dla przykładu, z systemami geometrii, których najprostsze założenia nie są rozstrzygalne na gruncie logiki, matematyki czy obserwacji. Do takich założeń należy m. in. teza, iż między dwoma punktami zawiera się co najmniej jeszcze jeden punkt. Występujące w takich założeniach geometrii pojęcia, np. punktu, powodujące taką istotną nierozstrzygalność, nazywa się konstruktami teoretycznymi.

Między empirycznym i teoretycznym aspektem teorii zachodzi związek tego rodzaju, że żaden z elementów aspektu teoretycznego nie pełni którejkolwiek z funkcji teorii, ale też żadna z tych funkcji nie jest realizowana, gdyby w niej zabrakło któregoś z elementów tego aspektu.

W ramach implikacji związku między aspektem teoretycznym i empirycznym teorii stwierdza się prawomocność dociekań metafizycznych, epistemologicznych i etycznych, niezależnie od trudności wytaczanych ze strony weryfikacyjnej teorii znaczenia. Okazują się wtedy dorzeczne nieortodoksyjne w stosunku do kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej, np. de Broglie'a, Landego etc.

4. 2. 2. Sprawdzalność zdań. Mehlberg był autorem, który najszerzej z reprezentantów szkoły zajmował się kwestią sprawdzalności. Jest ona rozpatrywana w kilku opracowaniach monograficznych łącznie z jedyną zaawansowaną pozycją książkową na temat filozofii nauki napisaną przez filozofa szkoły.

Stawiane przez Mehlberga pytanie o możliwości i granice nauki jest relatywizowane do problemów teoretycznych i praktycznych. Pytamy o to, które z nich daje się rozwiązać, a których nie można rozwiązać, stosując metody naukowe. Odpowiedź, określająca wewnętrzną uniwersalność nauki stwierdza, iż jeśli problem jest w ogóle rozstrzygalny, wtedy daje się go w zasadzie rozwiązać przy pomocy metody naukowej. Zagadnienia, do których taka metoda się nie stosuje, są zasadniczo nierozstrzygalne, a zatem nie dadzą się również rozwiązać za pomocą jakiegokolwiek metody. Jest to zarazem teza uniwersalności nauki. Sprawdzalność stanowi kryterium, wyznaczające granice wiedzy naukowej. Angażowane w Mehlberga wersję uniwersalności nauki pojęcie metody naukowej obejmuje trzy podstawowe procedury. Dotyczą odpowiednio ustalania twierdzeń o faktach, o prawach, oraz budowania i uzasadniania teorii. Zasięg tych procedur jest zarysowany w oparciu o kluczowe w filozofii nauki pojęcie empirycznej sprawdzalności

(weryfikowalności) zdań. A zatem naukowo rozstrzygalne problemy są zeterminowane wyłącznie przez sprawdzalne rozwiązania.

Zgodnie z ogólną definicją empirycznej sprawdzalności powiemy, że zdanie *Z* jakiegoś języka jest empirycznie sprawdzalne jeśli bądź *Z* bądź jego negacja wynika (również probabilistycznie) z niesprzecznego (skończonego lub nieskończonego) zbioru zdań bezpośrednio sprawdzalnych. Nie podano definicji bezpośrednio sprawdzalności. *Z* wyjaśnień Mehlberga i podanych przykładów wnosimy, że zdania bezpośrednio sprawdzalne są zdaniami o jednostkowych faktach. Posiadają strukturę zdania atomowego. W ich uzasadnianiu odwołujemy się do danych spostrzeżeńowych, introspekcji, pamięci, bez udziału wnioskowania. Jeśli w procedurze sprawdzania odwołujemy się do innych zdań, sprawdzanie jest pośrednie. Zdanie jest sprawdzalne obustronnie, jeśli jest sprawdzalne pozytywnie (logicznie wynika ze zdań bezpośrednio sprawdzalnych) i negatywnie (ze zdań bezpośrednio sprawdzalnych wynika logicznie jego zaprzeczenie). Tego rodzaju zdania nazywa się empirycznymi. Są też bardziej szczegółowe rodzaje sprawdzalności: finitystyczna i indukcyjna, konkluzyjna i probabilistyczna, empirycznie i logicznie możliwa. W metodologii nauk przyrodniczych szczególnie interesująco wygląda stopniowe osłabianie pojęcia sprawdzalności. Prawa przyrody nie spełniają wymogu sprawdzalności finitystycznej (ani zdanie ściśle ogólne ani jego negacja, czyli tzw. ogólne zdanie egzystencjalne, nie wynika ze skończonych zbiorów zdań bezpośrednio sprawdzalnych). Zdania takie poddaje się sprawdzeniu indukcyjnemu za pomocą nieskończonych zbiorów zdań. Ta liberalizacja pojęcia sprawdzalności nie wystarcza, gdyż istnieją takie zdania, które daje się jedynie uprawdopodobnić za pomocą skończonych zbiorów zdań bezpośrednio sprawdzalnych. Zdania takie podlegają sprawdzeniu probabilistycznemu. Dodajmy, że Mehlberg, obok Zawirskiego, uważa, że pojęcie probabilistycznej rozstrzygalności zdań daje się stosować w analizie mechaniki kwantowej.

Pojęcie sprawdzalności zostało wykorzystane do sformułowania zasady sprawdzalności. Stwierdza ona koekstensywność rozstrzygalności problemu z rozwiązaniem sprawdzalnym. Jeśli problem jest rozstrzygalny, to rozwiązanie jest zdaniem empirycznie sprawdzalnym. Mówiąc inaczej, zdania niesprawdzalne nie są ani prawdziwe ani fałszywe, nie posiadają więc określonej wartości logicznej, choć nie są wyrażeniami pozbawionymi sensu. Problemów z rozwiązaniem niesprawdzalnym nie da się rozwiązać w ogóle, ponieważ odpowiedzi na takie kwestie nie są zdaniami, nie posiadają wartości logicznej. Skoro bowiem rozwiązanie problemu polega na odkryciu wartości logicznej zdania będącego jakąś odpowiedzią na ten problem, a odpowiedzi na problemy z niesprawdzalnym rozwiązaniem są zdaniami nie posiadają-

cymi wartości logicznej, to nie można tych problemów w żaden sposób rozwiązać dlatego, że nie da się odkryć czegoś, co nie istnieje.

Podane sformułowanie zasady sprawdzalności nie jest zgodne z prawem wyłączonoego środka, odbiega też od standardowej wersji zasady sprawdzalności, która łączy sensowność zdań z możliwością ich sprawdzenia. Mehlberg nie podtrzymuje tradycyjnej, weryfikacyjnej teorii znaczenia, która w takiej lub innej formie jest suponowana przez niektóre ujęcia nauki. Głosi, iż zdanie jest sensowne wtedy tylko, gdy jest empirycznie sprawdzalne. Jedną z wersji zasady empirycznej sprawdzalności mówi, że zdanie jest empirycznie sprawdzalne tylko wtedy, gdy wynika z niego jakiś zbiór tzw. zdań protokolarnych, czyli bezpośrednio sprawdzanych w terminologii Mehlberga. Nie podtrzymuje on tej teorii znaczenia. Nie traktuje sprawdzalności jako kryterium sensu. Odrzuca koncepcję sprawdzalności, według której zdania niesprawdzalne jako pozbawione sensu są nieuprawnione na gruncie nauki. W proponowanym sformułowaniu akcent został przesunięty z pojęcia znaczenia na pojęcie wartości logicznej.

Mehlberg dopatruje się swoistości, nawet zalet, wprowadzonego sformułowania zasady sprawdzalności. 1° W przeciwieństwie do tradycyjnych sformułowań nie jest potraktowana ani jako postulat, zdanie *a priori*, oczywiście, ani jako konwencja. W sformułowaniu Mehlberga staje się ona konsekwencją przyjętych definicji pojęć sprawdzalności, wynikania, oznaczania, prawdziwości. Są to zarazem definicje sformułowane z troską o maksymalną zgodność z rzeczywistym sposobem ich używania w nauce. Już we wcześniejszym studium (*Positivism et science*) nad wyjaśnieniem roli zasady weryfikowalności we współczesnej nauce i filozofii nauki powstało pytanie o wyprowadzenie odpowiedniej wersji tej zasady ze stosownych przesłanek. Stawało się rzeczą jasną, że usprawiedliwienie tej zasady staje się możliwe jedynie przy dokonaniu przesunięcia akcentu ze znaczenia na prawdziwość, co pozwala zarazem określić inherentną uniwersalność nauki. Proponowane sformułowanie tej zasady czyni ją podatną na usprawiedliwienie, determinuje też zasięg wiedzy naukowej. 2° Kolejną zaletę sformułowanej zasady sprawdzalności upatruje Mehlberg w tym, że nie umieszcza on poza granicami nauki zdań niesprawdzalnych. Weryfikacyjna teoria znaczenia postuluje ich usunięcie poza obręb nauki jako bezsensów, co zuboża naukę. Aczkolwiek nie zawierają one żadnej wiedzy (suma wiedzy zawarta w empirycznej teorii naukowej równa się sumie wiedzy zawartej w sprawdzalnych zdaniach tej teorii), to pełnią istotną funkcję pomocną. Zdania te pozwalają uorganizować potencjalnie nieskończoną liczbę ważnych prawd spostrzeżeniowych. Ze zdań tych łącznie z odpowiednimi zdaniami sprawdzalnymi wynikają konsekwencje empirycznie sprawdzalne. Są więc doniosłe systematyzujące.

Mehlberg pomija podejmowane próby dokonywania zmian kryterium sensu poznawczego tak, by spełniało wymóg adekwatności. Próbowano wyrazić faktycznie istniejącą, choć chwiejnie zarysowaną demarkacją między wiedzą naukową a spekulacją. Gdy się okazało, że dane kryterium jest pod tym względem nieadekwatne, że pociąga za sobą brak sensowności zdań niewątpliwie zawierających wiedzę naukową, bądź sensowność zdań takiej wiedzy nie zawierających - wprowadzano kolejne korektury. Najbardziej znane w tym względzie są próby C. G. Hempla (szerzej omówione przez H. Mortimer, 1960), R. Carnapa (szerzej, A. Zabłudowski, 1966). Znana jest też R. Wójcickiego (1966) próba eksplikacji pojęcia empirycznej sensowności terminów teoretycznych poprzez relatywizację do teorii traktowanej jako układ postulatów. W sprawie statusu zdań niesprawdzalnych trzeba powiedzieć, że są to zdania nie posiadające wartości logicznej, pełniące zarazem rolę przesłanek, które ze zdaniem sprawdzalnymi łączy stosunek wynikania. Należy dodać, że zdań niesprawdzalnych z terenu nauki nie utożsamia się ze zdaniem analitycznymi w rozumieniu Ajdukiewicza, które Mehlberg aprobuje (T. Pawłowski, 1960).

W przekonaniu Mehlberga ma miejsce fakt występowania niesprawdzalnych założeń w rozwiniętych systemach naukowych. Istotne są objaśnienia różnic dotyczących roli, jaką one pełnią w standardowych systemach aksjomatycznych oraz w sprawdzalnych teoriach.

1. W przeciwieństwie do systemów aksjomatycznych teorie empiryczne zawierają jedynie sprawdzalne konsekwencje logiczne jej baz aksjomatycznych. Zawartość bazy aksjomatycznej teorii nie determinuje zatem jednoznacznie zawartości całej teorii. Poza logiczną strukturą leży też kwestia separowania konsekwencji sprawdzalnych od niesprawdzalnych.

2. Teoria empiryczna nie musi zawierać specyficznych elementów swojej bazy aksjomatycznej. Zawarte w niej zdania determinują całokształt zdań tworzących teorię. Są jej sprawdzalnymi konsekwencjami. W ogólnym przypadku same aksjomaty nie muszą zawierać się w teorii. Kiedy jednak dana teoria empiryczna wynika z pewnego niesprzecznego i skończonego zbioru zdań sprawdzalnych, należących do teorii, powiemy, że teoria posiada sprawdzalną bazę aksjomatyczną, albo też, że jest teorią o bazie wewnętrznej. Zasada sprawdzalności nie wyklucza przypadku, by teoria nie była dedukowalna ze skończonego zbioru sprawdzalnych założeń. Mówimy wtedy o teoriach empirycznych posiadających zewnętrzną bazę aksjomatyczną. (Mehlberg korzysta ze znanego w logice lematu W. Craiga.)

To odróżnienie bywa czasem egzemplifikowane przeciwstawieniem teorii fenomenologicznych i transcendentnych. Jest dokonane ze względu na ich przedmiot. Należące do ich odniesienia przedmiotowe obiekty są, bądź też nie są, obserwowalne.

Podaje się też typowe przykłady teorii empirycznych o bazie zewnętrznej. Wzorcowym jest przykład geometrii euklidesowej. Z interesującego nas punktu widzenia jest traktowana bądź jako empirycznie niezinterpretowany system aksjomatyczny bądź też jako system empirycznie zinterpretowany. Jego twierdzenia odpowiadają rzeczywistości z pewnym przybliżeniem. Drugi rodzaj geometrii stanowi zaksjomatyzowaną teorię przyrodniczą, w której do aksjomatów geometrii są dołączone dodatkowe definicje wzbogacające sens jej terminów. Zdaniom zbudowanym z tych terminów nadają charakter empiryczny. Mimo występowania w teorii tego typu definicji interpretujących natrafiamy w niej na twierdzenia empirycznie niesprawdzalne.

Ten przypadek uznaje się za typowy dla nauk przyrodniczych. Rolę niesprawdzalnych założeń daje się zauważyć w różnych działach fizyki. Operuje się wyidealizowanymi pojęciami funkcji ciągłych i różniczkowalnych, gazów idealnych, cieczy nieściśliwych, punktowych lub powierzchniowych ładunków elektrycznych etc. Służą one do formułowania niesprawdzalnych zdań zawartych w zewnętrznych bazach odnośnych teorii. Te zbiory zdań posiadają jednak sprawdzalne konsekwencje, stanowiące trzon danej teorii empirycznej.

Mehlberg czyni krytyczne uwagi do kilku dyskusyjnych interpretacji faktu występowania w nauce niesprawdzalnych założeń.

Abstrahując już od tej wersji weryfikacjonizmu, według której niesprawdzalne założenia należy z nauki eliminować jako bezsensowne, oraz od tej postaci racjonalizmu, w której tego rodzaju zdania są *a priori*, warto wskazać na dwa niezależne stanowiska filozofii nauki, które na swój sposób realizują pozytywistyczną tendencję do rugowania z nauki zdań niesprawdzalnych.

1. Rozpatrywane założenia są uważane za konwencje. Pierwotnie (Poincaré) były odnoszone do geometrii, mechaniki, potem (Le Roy, Ajdukiewicz) - do innych gałęzi nauki, nieraz (Popper) - do jednostkowych faktów. Ta propozycja nie wydaje się zadowalać, bo zastępuje jedynie wszystkie samodzielnie niesprawdzalne założenia konwencjami. Rozwiązanie wydaje się polegać jedynie na zmianie terminologii.

2. Propozycja neorealistycznej filozofii nauki reprezentowanej przez analityczną szkołę w Cambridge (Russell, Whitehead, Nicod, Broad) dotyczy zapewnienia sprawdzalności podstawowych założeń nauki dzięki nowej interpretacji występujących w nich terminów. Uwagę skupiono na Whiteheada metodzie ekstensywnej abstrakcji. Zasadniczego celu, a więc usunięcia wszystkich niesprawdzalnych założeń z nauki, nie osiągnięto w odniesieniu do podstawowych teorii naukowych, które w ogóle nie posiadają baz wewnętrznych.

3. Obecność niesprawdzalnych zdań w bazach aksjomatycznych teorii naukowych nie wydaje się zacierać granicy między nauką empiryczną a me-

tafizyką. Ani matematyk, ani fizyk nie wypowiada się w sprawie wartości logicznej tych założeń. Uznaje płynące z nich empirycznie sprawdzalne konsekwencje. Inaczej mówiąc, zdania empirycznie niesprawdzalne odgrywają w nauce rolę pomocniczą, choć nieodzowną. Jako takie nie naruszają postulatu sprawdzalności który głosi, że w nauce empirycznej mogą być uznawane jedynie zdania i teorie sprawdzalne. Zdania niesprawdzalne nie są wykluczone z zewnętrznych baz aksjomatycznych sprawdzalnych teorii naukowych.

4. Należy dodać (S. Kamiński), że w latach 50. XX wieku również inni przedstawiciele filozofii analitycznej (m. in. C. G. Hempel, E. Nagel) podejmowali zagadnienie sposobu rozstrzygania nieanalitycznych założeń nauki. Było to jedno z partykularnych zagadnień centralnego problemu metodologii nauki, dotyczącego zasadnego uznawania teorii. Wykazywano, iż nie da się udowodnić, jakoby nauka mogła obejść się bez zdań nieanalitycznych i zarazem empirycznie niesprawdzalnych. Do zbioru tych empirycznie nierozstrzygalnych, pozaanalitycznych założeń nauki zalicza się zwykle założenia ontologiczne, teoriopoznawcze oraz formalne, zwłaszcza regułowe. Każda bowiem nauka musi mieć wewnętrzne granice w uzasadnianiu. Podkreśla się też doniosłość zwłaszcza idei filozoficzno-światopoglądowych dla konstrukcji teorii. Źródłem takich teorii, o charakterze w zasadzie systemów hipotetyczno-dedukcyjnych (M. Bunge), są, obok danych doświadczenia, zdania analityczne oraz pewien filozoficzny obraz świata (M. Planck).

4. 2. 3. Teoria czasu - filozoficzne implikacje. Problematyką czasu zajmują się z przedstawicieli szkoły Mehlberg oraz Ajdukiewicz i Zawirski. Mehlberg czyni to najszerszej w *Time, Causality, and the Quantum Theory...*, której pierwszy tom jest częściowo zmodyfikowaną wersją oryginału francuskiego (*Essai sur la théorie causale du temps*). Dodano rozdział o strzałce czasu, zaś sam problem czasu przedstawiono w perspektywie paralelizmu psychofizycznego, który jest jednym z rozwiązań problemu *mind-body*. W drugim tomie interesującej nas pozycji ukazano relewantność fizyki kwantowej dla zagadnienia czasu. Podjęto szczególnie istotny dla filozofii teorii kwantowych problem teoriopoznawczy, dotyczący pomiaru (w tym również czasu). Przedstawiono kauzalną teorię czasu, którą adaptuje się do indeterminizmu mechaniki kwantowej, oraz pozafizykalnych, np. do psychologicznych aspektów czasu. Broni się realności czasu, dyskusji poddano tezę o kierunku czasu.

W analizie istotnych filozoficznie aspektów Mehlberg uwzględnia głównie czas rozpatrywany w fizyce i psychologii. Świadomie pomija lingwistyczne, biochronologiczne, geofizyczne, kosmologiczne aspekty czasu, nie rozpatruje też fizyki czy psychologii czasu, lecz filozofię czasu. Centralnymi pozostają takie relacje czasowe jak równoczesność, następowanie oraz cza-

sokres trwania. Tzw. relacyjna teoria czasu, redukująca zagadnienia temporalne do tego rodzaju relacji a którą Mehlberg przedstawił pierwotnie w *Essai sur la théorie causale du temps*, okazała się nieadekwatna w analizach czasu na poziomie teorii kwantów. Stąd już w monografii *Time, Causality...* czas jest rozpatrywany jako element rzeczywistego uniwersum fizycznego, w którym żyjemy i które zawiera też świat psychiki. Należy też odróżnić relatywistyczną teorię czasu Einsteina od teorii relacyjnej.

Kauzalna teoria czasu Mehlberga nie dotyczy jedynie czasu fizycznego lecz uniwersalnego. W czasie dokonują się bowiem nie tylko zdarzenia fizyczne lecz pozafizyczne, np. psychiczne. Temporalne relacje równoczesności czy następowania zachodzą między zdarzeniami fizycznymi, mentalnymi (inter-, intrapersonalnymi), albo też między zdarzeniami zaliczanymi do tych obydwu kategorii. Obok czasu fizycznego, psychologicznego, inter- oraz intrasubiektywnego jest też czas psychofizyczny. Te odmiany czasu są elementami czasu uniwersalnego, są też przedmiotem podjętych przez Mehlberga analiz.

W dyskusji kauzalnej natury czasu, w której obok Mehlberga biorą udział w XX w. Reichenbach, Carnap, wcześniej zaś Leibniz, Kant, wykorzystuje się implikacje fizyki kwantowej dla przyczynowości. Dotyczy to głównie postulowanych przez fizykę kwantową modyfikacji deterministycznej przyczynowości. Teorię czasu uniwersalnego formułowano zgodnie z indeterministyczną zasadą przyczynowości. W sprawach indeterminizmu Mehlberg jest zresztą reprezentatywny dla poglądów szkoły. Już wcześniej w *Idealizm i realizm na tle współczesnej fizyki* rozpatruje ogólniejszą kwestię uprawnienia idealistycznej interpretacji mechaniki kwantowej. Jeśli nawet w szkole nie wykluczano (Zawirski, Szejnberg) możliwości deterministycznej interpretacji mechaniki kwantowej, to nie opowiadano się za interpretacją w duchu ścisłego determinizmu. W szkole nie było zwolenników determinizmu Laplace'a. W tej fazie dyskusji Mehlberg uważa, że idealistyczna interpretacja mechaniki kwantowej, a więc taka, iż formułom tej teorii nie odpowiada żadna niezależna od aktów poznawczych rzeczywistość, jest co najmniej przedwczesna. Uważa, iż rozważania dotyczące ontologicznej interpretacji formalizmu tej teorii należy poprzedzić semiotyczną charakterystyką języka tej teorii. Odwołując się do semantycznej idei Tarskiego, już wtedy rysuje możliwość interpretacji realistycznej.

Przedstawiając później indeterministyczną teorię czasu, odwołuje się do aktualnych ówczesnie teorii kwantowych, wypierających determinizm. W szczególności ma na uwadze Heisenberga i Schrödingera nierelatywistyczną mechanikę kwantową, Diraca relatywistyczną mechanikę kwantową i Feynmana-Schwingera elektrodynamikę kwantową.

Przejście od nauki przedkwantowej do współczesnej nauki kwantowej (w obrębie fizyki, chemii, biologii) stworzyło potrzebę ukonstytuowania nowego statusu rzeczywistości fizycznej oraz odrzucenia ścisłego determinizmu na poziomie kwantowym. Inaczej mówiąc, istotna filozoficznie cecha (relatywistycznych i nierelatywistycznych) teorii kwantowych, mianowicie uchylenie uniwersalnego, ścisłego determinizmu posiada aspekt epistemologiczny, w szczególności predyktywny oraz ontologiczny. Jakkolwiek tego rodzaju determinizm jest aktualnie wypierany z obrębu tego rodzaju teorii, to indeterministyczne uogólnienie idei przyczynowości pozwala wprowadzić indeterministyczną zasadę przyczynowości, pełniącą analogiczną funkcję co zasada deterministyczna. Kauzalne ujęcie problemu czasu nie musi zostać odrzucone wraz z uchyleniem ścisłego determinizmu.

Ze względu na możliwość prognozowania określonej klasy zjawisk kwantowych uchylenie ścisłego determinizmu nie jest definitywne. Przywołuje się przykłady przewidywań dokonywanych na podstawie np. równania Schrödingera, praw zachowania pędu, energii etc. Gdyby dało się wyznaczyć obszar ścisłego determinizmu zjawisk kwantowych, wtedy indeterministyczna zasada przyczynowości byłaby alternatywą dla odpowiednika deterministycznego, w przeciwnym razie jedynie obowiązującą pozostaje zasada indeterministyczna.

Stwierdza się, że filozoficzne aspekty czasu kwantowego obejmują również jego charakter ontologiczny, sc. referencyjny. Odkrywane na poziomie kwantowym prawa stosują się w niektórych przypadkach również do obiektów fizycznych innych poziomów, łącznie z astronomicznym i kosmologicznym. Istorną w tym kontekście jest sformułowana w latach 50. XX w. niezależnie przez G. Lüdersa i W. Pauliego zasada inwariantności nazywana twierdzeniem TCP. Procedury fizyczne powinny być niezmiennicze względem iloczynu TCP. Oznaczenia odnoszą się odpowiednio do inwersji współrzędnych przestrzennych P (tzn. przejścia od lewoskrętnego do prawoskrętnego układu współrzędnych lub odwrotnie), sprzężenia ładunkowego C (tzn. przejścia od cząstek do antycząstek) i odwrócenia czasu T (tzn. zmiany kierunku Uczenia czasu, czyli zmiany $t \rightarrow -t$). Mimo możliwych pogwałceń tej zasady stosuje się ona generalnie do czasowej perspektywy teorii fizycznych. Sposobów wykorzystania tego twierdzenia przez Mehlberga w analizie czasu nie podziela A. Grünbaum (*Philosophical Problems...*, s. 855-856).

Mehlberg rozpatruje też podstawowe kwestie epistemologicznych oraz ontologicznych implikacji problemów pomiaru a także obserwacji w mechanice kwantowej. Za Paulim i Weizsäckerem jest też nazywany problemem obiektyfikowalności mechaniki kwantowej. W tych ramach mieszczą się też dyskusje wywołane przez Heisenberga zasadą nieoznaczoności.

Charakterystyki zagadnienia pomiaru czasu dokonuje się poprzez wskazanie jego istotnych cech. Podkreśla się więc potrzebę odwołania się do jego kauzalności, czy to deterministycznej czy indeterministycznej. Epistemologicznie istotnym aspektem pomiaru jakiejkolwiek wielkości, zmieniającej się w sposób ciągły, jest odwołanie się do idealizacji. Dotyczy to zarówno przedrelatywistycznego jak i relatywistycznego czasu. Obojętnie czy są to chwile w jednowymiarowym *continuum*, czy też zdarzenia w czterowymiarowym pseudoeuklidesowym *continuum*, zwanym światem Minkowskiego, idealizacje temporalne są w zasadzie nieobserwowalne. Pociąga to istotną, empiryczną nieweryfikowalność zdań nietautologicznych, odnoszących się do takich nierozciągłych, wyidealizowanych obiektów. Nie tylko ze względu na trudność ze strony weryfikacyjnej teorii znaczenia Mehlberg wysuwa alternatywne, finitystyczne ujęcie problemu pomiaru wielkości ciągłych, w tym także czasu.

Autor opowiada się za empirystyczną i antynominalistyczną wersją epistemologicznego i ontologicznego realizmu. Utrzymuje więc, że w oparciu o teorię nauk przyrodniczych dysponujemy wiedzą naukową jako społecznie relewantną informacją o obiektach będących przedmiotem tych teorii. Jest to wiedza oparta na publicznie weryfikowalnych świadectwach o niezależnych od obserwatora przedmiotach. Obiekty składające się na fizyczną rzeczywistość są uporządkowane poziomowo i nie stanowią jednorodnych indywiduów jednakowych na wszystkich poziomach. Należy je pojmować zgodnie z odnośnymi teoriami przyrodniczymi. Tego rodzaju epistemologiczne oraz ontologiczne implikacje posiada też kwestia natury pomiaru czasu kwantowego, różne jego ujęcia.

Zwyczaj się utrzymywać, że epistemologiczna i ontologiczna relewantność teorii jest rozpatrywana jako interpretacyjny problem w obrębie filozofii, np. fizyki (kwantowej). Filozoficzna interpretacja danej teorii obejmuje jej poznawcze podstawy oraz zbiór obiektów rozpatrywanych w tej teorii. Zatem ontologiczna i epistemologiczna relewantność teorii jest determinowana w ramach zabiegów interpretacyjnych. Odnosząc się do antyrealistycznych twierdzeń formułowanych na gruncie interpretacji kopenhaskiej, Mehlberg nie rozpatruje całokształtu opozycji między realizmem a idealizmem. Analizując krytycznie argumenty, odwołujące się do wyników mechaniki kwantowej a przytaczane na rzecz interpretacji kopenhaskiej, Mehlberg wykazuje, iż nie osłabiają one epistemologicznego i ontologicznego realizmu w podanej wyżej wersji.

Mehlberg nie rozpatruje filozoficznych problemów teorii kwantów w sposób autonomiczny, lecz w aspekcie ich relewantności dla zagadnienia czasu i przyczynowości. W tej perspektywie należy też postrzegać dyskusję alternatywnych aksjomatyk (systemów aksjomatycznych) czasoprzestrzeni

oraz relewantności twierdzenia TCP dla zagadnienia symetrii czasu. Zwraca się też uwagę na integralny raczej niż fragmentaryczny obraz rzeczywistości fizycznej skonstruowany w oparciu o STW (w szczególności to, że wszystkie wielkości niezmiennicze względem grupy Lorentza, jak masa spoczynkowa, ładunek elektryczny etc. są niezależnymi od obserwatora, wewnętrznymi cechami rzeczywistości fizycznej). Zawężeniu ulega też kwestionowanie ścisłego determinizmu na poziomie kwantowym. Nie obejmuje ono tych procesów fizycznych, w których jest zachowana możliwość przewidywania, np. w nierelatywistycznej mechanice kwantowej.

W dyskusji kauzalnej natury czasu wykorzystuje się implikacje fizyki kwantowej dla samej przyczynowości. Wykorzystuje się więc modyfikację przyczynowości deterministycznej postulowanej przez fizykę kwantową. Teorię czasu uniwersalnego sformułowano zgodnie ze zmodyfikowaną, indeterministyczną zasadą przyczynowości.

Ontologiczny aspekt czasu jest rekonstruowany za pomocą sformułowanej pierwotnie przez Bertranda Russella logicznej teorii typów. Była kolejno doskonalona m. in. przez Ramseya, Chwistka, Gödla, Tarskiego, Quine'a. W korespondencyjnym ujęciu tej teorii utrzymuje się, że implikującym stratyfikację wyrażeniom języka L odpowiadają różnego typu obiekty. Inaczej mówiąc, stratyfikacja denotujących wyrażań języka L implikuje hierarchię obiektów będących ich referentami.

Przedstawiony w Gödla-Tarskiego teorii typów ontologiczny status czasu pozwala na przyporządkowanie czasowi określonego poziomu w tej hierarchii zbiorów. Do tego rodzaju przyporządkowania dokonywanego w naukach przyrodniczych nie odnosi się znana skądinąd relatywność ontologiczna (Quine). Status indywiduów przypisuje się wyłącznie wszystkim obserwowalnym i skończonym obszarom czasoprzestrzennym świata Minkowskiego.

Pośród różnych racji na rzecz czasoprzestrzennego charakteru uniwersum dyskursu języka nauk empirycznych Mehlberg podnosi szczególnie istotną okoliczność. Ostatecznie całe empiryczne świadectwo relewantne względem teorii naukowej, niezależnie od stopnia jej zaawansowania, musi być wyrażone w języku, którego uniwersum posiada swój odpowiednik w innych, aktualnie dostępnych teoriach naukowych. Dla przykładu, uniwersum dyskursu OTW posiada taki charakter, ponieważ cząstki materialne są traktowane jako osobliwości linii geodezyjnych w czasoprzestrzeni nieeuklidesowej.

Kolejne zagadnienie filozofii czasu dotyczy jego realności. Jest ona determinowana przez kilka stwierdzeń. Jej logiczna werbalizacja jest dokonywana w języku pierwszego rzędu rachunku predykatów. „Istnieje obiekt posiadający własność P” to tyle co „nie zachodzi przypadek, by każdy obiekt był pozbawiony własności P”. By obiekt był realny musi zarazem istnieć i być w zasadzie obserwowalny. Zasadnicza obserwowalność obiektu X jest deter-

minowana w relacji do praw przyrody. W razie zaobserwowania X żadne z tych praw nie zostałoby pogwałcone. Obserwowanie X -a to zarówno obserwowanie bez przyrządu, jak i dokonywanie pomiaru, a także pozyskiwanie rzetelnej obserwacji poszerzającej percepcję zmysłową. Przedziały czasu istnieją realnie w tym znaczeniu. Są efektywnie mierzalne, a każdy z nich posiada przynajmniej jedną cechę, którą jest specyficzny przedział. Tej własności nie jest pozbawiony żaden z nich.

Tego rodzaju ujęcie klasycznego pojęcia fizycznej rzeczywistości było kwestionowane w różnego typu sformułowaniach. Na poziomie kwantowym stwierdza się tylko w wyjątkowych przypadkach posiadanie danej cechy przez układ. Typowe są natomiast sytuacje, kiedy mamy jedynie prawdopodobieństwo manifestowania przez układ danej cechy (Dirac). Przeciwwstawia się posiadające cechy układy klasyczne niejawnym własnościom układów kwantowych (H. Margenau). Znać jest też przeciwstawienie nie dających się obiektyfikować własności kwantowych obiektyfikowalnym cechom mikroukładów (Pauli-Weizsäcker). Najbardziej rozpowszechnione jest stanowisko Bohra, reprezentatywne dla szkoły kopenhaskiej. Eliminowanie klasycznego traktowania własności fizycznych mikroukładów przyjmuje postać ontologiczną i epistemologiczną. Ontologiczna wersja interpretacji kopenhaskiej jest parafrazowana w formie zasady nonrealności nie obserwowanych mikro zdarzeń. Przez to ostatnie rozumie się posiadanie przez mikroukład pewnej cechy fizycznej. Powiemy, że tego rodzaju zdarzenie nie jest obserwowane, jeśli jego wystąpienie nie jest wynikiem pomiaru lub zaobserwowania. Ontologiczna zasada nonrealności nie obserwowanych mikro zdarzeń głosi, że określonego typu zdarzenia nie występują. Według jej epistemologicznego odpowiednika zaś żadne zdanie, przypisujące mikroukładowi określone cechy nie jest prawdziwe, o ile nie dokona się faktycznie jego weryfikacji. To typowo pozytywistyczne sformułowanie rozpatrywanej zasady suponowała interpretacja kopenhaska. Według ultrapozytywistycznej epistemologii wartość logiczną zdania warunkuje nie tyle weryfikowalność, co faktyczna weryfikacja zdania.

Zasada nonrealności stanowi integralny składnik interpretacji kopenhaskiej, co nie budzi zastrzeżeń, zwłaszcza uwzględniając zasadę nieoznaczoności. Analiza nierelatywistycznej mechaniki kwantowej nie oferuje świadectw na rzecz fizycznej nierealności. Epistemologiczne i ontologiczne ograniczenia zasięgu fizycznej rzeczywistości, których nie da się przekroczyć w nierelatywistycznej mechanice kwantowej, interpretowanej standardowo (czyli zgodnie z interpretacją kopenhaską), są do zredukowania pod warunkiem zmodyfikowania tej interpretacji.

Szersze od powyższego, znanego z nierelatywistycznej mechaniki kwantowej, pojęcie fizycznej rzeczywistości jest dostępne w relatywistycznych, kwan-

towych teoriach pola, np. w elektrodynamice kwantowej. Wprawdzie i na tym gruncie są dziedziczone trudności, a to ze względu na teorię pomiaru kwantowego. Niemniej ze względu na specyficzne cechy tej teorii nie są implikowane ograniczenia, zawężające fizyczną realność świata opisanego w tej teorii.

W dyskusji filozoficznych aspektów statusu fizycznej realności na poziomie mikroświata (poziom subatomowy) Mehlberg uważa się za kontynuatora idei Poincarego (poziom molekuł) oraz Bridgmana (poziom atomów). Podobnie jak ci autorzy, Mehlberg utrzymuje, że rzeczą niemożliwą byłoby zliczanie nie istniejących, nierealnych przedmiotów. Tymczasem na wymienionych poziomach oblicza się wartości określonych wielkości tych obiektów (pęd, ładunek, spin, energię etc.). Rejestruje się fakty i prawa odniesione do cząstek elementarnych, co stanowi przyczynek do poszerzania na różne sposoby niezależnej od obserwatora rzeczywistości fizycznej, obok podstawowej roli policzalności wymienionych obiektów w sytuacjach typowych dla poziomu kwantowego. Ponadto, obiektów nie dałoby się ani kreować, ani destruować (w oparciu o odpowiednie operatory), gdyby w ogóle cząstki elementarne nie były obiektami istniejącymi. Rzecz ma się podobnie z klasyfikacjami takich cząstek. Dokonujące się odkrycia dalszych cząstek suponują ich fizyczną realność. Restrykcje nałożone na pojęcie fizycznej realności przez interpretację mało jeszcze ówczesznie zaawansowanej teorii mikroświata nie wydają się adekwatne w stosunku do powstających już po ukonstytuowaniu się tej interpretacji kolejnych teorii kwantowych.

Przedstawione uwagi implikowane przez zagadnienie realności czasu pozostają w kontekście niezależnie od filozofii czasu toczącej się dyskusji na temat poznawczego statusu teorii naukowych (sc. fizykalnych). Uwzględniane w tej kontrowersji opozycje zachodzą między instrumentalizmem, deskryptywizmem i realizmem. Poprzez *The Problem of Physical Reality...* Mehlberg reprezentuje, obok m. in. Poppera, H. Margenaua, C. Ludwiga, M. Bungego, realizm analizowany na kanwie teorii kwantowych. Na przykładzie tych teorii Mehlberg analizuje zagadnienie niezależnej od obserwatora realności fizycznej. Realistycznie zinterpretowane aksjomatyki tych teorii rozumie się w ten sposób, że znaczenie podstawowych symboli rachunku nie jest specyfikowane wyłącznie w kategoriach pragmatyki (obserwacja, pomiar), ale i semantyki.

Do istotnych aspektów analizy problemu czasu należy kwestia w odnośnych dociekaniach rozmaicie nazywana. Jej aktualność datuje się właściwie od starożytności jońskiej (Heraklit) po współczesność (OTW, fizyka cząstek elementarnych). Stąd i literatura przedmiotu jest bogata, różne są też same sformułowania problemu. Mówi się więc o anizotropii, asymetrii, strzałce czasu (np. Eddington), kierunku upływu czasu (np. Reichenbach), a zarazem o izotropii, symetrii, parzystości czasu. W dyskusji wykorzystuje

się materiał faktyczny (najczęściej mamy do czynienia z fenomenologiczną i statystyczną termodynamiką, fragmentami kosmologii -T. Gold) także spoza fizyki (np. biogeneza, darwinowska teoria ewolucji), jak również zagadnienia typowo światopoglądowe (np. niektóre tezy religii kreacjonistycznych).

Ten typ problematyki roztrząsa Mehlberg w kilku rozdziałach obydwu tomów *Time, Causality...* Odnotowuje ciągle prowadzone badania oraz publikacje będące ich wynikiem. Trudno więc o bardziej definitywne rozstrzygnięcia. Kontrowersyjną w kauzalnej teorii czasu Mehlberga jest kwalifikacja izotropowości czasu fizycznego. Opozycyjna cecha anizotropowości wspiera się na nieodwracalnych procesach fizycznych. Odnotowując szereg dorzecznych wyników fizyki (m. in. zasadę zachowania energii w sformułowaniu Clausiusa, kosmologiczną koncepcję Wielkiego Wybuchu, kosmologiczny model Gödla, rozpad mezonów K_0), Mehlberg akcentuje w kontrowersji, jaką one wywołały, doniosłość nie tyle poszczególnych faktów, ile uniwersalnych praw fizyki. Odwołując się do terminologii jednego z teoretyków humanistyki, H. Rickerta, symetria czasu jest kwestią przede wszystkim nomologiczną, a więc zrelatywizowaną do praw przyrody, a nie do poszczególnych faktów, a więc idiograficzną. To przeciwstawienie przyjęło się szerzej (A. Grünbaum). Za mocniejszą wersję anizotropowości czasu uważa się jej postać nomologiczną. Czasem jest podtrzymywane przekonanie (R. P. Feynman) o nomologicznej irrelewantności kierunku czasu. Przywołuje się wyniki badań C. Carathéodory'ego i A. Landégo (a nie tylko tego pierwszego, jak zaznacza Mehlberg), które wskazują, że na gruncie fizyki statystycznej termodynamika fenomenologiczna nie posiada już odniesienia do procesów nieodwracalnych i anizotropowych.

Negowanie przez Mehlberga anizotropii czasu stanowiło przyczynę do dyskusji, w którą angażowali się też Reichenbach, Carnap, Popper, Grünbaum. Rzeczowe racje w tej dyskusji, której przedmiot określano też mianem „relacji wcześniej (później) niż”, czerpano z przytoczonych już działów wiedzy. Mehlberg odwoływał się też do wyników fizyki kwantowej. Jego stanowisko z końca lat 60. XX w. (*Philosophical aspects...* ') stało się przedmiotem krytyki ze strony J. Earmana. Tego stanowiska nie podziela też Grünbaum, będący kontynuatorem filozofii Reichenbacha.

Opowiedzenie się za tezę, iż czas uniwersalny nie posiada wyróżnionego kierunku, nie wyklucza faktycznie zachodzących procesów uchylających symetrię czasu. Byłyby to jednak przypadki lokalne. Analizy jak i preferowane rozwiązania tych kwestii zarówno w nauce jak i w filozofii nauki nie posiadają charakteru definitywnego, są próbne, a więc podatne na dalsze dyskusje.

W dyskusjach nad czasem dużo miejsca w literaturze przedmiotu zajmuje analiza zagadnienia inwariantności praw przyrody względem inwersji cza-

su. Zastąpienie parametru t przez $-t$ pozostaje bez istotnego wpływu na same prawa, na wyrażające je równania różniczkowe. Od strony intuicyjnej określenie zdaje sprawę z braku wewnętrznej różnicy nomologicznej między przeszłością i przyszłością. Teorie, w których różniczka czasu (dt) występuje w potęgze parzystej, są względem t inwariantne. Posiadające tę własność teorie fizyczne nie wskazują na temporalną anizotropię. W sposób ogólny wskazanymi przykładami teorii t -inwariantnych są dla Mehlberga (*Time, Causality...*) mechanika Newtona, elektromagnetyzm, teoria względności oraz fizyka kwantowa. Tymczasem t -inwariantność mechaniki kwantowej, zwłaszcza w odniesieniu do kwestii pomiaru, jest sporna (m. in. S. Watanabe, E.J. Belinfante). Na podstawie wyników eksperymentów utrzymuje się, że nie wszystkie zjawiska elementarne są t -inwariantne. Niemniej jednak mocno jest ugruntowana tradycja, wedle której współrzędna t powinna być symetryczna, zaś odnośne teorie powinny być t -inwariantne.

Wzgląd na ład terminologiczny wymaga, by inwariantność odnosić do praw, teorii, zaś (nie-) odwracalność do procesów przedstawianych np. w termodynamice.

W zabiegu przewidywania posiłkujemy się teorią, równaniami, które ją konstytuują, oraz układem warunków (początkowych, brzegowych), które przedstawiają stan danego układu i są zmienne.

Różnica opinii między Mehlbergiem i Grünbaumem dotyczy anizotropii porządku czasowego. Mehlberg akcentuje t -inwariantność teorii naukowych i żadne odwoływanie się do warunków początkowych, do lokalnej anizotropii, nie kwestionuje właściwej podstawowym teoriom i prawom przyrody izotropowości. Czas nie posiada wyróżnionej strzałki. W odniesieniu do tej samej zawartości fizyki Grünbaum zajmuje stanowisko przeciwne. Utrzymuje, iż usprawiedliwienie ekstrapolowania symetrycznych względem czasu praw nie różni się istotnie od usprawiedliwienia faktycznego ekstrapolowania warunków, dotyczących obserwowanej nieodwracalności. Istotne dla anizotropii czasu nie jest to, czy nieistnienie temporalnych procesów jest ideograficzne czy nomologiczne, ale to, czy odnośne inwersje faktycznie mają miejsce. Utrzymuje też, że nie zachodzenie pewnych procesów inwersji, o czym zdają sprawę warunki początkowe czy brzegowe, świadczy wiarygodnie o anizotropii czasu.

Na rzecz stanowiska Grünbauma przemawia ta okoliczność, iż począwszy od lat 60. XX w. w literaturze przedmiotu mniejszą wagę przywiązuje się do samej idei czasowej symetrii, więcej zaś do modelu standardowego, do idei Wielkiego Wybuchu. Jako swoisty „warunek początkowy” usprawiedliwia mające w świecie miejsce procesy nieodwracalne.

Ogólnie biorąc, jakkolwiek t -inwariantność podstawowych teorii i praw nie stanowi poparcia dla tezy, iż porządek czasowy jest anizotropowy, to tezy

takiej również nie wyklucza. Owszem, przywoływane przy tej okazji drugie prawo termodynamiki nie jest dostatecznie mocne, by usprawiedliwić samą nazwę „kierunek czasu”. Stosowniejszą na oznaczenie anizotropii byłaby nazwa bardziej neutralna. Jest też faktem, że nie zaobserwowano makroskopowego zdarzenia niezgodnego z tym prawem.

Niezależnie rozpatrywana t-inwariantność teorii usprawiedliwia stanowisko Mehlberga. Temporalna anizotropia stanowi jedynie pewną swoistość procesów występujących lokalnie, również w sensie temporalnym. Teza przeciwna też nie będzie wykluczona. T-inwariantność stanowi jedynie własność pewnych teorii. Jako cecha obiektów skonstruowanych będzie pewnego rodzaju idealizacją, wtedy zaś pomija się pewne aspekty rzeczywistości.

4. 2. 4. Nauka a filozofia. Mehlberga interesuje związek między tymi dziedzinami. Związek ten rozpatruje z punktu widzenia dokonującego się absorbowania filozofii przez naukę. Analiza tego zagadnienia stwarza potrzebę przyjęcia roboczych określeń członów rozpatrywanych relacji.

Przez filozofię, rozumiemy całokształt wewnętrznie filozoficznych problemów. Ich filozoficzna natura bierze się z ogólnej perspektywy świata, poznania i działania. Przez filozofię rozumiemy filozofię w tradycyjnym, zewnętrznym sensie. Jest relatywizowana do określonego okresu dziejów. Identyfikujemy ją z próbnym roztrząsaniem problemu, o ile w danym okresie nie był naukowo rozwiązany, niemniej był podejmowany w profesjonalnej praktyce filozoficznej. To odróżnienie wykorzystuje się w celu interesującego nas problemu naukowych potencjalności filozofii.

Również pojęcie nauki jest tak ujmowane, by pomogło ono w klarowaniu naukowych perspektyw filozofii. Z tego punktu widzenia rozpatrywany status naukowości jest przypisywany społecznie relewantnej i metodologicznie wiarygodnej informacji. Odnosi się nie tylko do nauk przyrodniczych, ale też do nauk logiko-matematycznych oraz społecznych. Inaczej mówiąc, status naukowości odnosi się do nauk nomologicznych, idiograficznych (odnoszących się do szczegółowych faktów) oraz do mieszanych, w których odwołujemy się do uniwersalnych praw a także do wiarygodnie ustalonych faktów jednostkowych, np. geologia.

W ustalaniu związków między filozofią a nauką status tej ostatniej, odpowiednio liberalnie pojętej, odnosiłby się do każdego układu społecznie relewantnej i metodologicznie wiarygodnej informacji bez względu na to, czy ta informacja dotyczy faktów, praw czy jednego i drugiego, a także bez względu na to, czy przedmiot jest przyrodniczy, społeczny, czy humanistyczny, jak też bez względu na to, czy metody określania wiarygodności tej informacji są jedynie inferencyjne, a więc logiko-matematyczne, czy też obserwacyjne, a więc angażujące procedury empiryczne. Inaczej powiemy, że status naukowości informacji zależy od tego, czy była ona zbiorem odpowiedzi na społe-

cznie interesujące pytania. Każda z odpowiedzi powinna legitymować się metodą ustalania wartości logicznej, a zatem jej wiarygodności. Tego rodzaju liberalne kryterium naukowości jest w tym kontekście usprawiedliwione możliwością objaśnienia naukowej perspektywy filozofii. To kryterium statusu naukowości odpowiadające aktualnemu stanowi dyskusji daje się, w razie potrzeby, poszerzyć.

Odwołajmy się do kilku historycznych przykładów związków filozofii z nauką, klarowanych przez poszerzający się zasięg nauki. Zne są problemy podejmowane pierwotnie w zasadzie przez filozofię, później zaś były również dociekane w dyscyplinach naukowych. I tak zagadnienie nieskończoności było rozpatrywane w okresie od starożytności (Zenon, Arystoteles) po czasy nowożytne (Spinoza, Leibniz, Kant), przede wszystkim w filozofii. Później było też dociekane w ramach pewnych dziedzin matematyki (rachunek nieskończonościowy, a zwłaszcza teoria mnogości). Przykład ten nie jest przytaczany dla zilustrowania tezy, jakoby problemy natury filozoficznej traciły swój charakter, gdy są rozpatrywane przez naukę, w tym przypadku przez matematykę. Podkreśla się natomiast relewantność nauki dla problemów filozoficznych, co nie zostałoby ujawnione przy wąskim rozumieniu nauki, tzn. takim, przy którym „nauka” oznacza jedynie nauki przyrodnicze.

Są też przykłady z innych dziedzin nauki. Ilustrują relewantność filozoficzną teorii naukowych, stanowią też rację za odpowiednio szerokim zasięgiem nauki w rozpatrywaniu jej relacji do filozofii. I tak, cechy fizycznej przestrzeni i czasu występujące w kantowskich antynomiach uległy przesunięciu z obrębu filozofii na grunt fizyki, astronomii, kosmologii. Wynikiem takiego przesunięcia okazało się ich zdezaktualizowanie.

Innym przykładem przesunięcia, tym razem z obrębu filozofii w stronę logiki, metamatematyki i badań podstawowych, jest znana kontrowersja Kanta i Leibniza nad naturą wiedzy matematycznej. Przedmiotem dyskusji jest w szczególności kwestia, czy w konstruowaniu wiedzy matematycznej jest angażowana wyłącznie wiedza matematyczna w rozumieniu Kanta, Poincarégo, Brouwera. W wyniku tego transferu dokonało się przesunięcie w stronę stanowiska Leibniza, faworyzującego czysto logiczną naturę wiedzy matematycznej. W neointuicjonizmie zaznaczyła się tendencja pro-Leibnizowska, eksponująca w wiedzy matematycznej bądź pewien rodzaj intuicyjnej świadomości szeregu liczb naturalnych, bądź też pozallogiczną konstruowalność obiektów matematyki.

Niezależnie jak ocenia się neointuicjonistyczne stanowisko w obrębie współczesnych badań podstawowych, jest rzeczą niewątpliwą, iż odnośne dociekania są prowadzone na gruncie nauki, a więc poza obrębem filozofii. Najlepiej ilustruje to fakt, że wiele dokonań z obrębu intuicjonistycznej matematyki oraz wyników przekładalnych na matematykę klasyczną pocho-

dzi od autorów, którzy nie uważają siebie za przedstawicieli intuicjonizmu (Gödel, Jaśkowski, Kołmogorow, Mostowski). Ten typ współpracy między konkurencyjnymi stanowiskami w badaniach podstawowych nie posiada swojego odpowiednika w konkurencyjnych szkołach filozoficznych. Ta cecha kooperacji stanowi rację traktowania dociekań neointuicjonistycznych i ich związków z matematyką klasyczną jako ilustracji transferu wewnątrz filozoficznego problemu dotyczącego natury wiedzy matematycznej i jej zależności od logiki z obrębu filozofii₂ do określonej nauki, mianowicie do logiki dopełnianej przez metamatematykę i badania podstawowe.

W rozpatrywaniu związków między nauką i filozofią odwołujemy się do odróżnienia nauki od metanauki, które traktujemy jako równoprawne dziedziny poznania. Wiele intrygujących problemów filozoficznych staje się podatnych na dyskurs naukowy jedynie na gruncie odpowiedniej metanauki. Przykłady są przytaczane z różnych działów filozofii. Dotyczy to m. in. kontrowersji między Leibniza i Kanta filozofią matematyki w sprawie zależności matematyki od logiki. Podobnie filozoficzny problem związku ciała i ducha redukuje się do metanaukowej kwestii związku między psychologią i fizjologią. Inny, filozoficzny problem mechanicyzmu i witalizmu dotyczy eksploracji redukowalności bądź emergencji nauk fizyko-chemicznych i biologicznych.

W tych wewnątrz filozoficznych zagadnieniach kwestie metanaukowe są angażowane na dwa sposoby. 1° Kwestie filozoficzne są zależne logicznie od swoich naukowych odpowiedników. 2° Historyczne modyfikacje zagadnienia filozoficznego zależą w znacznym stopniu od związków z wynikami nauki. Przedstawione schematycznie przykłady nasuwają dwa wnioski. 1. Porównawcze, metanaukowe badania stwarzają nadzieję na podanie naukowego rozwiązania problemów wewnątrz filozoficznych, co z kolei pozwala na ich transfer w obręb dyscypliny naukowej, która dany problem pozwoliła rozwiązać. 2. Powyższy typ związku między filozofią i nauką jest wzorcowy w dziejach tego typu relacji, mający miejsce w kulturze Zachodu.

Te dwie konkluzje dają początek dwom nowym zagadnieniom, które rozpatrzmy niżej. Pierwsze (1) dotyczy problemu, czy kwestie wewnątrz filozoficzne tracą ten swój charakter, gdy rozwiązanie zaproponowano na płaszczyźnie nauki. Drugie (2) dotyczy pytania, czy ciągły wzrost nauki, odbywający się za cenę filozofii₂ usprawiedliwia wniosek, jakoby cała ta dziedzina (filozofia₂) została przez naukę zaabsorbowana.

W analizie tych kwestii Mehlberg utrzymuje, że w prezentowanej koncepcji nauki maksymalizowanie jej zasięgu pozwala zrozumieć jej historyczną tendencję do absorbowania przez naukę poszczególnych dziedzin filozofii (znane przykłady logiki, psychologii). Stąd historyczny związek jest czasem w ten sposób przedstawiany, iż ustawiczny wzrost nauki dokonuje

się kosztem filozofii. Ten stan rzeczy nie usprawiedliwia tezy, jakoby filozofia została zaabsorbowana przez naukę, oraz, że zagadnienia filozoficzne tracą swój status, gdy zostaną rozwiązane metodami naukowymi.

W dyskusji tych kwestii należy poczynić dopowiedzenia, dotyczące odróżnienia filozofii₁ od filozofii₂. Pierwsza obejmuje wewnętrznie filozoficzne zagadnienia dotyczące świata, poznania i działania człowieka. Natomiast zbiór problemów, które nie zyskały naukowego rozwiązania i są przez filozofów rozpatrywane, konstytuują filozofię₂, są zewnętrznie lub tradycyjnie filozoficznie.

Kiedy filozofię₁ identyfikujemy ze zbiorem problemów wewnętrznie filozoficznych, mamy dwie grupy zagadnień. W pierwszej (a) znajdują się takie, które zostały efektywnie rozpatrzone przez metody naukowe, nie należą więc do filozofii₂. W drugiej (b) znajdują się takie, które nie zostały jeszcze rozwiązane na drodze naukowej, pozostają więc tradycyjnie lub zewnętrznie filozoficzne i należą do filozofii₂. Mimo więc funkcjonalnej zależności między filozofią₂ a nauką w tym sensie, że postęp nauki dokonuje się kosztem tej dziedziny, nie zaabsorbuje jej ona w całości ze względu na potencjalnie nieskończony zbiór jej problemów.

Powiedzieliśmy, że wewnętrznie filozoficzne problemy pozostają takimi, mimo, że zostają efektywnie rozwiązane środkami nauki, w wyniku czego zostają przesunięte do odpowiedniej dyscypliny nauki. Tak jest np. z pojęciem prawdy zdefiniowanym na gruncie logiki (semantyczna definicja prawdy), a także z pojęciem nieskończoności efektywnie rozpatrywanym w teorii mnogości. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z problemami nadal filozoficznie interesującymi. Inaczej, transfer problemów filozoficznych do odnośnych dyscyplin, w których są rozwiązywane, należy traktować w socjologicznych kategoriach podziału badań między różne grupy specjalistów a nie w kategoriach zmiany natury samego problemu z filozoficznego na naukowy. Taka socjologiczna interpretacja transferu problemów jest kwestionowana ze stanowiska głoszącego, iż transfer naukowo rozwiązanego problemu z filozofii do określonej dyscypliny naukowej pociąga nie tylko podział pracy badawczej, ale i nowe zakwalifikowanie do odnośnej nauki na tej podstawie, że sam fakt naukowego rozwiązania problemu decyduje o tym, że nie jest to już problem filozoficzny. Jeśliby się zgodzić, że rozwiązywanie filozoficznego problemu środkami i wynikami nauki prowadzi do jego inkorporacji do tejże dyscypliny naukowej, to taka dyscyplina - i na to trzeba się zgodzić - zyskuje filozoficzne implikacje. Teorie posiadające takie implikacje stanowią istotny wkład do rozwiązania problemów wewnętrznie filozoficznych. Koncepcja filozoficznych implikacji nie różni się w zasadzie od tezy, iż filozoficzny problem rozwiązany przez teorię nadal pozostaje filozoficzny. Dotyczy to filozofii₁, a nie filozofii₂ określanej w re-

lacji do danego okresu dziejów łącznie z charakterystyczną dla tego okresu wiedzą naukową.

Jeśli zgodzić się z wysuniętą sugestią interpretacji nauki i filozofii, według której nauka maksymalizuje swój zasięg, a filozofia jest typu filozofii₁, oraz filozofii₂, to zarówno logiczne jak i historyczne badania ich związków wykazują zależność filozofii₂ od postępu nauki. Natomiast zasięg i zawartość filozofii₁, ukonstytuowanych z problemów wewnątrznie filozoficznych, których rozwiązanie nie zależy od wyników nauki, nie są definicyjnie zależne od zmian wiedzy naukowej.

Przy podanych sposobach rozumienia „nauki”, „filozofii_{1,2}” dokonuje się stopniowe absorbowanie filozofii₂ przez naukę bez definitywnego jej włączania do nauki. Jeśli powiemy, że filozofia, staje się stopniowo naukowa, to w tym znaczeniu, że wiele wewnątrznie filozoficznych problemów rozwiązuje się w oparciu o wyniki nauki, mimo, że zasób problemów wewnątrznie filozoficznych nie zależy od awansowania nauki.

W dyskusji zasadności naukowych potencjalności filozofii odwołujemy się do funkcjonujących znaczeń „nauki”, „filozofii”, jednak konkluzje tej dyskusji nie zależą jedynie od selekcji funkcjonujących znaczeń tych terminów. Odpowiedź powinna łączyć formalne cechy klarowności z odpowiednią filozoficznie zasadnością i doniosłością.

Tego rodzaju racje przemawiają za maksymalizacją zasięgu nauki traktowanej jako system informacji społecznie relewantnej i metodologicznie wiarygodnej. Nie jest wtedy eksponowany jej przedmiot. Dotyczy sfery zarówno przyrodniczej, jak i humanistycznej i społecznej. Obejmuje badania zarówno przedmiotowe jak i metapredmiotowe. Metanauki są przy tym różnego rzędu. Metanauką pierwszego rzędu jest naukoznawstwo (*science of science*). Odpowiedniość między naukami przedmiotowymi i skorelowanymi metanaukami odpowiedniego rzędu jest wymagana z racji potrzeby stosownej oceny naukowych potencjalności filozofii. Naukowy status relewantnej i wiarygodnej informacji powinien też być dla powyższych racji niezależny od procedur uzasadniania tej wiarygodności. Są więc uprawnione operacje zarówno jedynie logiko-matematyczne jak i takie, w których są angażowane środki empiryczne. Naukowy status rozpatrywanej informacji nie jest też zależny od tego, czy jest ona natury nomologicznej (*law-like*), idiograficznej (*fact-like*), czy mieszanej. Inaczej, obejmuje te dziedziny niezależnie od tego, czy są usystematyzowane aksjomatycznie, czy też są formułowane na inny sposób. Te uwagi wskazują na możliwie maksymalny zasięg faktycznego rozumienia nauki, pozwalającego na w miarę neutralne przedstawienie związków między nauką i filozofią.

To szerokie rozumienie nauki, łącznie z wyróżnieniem filozofii, oraz filozofii₂ wspiera tezę, iż wraz z postęphem nauki zmniejsza się zasięg filozo-

fii₂. Nie znaczy to, by filozofia₂ była absorbowana przez naukę, ani też, by filozofia₁, obejmująca bardziej ogólne zagadnienia niż te z filozofii₂, mogła stać się naukowa w zasadzie, czyli przy założeniu, że wszystkie wewnętrznie filozoficzne zagadnienia zostaną rozwiązane przez stosowne metody naukowe. Twierdzenia tego rodzaju są zasadne jedynie przy uwzględnieniu dodatkowej przesłanki, której treść w *The Reach of Science* była określona w postaci tezy o uniwersalności metody naukowej. Na jej podstawie daje się rozwiązać w zasadzie każdy podatny na rozwiązanie problem. Jest rodzajem operatora zmieniającego zagadnienia naukowe na dostatecznie usprawiedliwioną ze względu na dane odpowiedź naukową. Uniwersalność metody naukowej, czy to w postaci założonej, czy niezależnie wykazanej, nie implikuje wszakże absorpcji filozofii_{1,2} przez naukę.

Obszernie analizowana w *The Reach of Science* uniwersalność nauki okazuje się pomocna w wyjaśnieniu związku nauki z filozofią. Wysunięte przeciw niej obiekcje okazują się wadliwe. Widać to zwłaszcza na kilku przykładach (O *paralelizmie psychofizycznym*).

(1) Sceptyczny stosunek do możliwości stopniowego rozwiązywania na podstawie metody naukowej problemów filozoficznych odwołuje się do faktu, iż każdorazowe rozwiązanie naukowe problemu filozoficznego generuje nowy, bardziej złożony problem filozoficzny. Dla przykładu, wiadomo już, że problem natury, zasięgu i genezy wiedzy matematycznej, dyskutowany w kręgu rzeczników Leibniza i Kanta pozyskał zadowalające rozwiązanie dzięki wynikom logiki symbolicznej, metamatematyki i badań podstawowych. Ujawnił się jednak nowy problem filozoficzny osnuty wokół natury wiedzy oferowanej przez logikę. Jest to bardziej skomplikowany problem, wokół którego koncentruje się kontrowersja między logicyzmem, formalizmem, intuicjonizmem, łącznie z późniejszymi przyczynkami pochodzącymi od Wittgensteina, Bourbakistów, a także „konstruktivistycznej” próby znalezienia kompromisu między tymi trzema stanowiskami. To, że filozofia logiki generuje bardziej złożone zagadnienia w porównaniu z filozofią matematyki, ilustruje znany rezultat Tarskiego-Herbranda. Każdy dowód matematyczny, szerzej, każdy wynik matematyki posiada swój odpowiednik w logice intuicjonistycznej lub klasycznej zależnie od tego, czy jego poprawność jest określona zgodnie ze standardami intuicjonistycznymi czy klasycznymi. Ten przypadek efektywnej aplikacji metody naukowej do problemu filozoficznego nie jest odosobniony. Wydaje się ogólną cechą naukowego postępu, iż rozwiązanie problemu w pewnej dziedzinie generuje szereg nowych problemów. Tak było m. in. z powstaniem teorii względności, teorii kwantów etc.

Ogólnie powiemy, że fakt naukowego rozwiązania problemu filozoficznego generuje nowe, nie rozwiązane problemy, co nie wyklucza naukowego traktowania filozofii. W przeciwnym razie należałoby też kwestionować

naukowe ujęcie problemów nauki. Ogólnej natury jest też stwierdzenie, iż generowanie przez naukowe rozwiązanie nowych problemów, co stanowi wyzwanie dla metody naukowej, warunkuje ustawiczny awans nauki, stanowi więc o walorze, a nie o brakach postępowania badawczego.

(2) Niekonkluzywną wydaje się trudność, jakoby rozwiązywany naukowo, a więc w oparciu o metodę naukową, problem filozoficzny nie był na tej drodze do rozwiązania, ponieważ istotne problemy tego typu są zespołami nieskończenie wielu pytań, nie są więc podatne na rozwiązania w oparciu o skończone wyniki wiedzy naukowej. Ilustracją tej niekonkluzywności jest przywołanie klasycznego problemu filozoficznego, dotyczącego znaczenia prawdziwości. Jego przekład na język logiki przyjmuje postać pytanie o definicję pojęcia zdania prawdziwego w danym języku.

(3) Nie jest też słuszna trudność traktowania problemów filozoficznych w oparciu o metodę naukową. Filozofię przeciwstawia się nauce na podstawie zagadnień aksjologicznych, jakoby nieobecnych w nauce. Z tych względów należy wykluczyć, jak się utrzymuje, możliwość zintegrowania filozofii i nauki. Najpierw, wielu czołowych naukowców przywiązuje wagę do tzw. estetycznych walorów teorii i na ich podstawie dokonuje preferencji teorii. Ponadto, zagadnienia wartościowania odgrywają istotną rolę w uzasadnianiu preferowanej teorii spośród konkurentek, z których wszystkie są jednakowo zgodne z dotychczasową wiedzą, a także jednakowo dobrze odpowiadają odnośnym danym obserwacyjnym. Również konstruowanie faktów oraz praw zakłada faktyczne kwestie wartościowania. Dobór danych ma miejsce nie tylko w naukach przyrodniczych, ale i humanistycznych. Wartościujące aspekty posiadają też czynności doboru problemów badawczych oraz ich rozwiązań. Zatem same kryteria wartościujące nie wystarczą do adekwatnego odgraniczania nauki od filozofii, nie wykluczają też możliwości ewentualnego zintegrowania asymptotycznego tych dwóch dziedzin wiedzy.

(4) Inną trudność w naukowym rozwiązywaniu problemów filozoficznych określa odrębna rola, jaką w filozofii i nauce odgrywają tzw. założenia niesprawdzalne (*unverifiable*). Szczegółowa analiza procedur rozwiązywania problemów w nauce ukazuje, że problemy podatne na rozwiązania naukowe dopuszczają sprawdzalne odpowiedzi, czego nie da się powiedzieć o wielu podstawowych problemach filozofii^{1,2}. Definicję sprawdzalności (*verifiability*), łącznie z obszerną dyskusją tej definicji, podaje Mehlberg w *The Reach of Science*. Dla uchylenia trudności wytaczanej zwykle przeciw aplikowalności metody naukowej do rozwiązywania problemów filozoficznych w oparciu o tzw. zasadę sprawdzalności wystarcza jednak odwołanie się do następującej definicji. Zdanie S jest sprawdzalne zasadniczo, jeśli daje się w zasadzie stwierdzić jego wartość logiczną, czy to w oparciu o stosowne przekształcenia formalne odnośnych rezultatów obserwacji (sprawdzalność

empiryczna), czy też przez konstruowanie logiko-matematycznego dowodu zdania S bądź jego negacji (sprawdzalność logiko-matematyczna).

Powyższa obiekcja wydaje się niewątpliwie słuszna, wiele bowiem zdań filozofii_{1,2} nie legitymuje się sprawdzalnością ani empiryczną, ani logiko-matematyczną. Według podanego określenia zasady sprawdzalności, oparte-go o definicję prawdy i sprawdzalności, zdania niesprawdzalne nie posiadają określonej wartości logicznej, a pytania posiadające tego rodzaju odpowiedzi wyrażają problemy, które nie posiadają rozwiązania, czy to w ramach nauki czy poza nią, a to z tej racji, że takie problemy nie posiadają w ogóle żadnego rozwiązania. Zatem problemy filozoficzne, posiadające odpowiedź w postaci zdań niesprawdzalnych, nie są dociekane na podstawie procedur naukowych zarówno logicznych jak też empirycznych. Ponieważ wiedzę konstytuują jedynie zdania znane jako prawdziwe w oparciu o adekwatne świadectwa popierające, zaś wszystkie niesprawdzalne zdania filozofii_{1,2} nie posiadają wartości logicznej, zatem takie zdania nie są składnikami wiedzy i nie są wprost poznawczo doniosłe.

Mimo słuszności obiekcji (4) należy stwierdzić w obecnym kontekście istotną zgodność, dotyczącą roli niesprawdzalnych założeń w nauce i filozofii, co nie zawsze jest w pełni uświadamiane. Aksjomatyczne założenia podstawowych teorii naukowych (takich np. jak mechanika newtonowska, relatywistyczna, kwantowa, termodynamika fenomenologiczna, statystyczna, Maxwella teoria zjawisk elektromagnetycznych), okazują się niesprawdzalne w sensie logiko-matematycznym i empirycznym. Zgodnie z podaną zasadą sprawdzalności nie są one wprowadzanie pozbawione sensu, niemniej nie posiadają wartości logicznej, nie konstytuują zatem wiedzy. Większość takich niesprawdzalnych założeń podstawowych teorii fizycznych okazuje się wszakże niezbędna. Umożliwiają uorganizowanie potencjalnie nieskończonego zbioru empirycznie sprawdzalnych faktów i praw, stanowiących empirycznie sprawdzalne konsekwencje zbioru założeń niesprawdzalnych. Dotyczy to również mocy systematyzacyjnej (organizującej) niesprawdzalnych założeń filozofii₁. Fakt, iż takie założenia są nie tylko poznawczo sensowne ale i nieodzowne w nauce i filozofii₁ należy rozumieć w ten sposób, że korpus wiedzy, a więc zbiór naukowo rozwiązywanych problemów i w nauce i w filozofii₁ zostałyby istotnie zubożony, gdyby nie uwzględnić systematyzującej (organizującej) mocy odnośnych założeń niesprawdzalnych.

Zasadniczo podobne są zatem role odgrywane w nauce i filozofii przez niesprawdzalne założenia. Podobnie ma się rzecz z nierozwiązalnymi w tych dziedzinach kwestiami, na które odpowiedziami mogą być te założenia. Problemy w nauce jak i w filozofii₁ są zasadniczo rozwiązywalne na podstawie metody naukowej, o ile rozwiązania da się wyrazić w postaci zdań sprawdzalnych. Zatem obecność i doniosłość niesprawdzalnych założeń fi-

lozofii₁, nie odgranicza filozofii od nauki. W obydwu przypadkach pytanie wyraża rozwiązywalny problem, o ile daje się na nie odpowiedzieć za pomocą zdania sprawdzalnego. Zatem w obydwu tych przypadkach każdy rozwiązywalny problem jest podatny na analizę, w której czyni się użytek z metody naukowej.

Podsumowując powiemy, że filozofia₂ odnosi się z definicji do jakiegoś okresu dziejów i polega na dociekaniu problemów, które zasadniczo są wewnętrznie filozoficzne, nie zostały jednak jeszcze rozwiązane w oparciu o metody naukowe. Awans nauki dokonuje się jej kosztem. Mimo stałego przesuwania problemów z filozofii₂ w obręb nauki nie przestanie być ona zarazem aktualna, a to ze względu na potencjalną nieskończoność zbioru jej problemów. Sytuacja filozofii₁ jest na tyle inna, że składający się na nią zbiór wewnętrznych filozoficznie problemów nie jest zrelatywizowany do okresu dziejów, czy też do możliwości rozwiązania w ciągu tego okresu któregoś z nich na modłę naukową. Stąd jej zawartość nie zależy od awansu nauki, a postęp tej ostatniej nie dokonuje się jej kosztem. Nie jest oczywiście wykluczona ewentualność, iż filozofia, staje się stopniowo naukowa w tym sensie, że jest dostępne naukowo ważne rozwiązanie jakiegoś problemu z jej obrębu. Niektóre z wewnętrznie filozoficznych problemów filozofii₁, te mianowicie, na które odpowiedzią są zdania niesprawdzałne, nie posiadają w ogóle rozwiązania naukowego w podanym znaczeniu. Dotyczy to również problemów naukowych, które posiadają odpowiedź wyrażoną w postaci zdań niesprawdzałnych. Te problemy, podobnie jak analogiczne problemy filozoficzne, nie kwalifikują się do rozwiązania metodą naukową, czy jakąkolwiek inną. Z drugiej strony, kwestie filozoficzne, posiadające odpowiedź w postaci zdań sprawdzalnych, są podatne na rozwiązania naukowe. Podobnie ma się rzecz z kwestiami typowo naukowymi.

Uwzględniając te uwagi, które dotyczą problemów w nauce i filozofii powiemy ogólnie, że filozofia, staje się stopniowo naukowa w wyniku wzrastającej liczby naukowo rozwiązanych jej problemów. Tak więc filozofia, staje się naukowa asymptotycznie (*sub specie aeternitatis*). Jedynym wyjątkiem są wewnętrznie filozoficzne problemy, które, podobnie jak pewne zagadnienia naukowe, posiadają odpowiedź w postaci zdań niesprawdzałnych, nie posiadają więc w ogóle rozwiązania. Wszystkie inne problemy filozofii₁, o ile w ogóle dają się rozwiązać, są w zasadzie rozwiązywane w oparciu o metodę naukową.

Cecha asymptotyczności (*sub specie aeternitatis*) odnosi się do logicznego związku między filozofią, a nauką. Na tej podstawie nie da się oprzeć jakichkolwiek prognoz historycznych. Świadczy jedynie o wewnętrznym związku między nauką a filozofią.

Odnotujmy jeszcze pewne filozoficzne kwestie, które są już raczej naturaly maksymalistycznej, a do dyskusji których Mehlberg angażuje się w mniejszym lub większym stopniu.

Poz. O *paralelizmie psychofizycznym* dotyczy problemu psychofizycznego i zawiera różne sformułowania tezy paralelizmu psychofizycznego. Argumentuje, że teza ta, po odpowiednim sformułowaniu, jest podatna na świadectwa empiryczne, może więc zostać potwierdzona bądź obalona. Inaczej ma się rzecz z tezą o identyczności psychofizycznej, która, według Mehlberga, nie ma charakteru empirycznego. Jeśli argumentacja Mehlberga jest poprawna, może okazać się doniosła dla współczesnej dyskusji problemu psychofizycznego, w których teza o identyczności jest wysuwana jako możliwa do przyjęcia.

U Mehlberga, podobnie jak u Zawirskiego, zauważa się promaterialistyczne sympatie, choć bez wyraźnych deklaracji.

Obok Tarskiego, Leśniewskiego i Kotarbińskiej, Mehlberg sympatyzuje z reizmem.

Młodszy filozofowie szkoły, m. in. Kokoszyńska, Mehlberg, radykalniej niż starsi, np. Łukasiewicz, Ajdukiewicz, oponowali metafizyce, choć rozumieli ją odmiennie niż w szkole wiedeńskiej. Do przedstawionych w trzeciej części *The Reach of Science* implikacji zarysowanego ujęcia uniwersalności nauki należy odrzucenie fenomenalizmu oraz prawomocności tez metafizyki.

JÓZEF A. DOBROWOLSKI

ANDRZEJ NOWICKI

I. DZIEŁA. Dorobek naukowy Profesora Andrzeja Nowickiego obejmuje ponad 1180 pozycji: książek, artykułów naukowych i popularnonaukowych, recenzji, sprawozdań, biogramów i haseł. W tym w języku polskim 1000 pozycji, w języku włoskim 138, reszta w dziesięciu innych językach. Pierwsza praca Andrzeja Nowickiego w języku włoskim ukazała się w roku 1947, w języku rosyjskim - w 1960, w angielskim - w 1966, we francuskim i hiszpańskim - w 1969, w serbochorwackim - w 1973, w holenderskim - w 1974, w niemieckim (nie licząc czterowiersza w kwietniu 1935 roku w miesięczniku „Jugendstimmen”) - w 1981, w litewskim - w 1989. Poza językiem włoskim, ogółem w językach obcych ukazały się 43 pozycje. Wśród nich są prace o charakterze fundamentalnym: studium o istocie sporów o teorię Kopernika, o narzędziach pojęciowych do badania form pośmiertnej obecności w kulturze, o policentrycznej strukturze podmiotu kultury.

Oto wykaz najważniejszych z około 50 dzieł (**książek**) napisanych przez Andrzeja Nowickiego¹.

Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna. Warszawa 1962; *Centralne kategorie filozofii Vaniniego.* Warszawa 1970; *Człowiek w świetle dzieł.* Warszawa 1974; *Portrety filozofów w poezji, malarstwie i muzyce.* Lublin 1978; *Giordano Bruno.* Warszawa 1979; *Nauczyciele.* Lublin 1981; *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność.* Warszawa 1986; *Spotkanie w rzeczach.* Warszawa 1991; *Filozofia masonerii u progu Siódmego Tysiąclecia.* Gdynia 5997 (1997);

Antologie: *Wypisy z historii krytyki religii.* Warszawa 1962; *Filozofowie o religii, t. 1 -2.* Warszawa 1960, 1963; *Filozofia włoskiego Odrodzenia.* Warszawa 1967; *Filozofia francuskiego Odrodzenia.* Warszawa 1973; *Współczesna filozofia włoska.* Warszawa 1977.

Prace o myślicielach polskich: *Kopernik - człowiek Odrodzenia.* Warszawa 1943; *Grzegorz z Sanoka.* Warszawa 1958; *Wykłady o krytyce religii w Polsce.* Warszawa 1965; *Witwicki.* Warszawa 1982; *Kazimierz Łyszczyński.* Warszawa 1989.

¹ Po raz pierwszy bibliografia ważniejszych prac A. Nowickiego została opublikowana w „Euhemerze” 1969, nr 4. Pełna bibliografia doprowadzona do końca grudnia 1988 r. ukazała się nakładem Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie z okazji jubileuszu siedemdziesięciolecia Andrzeja Nowickiego (Lublin 1989).

Pisma literackie: *Ostatnia noc Vaniniego*. Katowice 1976; *Lampa trzydziestu spotkań*. Katowice 1980; *Uczeń Twardowskiego*. Katowice 1983.

Syntetyczny obraz struktury zainteresowań Andrzeja Nowickiego pokazuje, na jakie części geograficzne rozpada się kultura jako podmiot, który go szczególnie fascynował. Uprzywilejowanymi obszarami jego badań w dziedzinie filozofii kultury są kultura włoska i polska, potem zaś francuska, niemiecka, angielska, rosyjska, chińska, starożytna grecka i rzymska. Na trzecim miejscu - portugalska z brazylijską, litewska, białoruska, węgierska, rumuńska i japońska. Na przełomie lat 70. i 80. zainteresowanie kulturą włoską nieznacznie zmalało, chociaż wciąż znajdowało się na pierwszym miejscu. Natomiast znacznie wzrosło zainteresowanie kulturą polską oraz starożytną i niemiecką, a od roku 1985 rośnie fascynacja kulturą chińską, japońską, perską i arabską. Fascynację Nowicki uważa za czynnik decydujący w sukcesach w pracy naukowo-badawczej. Bez fascynacji zabrakłoby energii do podejmowania zadań trudnych i pracochłonnych.

Od najwcześniejszych lat twórczości naukowej przedmiotem badań Andrzeja Nowickiego były przede wszystkim następujące dziedziny kultury: filozofia, różnorodność języków i systemów pisma, malarstwo (szczególnie portretowe), rzeźba (zwłaszcza pomniki), poezja, muzyka, literatura piękna, historiografia, biografia, muzykologia, mitologia i teologia. Na wysokie miejsce wysunął badania nad formami pośmiertnej obecności w kulturze i stworzył narzędzia pojęciowe do tych badań.

Jedną z pierwszych prac naukowych Andrzeja Nowickiego była rozprawa o Koperniku, następną zaś książka pt. *Grzegorz z Sanoka (1406-1477)*². Pierwszy wielki temat to Giordano Bruno. Długoletnie badania zaowocowały opublikowaniem - nie licząc rozprawy habilitacyjnej - przeszło 70 prac oraz nową interpretacją filozofii Bruna. Tę nową interpretację będącą uwieńczeniem wysiłków badawczych, Andrzej Nowicki zaprezentował na Międzynarodowym Sympozjum w Nori (luty 1975) - mieście, w którym urodził się Bruno. Nowe tłumaczenie sensu ukrytego w pismach filozofa streścił słowami tytułu wygłoszonego referatu: *Policentryzm kosmologii Bruna jako fundament jego policentrycznej filozofii kultury*. Z dziesięciu wygłoszonych tam referatów wydrukowano tylko trzy, a pracę Nowickiego umieszczono na pierwszym miejscu obok takich sław, jak Ugo Spirito (1896-1979) i Antonio Corsano (1899-1989). Rok później Andrzej Nowicki za całokształt sukcesywnych studiów nad Bninem został nagrodzony honorowym obywatelstwem miasta Noli (Andrea Nowicki, *conterraneo di Copernico - Cittadino onorario di Nola per gli studi su Giordano Bruno*).

² W 500. rocznicę śmierci tego polskiego myśliciela, staraniem A. Nowickiego zorganizowano w UMCS w Lublinie dwudniową sesję z wystawą. Uroczystego otwarcia sesji dokonał ówczesny Dyrektor Międzyuczelnianego Instytutu Filozofii i Socjologii, prof. dr hab. Z. Cackowski.

Pogłębiając interpretację filozofii Bruna czytelnicy polscy mogą poznać ze wstępu do książki *Giordano Bruno*. Praca ta stanowi podsumowanie dwudziestu lat badań nad Bninem. Autor stwierdza tam, że dotychczas historycy w dziełach tego późnorennesansowego myśliciela nie dostrzegali, iż we wszystkich swoich rozważaniach, zarówno w metafizyce jak i w kosmologii, metodologii, estetyce i filozofii kultury, Bruno stał na stanowisku konsekwentnego pluralizmu i policentryzmu. W roku 1984 Andrzejowi Nowickiemu udało się jeszcze raz odkryć „nowy obszar” w studiach nad Bninem: jako pierwszy dostrzegł i omówił rozważania Bruna o muzyce w artykule pt. *Giordano Bruno o kompozycji* („Ruch Filozoficzny” z 23 XII 1984), rozwijając myśl o jedności filozofii, muzyki, malarstwa i poezji.

Drugim wielkim tematem, i bodajże najważniejszym przedmiotem badań Andrzeja Nowickiego w dziedzinie historii filozofii, był Giulio Cesare Vanini. O tym filozofie, podobnie jak Bruno spalonym na stosie, Nowicki opublikował ogromną ilość, sięgającą około 90 różnych opracowań, w języku polskim i włoskim. Te właśnie prace zadecydowały, że przez 20 lat uchodził za najwybitniejszego znawcę spuścizny filozoficznej Vaniniego. Uchodził za pierwszego przed znanymi już wtedy takimi badaczami jak Luigi Corvaglia (1892-1966), Antonio Corsano i Emile Namer, którzy mieli również duży wkład do studiów nad Vaninim. Dopiero w połowie lat 80. zaczęły ukazywać się we Włoszech prace Francesco P. Raimondi i Giovanni Papuli. Obaj autorzy nawiązywali do Andrzeja Nowickiego i ujawniali równą albo i większą jego wiedzę o Vaninim.

Fascynacja dziełami Vaniniego sprawiła, że Nowicki kilkakrotnie powracał do lektury i za każdym razem odkrywał coś nowego. Stawiał nowe pytania, pierwszy wkraczał na obszary przez nikogo nie badane słusznie uważając, że „każdy badacz powinien mieć przynajmniej jeden taki obszar, na którym jest najlepszy”. Odkrycia Nowickiego związane z nową interpretacją filozofii Vaniniego najkrócej można ująć w czterech punktach. Po pierwsze, nikt przed Vaninim nie rozwinął równie bogatej i wszechstronnej krytyki religii. Po drugie, Vanini był także ateografem, prawdziwą encyklopedią wiedzy o poglądach ateistów. Po trzecie, zuchwała destrukcja poszczególnych elementów religii szła w parze z próbą wypracowania świeckich ekwiwalentów tego, co burzył, na przykład świeckiej perspektywy nieśmiertelności. Po czwarte, w dziełach Vaniniego znajduje się nie tylko krytyka religii, ale także system filozoficzny, a w jego ramach renesansowa aksjologia z filozofią kultury oraz teoretyczne przesłanki do filozofii spotkań.

Zdaniem Andrzeja Nowickiego, szczególnie cenne jest u Vaniniego rozwinięcie „paradoksu Empedoklesa”, według którego doskonałość dzieł polega na ich „niedoskonałości”, czyli na zawartej w nich przestrzeni dla współ-

twórczej aktywności tych, którzy się z nimi wciąż spotykają: doskonałe jest to, co można rozwijać i uzupełniać.

Nowicki swoje wnikliwe uwagi dotyczące powyższych kwestii przedstawił w obszernym referacie na Międzynarodowym Zjeździe Filozoficznym w Lecce, zorganizowanym w 400. rocznicę urodzin Vaniniego. W dowód uznania za niewątpliwe sukcesy w studiach nad Vaninim, otrzymał w roku 1967 honorowe obywatelstwo miasta Taurisano i w dwa lata później Złoty Medal (Medaglio d'oro al merito per gli studi su G. C. Vanini, Lecce 24 grudnia 1969). W tym miejscu nie można nie wspomnieć o tym, że wszystkie główne prace o Bninie i Vaninim wymagały uprzedniej gruntownej znajomości filozoficznego kontekstu, jaki stanowi całość włoskiego (i nie tylko włoskiego) Odrodzenia. Zapytany, z którymi swoimi pracami chciałby się utożsamiać, podkreślił, że w pewnym sensie utożsamia się ze wszystkimi. Każda z nich wychodziła na światło dzienne z jego „świata wewnętrznego” i coś wyrażała. Za wszystkie więc „odpowiada” i jest taki, jakimi są jego prace, ze wszystkimi ich zaletami i wadami. Jednakże nie wszystkie są mu równie bliskie. Najbardziej bliskie poglądom filozoficznym Andrzeja Nowickiego jest książka *Spotkania w rzeczach* - główne „dzieło życia”. Żałuje, że z tego, co napisał, nie wszystko zostało opublikowane. Między innymi pozostały w rękopisie, maszynopisie lub w komputerze *Włochy 1919-1999*, *Las chińskich snów*, *Mozart*, *Witwicki o malarstwie i rzeźbie* oraz rozpoczęte *Filozofia języka* i *Autobiografia*. Dzieła Nowickiego dają się wpleść w jego życiorys, stanowią część intelektualnej biografii ich twórcy. Zgodnie zresztą z formułowaną teorią, że sam żyje w tym, co stworzył, to znaczy w dziełach.

II. WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA. O twórczości Andrzeja Nowickiego napisano - szczególnie po roku 1989 - wiele znakomitych prac. Pisanie o nim - poza Polską - w piętnastu językach świata. Według bibliografii doprowadzonej do grudnia 1999 roku, łączna ilość opracowań, omówień, recenzji, komentarzy i wzmianek o Nowickim wynosi 780 pozycji.. Z tego w języku polskim (od roku 1933) - 610, w języku włoskim (od roku 1946) - 104, francuskim (od roku 1951) - 10, rosyjskim (od roku 1952) - 19, angielskim (od roku 1959) - 7, litewskim (od roku 1961) - 9, niemieckim (od roku 1970) - 5, węgierskim, czeskim, holenderskim, portugalskim, serbochorwackim, białoruskim, bułgarskim, słowackim, chińskim.

Autorami ważniejszych prac o Andrzeju Nowickim w językach obcych są trzej włoscy historycy filozofii: Francesco P. Raimondi, Giovanni Papuli i Vittorio Zacchino. Niektóre ich opracowania były recenzowane na łamach „Edukacji Filozoficznej” i „Ruchu Filozoficznego”. V. Zacchino napisał o Nowickim, że jest on „wielkim polskim filozofem” (il grande filosofo

polacco)³. W Polsce o Andrzeju Nowickim bardzo pozytywnie pisali: Teresa Rzepa, autorka m. in. interesującego *Psychologicznego portretu twórcy filozofii portretu* („Studia Filozoficzne” 1989, nr 10); Iwona A. Siedlaczak w opracowaniu pt. *Dantejskie lata Profesora Andrzeja Nowickiego* (Warszawa 1999); Mirosław Nowaczyk (m. in. *Centralne kategorie myśli filozoficznej A. Nowickiego*. „Euhemer” 1979, nr 4); Krzysztof Wieczorek, Józef A. Dobrowolski, Stefan Symotiuk, Czesław Gryko (jedną ze swoich prac zatytułował *Andrzej Nowicki jako pedagog i wychowawca*. „Oświata Dorosłych” 1984, nr 8); Czesław Głombik, znany historyk filozofii nowożytnej powszechnej i polskiej XX wieku, m. in. w niedawno pięknie wydanej książce *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*. Katowice 1999); Jan Szmyd, Henryk Borowski, Stefan Opara (np. w *Nurtach filozofii współczesnej*. Warszawa 1994), Eulalia Michnowska i Marian Skrzypek.

Krzysztof Wieczorek i Janusz Łukaszyński swoje prace doktorskie poświęcili filozoficznej twórczości Andrzeja Nowickiego. Obie prace ukazały się drukiem, pierwsza - K. Wieczorka pt. *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli J. Tischnera i A. Nowickiego* (wyd. Uniwersytet Śląski. Katowice 1990), druga - J. Łukaszyńskiego: *Problem racjonalizmu w inkontrolnej koncepcji kultury Andrzeja Nowickiego* (drugie wyd. Wrocław 1997).

Cztery osoby podjęły problem relacji zachodzących pomiędzy filozofią Nowickiego a innymi filozofiami (filozofami). K. Wieczorek badał relacje zachodzące pomiędzy Nowickim a ks. J. Tischnerem, tj. między dwiema pierwszymi polskimi filozoficznymi koncepcjami spotkania: wyrastającą z inspiracji filozofów-materialistów inkontrolologią Nowickiego, a wywodzącą się z kręgu myśli katolickiej - agatologiczną filozofią spotkania ks. Józefa Tischnera⁴. Teresa Rzepa badała związki zachodzące pomiędzy *modus philosophandi* Nowickiego a Władysławem Witwickim⁵. Z kolei J. Łukaszyński pisał o wpływie racjonalizmu i reistycznej wersji materializmu Tadeusza Kotarbińskiego na kształtowanie się postawy naukowej Nowickiego. Obecnie zaś Zofia Majewska podjęła również udaną próbę komparacji rozumienia i posługiwania się pojęciem „inkontrolologią” w dziełach Romana Ingardena i Nowickiego.

„W filozofii polskiej myśl o spotkaniach między ludźmi poprzez dzieła - pisze Majewska - znalazła pełną artykulację w inkontrolologii Andrzeja Nowickiego. Obu filozofów łączy przekonanie o sensowności odnoszenia kategorii spotkania do relacji między człowiekiem a jego wytworami. Pomysł

³ V. Zacchino: *Salento e Polonia...* Lecce 1994, s. 97.

⁴ O tym, jak się mają do siebie te dwa nurty refleksji oraz o źródłach agatologicznych filozofii spotkania ks. J. Tischnera zob. *Dwie filozofie spotkania...*, wyd. cyt.

⁵ T. Rzepa: *Psychologia Władysława Witwickiego*. Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1991.

Ingardena zrodził się dość późno i zasadniczo tylko na gruncie estetyki. Inkontrolologia Nowickiego dotyczy wszelkich wytworów człowieka, ale swoją uwagę koncentruje na dziełach kulturowych. Obaj filozofowie spotkania z dziełami chcą badać w ich aspekcie aksjologicznym (...). Nowicki już w punkcie wyjścia nie ukrywa swego nastawienia aksjologicznego, a spotkanie jest jedną z centralnych kategorii jego filozofii, wokół której ogniskują się rozstrzygnięcia ontologiczne i metodologiczne⁶.

O Andrzeju Nowickim pisali także jego przeciwnicy: Norbert Wojtowicz, Stanisław Krajski i ks. Daniel Swend. Wojtowicz w opracowaniu pt. *Wielki Architekt Wszechświata. Teologiczna krytyka masońskich wizji Boga* (Wrocław 1999). S. Krajski w *Masoneria polska 1999* (Wyd. św. Tomasza, Warszawa 1999), a ks. Daniel Swend - m. in. w artykule *Nowickiego krytyka języka teologicznego* („Roczniki Teologiczne” t. XXXVIII-XXXIX, z. 2, 1991-1992). Nieco wcześniej, bo w roku 1988 z Nowickim polemizował Jerzy Bukowski, filozof katolicki, autor *Zarysu filozofii spotkania* (Kraków 1987) i *Spotkania z inkontrolologią* („Studia Filozoficzne” 1988, nr 4). Polemikę i sprzeciw Bukowskiego wywołał konsekwentnie świecki charakter inkontrolologii Andrzeja Nowickiego.

III. ŻYCIE. Andrzej Rusław Nowicki (ur. 27 V 1919 r.) jest rodowitym warszawiakiem, synem działacza socjalistycznego Zbigniewa Ludwika Nowickiego (1892-1942, zginął w hitlerowskim obozie koncentracyjnym Weimar-Buchenwald) i Zofii Walerii Słubickiej (1896-1977). Jedyne brat matki, Stefan Słubicki - oficer Wojska Polskiego, został zamordowany w Katyniu razem z tysiącami polskich oficerów. W latach 1930-1937 uczęszczał do Państwowego Gimnazjum im. Staszica przy ulicy Emilii Plater w Warszawie, gdzie 5 czerwca 1937 r. uzyskał świadectwo dojrzałości⁷. W tymże Gimnazjum na przyszłego profesora filozofii wielki wpływ wywarli poloniści Stefan Bernard Drzewieski (1888-1953) i Julian Krzyżanowski (1892-1950), wykładowca klasycznej łaciny i greki, a potem - podczas studiów - Władysław Tatarkiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Antoni Bolesław Dobrowolski, Władysław Witwicki i Kazimierz Czapieński, przedwojenny działacz Polskiej Partii Socjalistycznej i teoretyk kultury świeckiej. O tym, ile zawdzięcza swoim wspaniałym nauczycielom, którzy znaleźli się na jego „polu daimoniona”, Nowicki napisał obszernie w *Nauczycielach*, a prócz tego

⁶ Z. Majewska: *Koncepcja spotkania w estetyce Romana Ingardena*, w: *Wybrane prace filozoficzne z lat 1989-1999*. UMCS, Lublin 1999, s. 151.

Lata gimnazjalne A. Nowickiego (i niektórych jego nauczycieli) rzetelnie opisał jego kolega szkolny, znany pisarz K. Koźniewski (ur. 1919) w swoich książkach: *Różowe cienie*. Warszawa 1960 i *Zamknięte koła*. Warszawa 1965.

w jednej z prac - przedruk w *Spotkania w rzeczach* - przedstawił, co zawdzięcza Johannowi F. Herbartowi (1776-1841).

Po ukończeniu szkoły średniej, Nowicki w latach 1937-1939 studiował filozofię, psychologię i italianistykę na Uniwersytecie Warszawskim. Podczas okupacji kontynuował naukę na Uniwersytecie Podziemnym pod kierunkiem Władysława Tatarkiewicza, uwieńczoną magisterium (1943) na podstawie pracy o filozofii Heraklita. W latach 1943-1944 był asystentem wielkiego uczonego A. B. Dobrowolskiego (1872-1954). Rozprawę doktorską pt. *Co to są czyny bohaterskie (...)?*, której promotorem był również Tatarkiewicz, obronił jesienią 1947 roku, a uroczysta promocja odbyła się 18 lutego 1948 r. na Uniwersytecie Warszawskim. W 1952 roku został pracownikiem naukowo-dydaktycznym w macierzystej uczelni, najpierw jako adiunkt, następnie jako zastępca profesora. Dnia 10 kwietnia 1962 roku Rada Wydziału Filozoficznego nadała Andrzejowi Nowickiemu stopień naukowy doktora habilitowanego za pracę pt. *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, a wkrótce został awansowany na stanowisko docenta. 5 lipca 1971 roku został profesorem nadzwyczajnym, a 10 czerwca 1976 roku - profesorem zwyczajnym.

We Włoszech A. Nowicki był 16 razy, a łącznie w ojczyźnie Bruna i Vanniniego przebywał 1143 dni w 128 miastach. Pierwszy i zarazem najdłuższy pobyt miał miejsce od 23 września 1945 roku do 28 maja 1947 roku, kiedy pracował w służbie dyplomatycznej na stanowisku attache Ambasady RP w Rzymie. W języku włoskim wygłosił 45 odczytów i wykładów o treści filozoficznej. Jak niegdyś Filip Kallimach Buonaccorsi czuł się pół-Włochem, pół-Polakiem, tak i wielka miłość do kultury włoskiej sprawiła, że Andrzej Nowicki chciałby, aby uważano go za filozofa polsko-włoskiego, związanego nie z jednym miastem (Warszawą, Lublinem czy Wrocławiem), ale z dwiema wielkimi kulturami.

W innych krajach Andrzej Nowicki znany jest przede wszystkim jako erudyta i wybitny badacz XV-XVII-wiecznej i współczesnej filozofii włoskiej. W Europie wschodniej, zwłaszcza w Białorusi i na Litwie - jako badacz Kazimierza Łyszczyńskiego (1634-1689) i religioznawca. W ośrodkach akademickich Białorusi i Litwy znana jest też - podobnie jak we Włoszech - Nowickiego filozofia kultury.

Z perspektywy osiemdziesięciu lat życia Nowickiego szczególnego znaczenia nabierają cztery daty: 1932, 1952, 1963 i 1973, dzielące wyraźnie jego działalność na cztery okresy. W pierwszym, zamykającym się w latach 1932-1952, kształtowała się tożsamość Nowickiego. Będąc już wówczas radykalnym zwolennikiem kultury świeckiej, kulturę jako całość pojmował jako „świat cudownych dzieł” i splot czynności związanych z ich „czytaniem” i wytwarzaniem. Drugi okres, warszawski - to praca na Wydziale

Filozoficznym Uniwersytetu i w redakcji kwartalnika „Euhemer”, trzeci - wrocławski w latach 1963-1973, zaś czwarty - lubelski, obejmuje 18 lat działalności naukowej i dydaktycznej. Po przejściu na emeryturę i po powrocie do rodzinnej Warszawy, Andrzej Nowicki rozpoczął piąty, nowy okres swojego życia, który sam nazywa „okresem dantejskim”, od nazwy ulicy A. Dantego na warszawskim Żoliborzu.

Wykłady i seminaria prowadzone przez Nowickiego przyciągały słuchaczy rozległą wiedzą i doskonałym warsztatem naukowym. Wykazywał się niezrównaną pracowitością, twórczym zapałem poznawczym oraz dość rzadką wśród uczonych skromnością i życzliwością. W swej pracy nauczycielskiej był nie tylko wymagający, ale zarazem bardzo cierpliwy i wyrozumiały. Posiadał poczucie humoru, co sprawiało, że seminaria poszerzały wiedzę uczestników w sympatycznej atmosferze. Jak nikt inny potrafił bronić swoich poglądów: można było się z nim nie zgadzać, jednak w polemice z nim trudno było wypaść przekonująco.

We Wrocławiu Andrzej Nowicki kierował Katedrą Historii Filozofii, zaś pracę w Lublinie rozpoczął od utworzenia Zakładu Filozofii Kultury. Zmiana ta sygnalizowała, że w jego życiu nastąpił zdecydowany przełom. W Warszawie i we Wrocławiu zajmował się historią filozofii, a od roku 1966 zaczął budować własny system filozofii kultury. Temu działaniu towarzyszyła charakterystyczna modyfikacja metody w związku ze stosowaniem jej na nowym obszarze. W roku 1958 wygłosił referat o kategoriach formy i treści, w którym przedstawił własną deklarację metodologiczną: problem wyłuskiwania cennych treści świeckich z form religijnych⁸. Taki program badań, któremu był zawsze wiemy, zmieniał historię religii w historię kultury świeckiej. W nowoutworzonym Zakładzie Filozofii Kultury zaczął stosować tę metodę do wyłuskiwania treści filozoficznych z malarstwa i muzyki. W ten sposób to, co było metodą religioznawczą - przekształciło się w metodę wydobywania filozofii ukrytej w różnych dziedzinach kultury. Nie oznaczało to zerwania z dotychczasowymi studiami nad filozofią włoskiego Renesansu, jednakże od tamtej daty koncentrował się na dziejach filozofii kultury. W rekonstruowanych systemach szukał przestrzeni dla własnych rozważań filozoficznych.

Andrzej Nowicki jest członkiem wielu towarzystw i organizacji naukowych oraz komitetów redakcyjnych czasopism. Między innymi w roku 1957 założył kwartalnik „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, którym kierował do 1981 roku. Od roku 1938 jest członkiem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Był jednym z organizatorów Polskiego Towarzystwa Religiozna-

⁸ Zob. A. Nowicki: *Rola kategorii „formy” i „treści” w definiowaniu religii i ateizmu*. „Euhemer” 1958, nr 3 i *Ateistyczny sens teologii eucharystii, w; Kongresy eucharystyczne w doktrynie i praktyce Kościoła katolickiego*. Warszawa 1987.

wczego; w latach 1973-1988 był jego prezesem, a od 28 września 1988 roku jest honorowym Prezesem. Dekretem Prezydenta Republiki Włoskiej, Giuseppe Saragata z dnia 28 marca 1967 roku, został członkiem zwyczajnym zagranicznym Akademii Nauk Moralnych i Politycznych w Neapolu.

Za wybitne zasługi w działalności naukowej i dydaktycznej Andrzej Nowicki był wielokrotnie wyróżniany odznaczeniami państwowymi polskimi i zagranicznymi. Między innymi, nagrodami Ministra resortu szkolnictwa wyższego, Krzyżem Oficerskim OOP, Medalem Komisji Edukacji Narodowej, „Za zasługi dla Lubelszczyzny”, „Zasłużony dla Sanoka”, „Medalem Tysiąclecia”, Złotym medalem w szafirowym onyksie (Al Prof. A. Nowicki la Società di Storia Patria di Terra di Lavoro, Caserta, 10 VII 1972), Medalem „Grand Orient de Belgique 5832” (10 XII 1998), Złotym Medalem „Universala Framasona Ligo” (13 VII 5997 - 1997).

W życiu Andrzeja Nowickiego bywały chwile - nie tylko podczas okupacji - kiedy dochodził do wniosku, że świat, w którym żyjemy, nie nadaje się do życia. W Lublinie chwil takich było mniej niż gdzie indziej. Mógł bez przeszkód budować własny system filozoficzny, a więc realizować to, co odpowiadało wewnętrznym potrzebom jego osobowości. Pracował naukowo w spokoju, przeświadczony, że metodologiczna sumienność nie idzie na marne. Proponowane do druku teksty ukazywały się w postaci książkowej i w periodykach. Przeważnie oceniano je pozytywnie, krytycznych czy złośliwych recenzji było bardzo mało. Uczniowie i przyjaciele zorganizowali swojemu Mistrzowi piękne uroczystości jubileuszowe: na sześćdziesięciolecie i siedemdziesięciolecie. A dla uczczenia 80. rocznicy urodzin Zakład Filozofii Kultury Uniwersytetu im. M. Curie-Skłodowskiej wydał pamiątkową książkę pt. *Wybrane prace filozoficzne z lat 1989-1999* z dedykacją: „Naszemu Nauczycielowi, Wspaniałemu uczonemu i człowiekowi - Profesorowi Andrzejowi Nowickiemu”. Ten okolicznościowy zbiór w dwutomowym wydawnictwie dowodzi, że utworzony i kierowany przez Nowickiego Zakład jest zdolny do samodzielnej działalności. I pomimo, że od wyjazdu z Lublina minęło dostatecznie wiele czasu, to w lubelskiej Alma Mater o tym Zakładzie mówi się nadal: Zakład Nowickiego.

IV. POGLĄDY. Andrzej Nowicki jest historykiem filozofii, filozofem, italianistą, religioznawcą, nauczycielem, działaczem laickim, publicystą, autorem prac literackich. Jednak najważniejszą dziedziną jego działalności jest filozofia kultury. Zgodnie z własnym trafnym spostrzeżeniem, że historycy filozofii najchętniej „spotykają się” z tymi okresami historycznymi, w których głoszone poglądy są najbliższe ich poglądom filozoficznym - poświęcił kilkadziesiąt lat życia badaniu kultury i myśli filozoficzno-społecznej Odrodzenia. Renesansowi myśliciele urzekali go charakterystyczną

dla tamtej epoki wszechstronnością zainteresowań, bogactwem wiedzy obejmującej różnorodne dyscypliny oraz wielokierunkowością twórczych działań zmierzających do przebudowy stosunków międzyludzkich.

Przełomowym momentem w kształtowaniu się poglądów Nowickiego był rok 1966, w którym napisał Ateistyczną perspektywę nieśmiertelności. Z historyka filozofii i religioznawcy wynurzył się filozof zajęty budowaniem własnego systemu filozofii człowieka. U podstaw budowanego systemu znalazły się cztery myśli: a) wzbogacanie własnymi dziełami świata dzieł ludzkich - to najwyższa wartość nadająca sens ludzkiemu życiu; b) możliwość „eksterioryzacji”, czyli „przekazania części własnej duszy” swemu dziełu (obdarzanie własnego dzieła „piętnem imiennym”); c) odkrycie „istnienia we własnych dziełach” jako najważniejszego sposobu istnienia człowieka (*homo in rebus*)⁹ i d) możliwość „istnienia w dziełach innych ludzi”.

Filozofia Andrzeja Nowickiego nie dzieli się na ontologię, teorię poznania i etykę. Nowicki jako filozof i filozof kultury zajmuje się przede wszystkim takimi zagadnieniami jak: 1. Sposób istnienia twórcy w wytwarzanych przez niego rzeczach. 2. Formy obecności człowieka w kulturze, a w szczególności formy pośmiertnej obecności człowieka w kulturze. 3. Rola spotkań w formowaniu się osobowości i w rozwoju kultury (tę nową dziedzinę rozważań, mianowicie filozofię spotkania, zaprezentował na V Zjeździe Filozofii Polskiej w Krakowie, listopad 1987 r.). 4. Kryteria doskonałości dzieł filozoficznych i dzieł sztuki. 5. Różnorodność języków i pism. 6. Filozofia portretu, filozofia muzyki, filozofia snów i tęsknoty do miejsc i osób, od których jesteśmy daleko. 7. Filozofia tożsamości i autokreacji.

W przeciwieństwie do personalistów, którzy zacieśniają pojęcie „spotkania” do spotkań między osobami, Nowicki, odkrywając zjawiska ergantropii, zmierzał do rozszerzenia tej problematyki o wielki obszar spotkań z rzeczami wytworzonymi przez ludzi. Spotkania okazują się również spotkaniami z osobami, ale ukrytymi w rzeczach. Rozwój kultury Nowicki uzależnia od realnej obecności ludzi w wytwarzanych przez nich przedmiotach materialnych (rzeczach): kultura rozwija się dzięki temu, że ludzie mogą spotykać się właśnie w rzeczach (przedmiotach) z innymi ludźmi. Nowicki sądzi, że taki rodzaj obecności nazywany ergantropią, zasypuje przepaść pomiędzy światem osób a światem rzeczy¹⁰. Światy te przenikają się wzajemnie. Świat osób interioryzuje w sobie świat rzeczy i eksterioryzuje się w światach tworzonych przez siebie rzeczy. Sądzi też, że w każdej rzeczy wytworzonej

⁹ Por. A. Nowicki: *Skąd się wzięło i jaki sens ma wyrażenie „homo in rebus”? „Studia Filozoficzne” 1986, nr 1-2.*

¹⁰ O realnej obecności człowieka w przedmiotach materialnych Nowicki pisał w książce *Człowiek w świecie dzieł*. Warszawa 1974.

przez człowieka znajduje się przestrzeń (*spatium*) dla współtwórczej aktywności innych ludzi.

Doniosłe znaczenie dla rozwinięcia „filozofii obecności” jako części składowej własnego systemu, miał tekst napisany z okazji dziesięciolecia czasopisma „Presenza Taurisanese”, wydrukowany pod tytułem *Del significato e del valore della presenza*. Zdaniem Nowickiego, „obecność” i „nieobecność” nie są pojęciami przeciwstawnymi, bowiem może być „obecność bezorna”, a „nieobecność jawna” może przesłaniać „obecność ukrytą”.

Na szczególne podkreślenie zasługuje wkład Andrzeja Nowickiego do metodologii historii filozofii. Opracowując własny „warsztatowy sposób badawczy” doszedł do przekonania, że zadaniem historyka nie jest streszczanie czy objaśnianie poglądów filozofa, lecz pokazanie jego „sposobu filozofowania”, zwłaszcza stworzonych przez niego narzędzi pojęciowych. Najważniejsze z owych narzędzi pojęciowych nazywa „centralnymi kategoriami”, a zastosowaną przez siebie metodę - metodą centralnych kategorii filozoficznych. Stosował ją - począwszy od studiów nad Brunem - we wszystkich swoich pracach z zakresu historii filozofii.

Zamiast tradycyjnego objaśniania poglądów, Nowicki postuluje ekspozowanie „trzeciego pola” badali: nie życia myśliciela, nie treści jego dzieł, lecz „życia dzieł”, czyli form pośmiertnej obecności myśliciela w kulturze. Twierdzi, że wielkim myślicielem jest ten, kto potrafi wybierać, ulepszać i wytwarzać nowe narzędzia pojęciowe. W swojej deklaracji metodologicznej proponuje, ażeby życie myśliciela i jego dzieł badać w „świecie spotkań”. Nowickiemu chodzi o spotkania badanego myśliciela z jego nauczycielami-mistrzami, z twórcami cenionych dzieł z różnych krajów i różnych stuleci oraz o spotkania czytelników z dziełami tegoż myśliciela. Winniśmy poznać te aspekty myśli filozoficznej, które są zakorzenione w spotkaniach filozofa z innymi ludźmi. Wartość rezultatów poznania zależy od bogactwa osobowości poznającego (badacza) i od umiejętności uchwycenia przedmiotu w jego obiektywnej wieloaspektowości.

Zanim jeszcze powstała nazwa „inkontrologia” i został sformułowany jej program, Nowicki zapoczątkował serię prac poświęconych badaniu spotkań między filozofami, a także spotkań filozofów z uczonymi i artystami, z kulturą, religią. Początkiem i podstawą tego kierunku refleksji stało się spostreżenie Nowickiego, że ważnym czynnikiem powstawania i rozwoju poglądów filozofa są relacje łączące go z innymi filozofami. Zainteresowanie fenomenem spotkania wyrosło z potrzeb warsztatu badawczego historyka filozofii. Z prac Nowickiego łatwo wyczytać, że opowiada się on za osobowym, kreacyjnym, ergantropijnym, spacjogennym i policentrycznym sposobem istnienia filozofii. Oraz, że ceni tych historyków, którzy myśli filozoficzne uwyrażniają oryginalnymi interpretacjami.

Treści filozoficznych Nowicki poszukiwał nie tylko w dziełach filozoficznych. Ukryte elementy inkontrologii, ergantropii i polimeryzmu (pluralistycznej i policentrycznej teorii osobowości) próbował wydobywać z prac psychologicznych. Odnajdywał je również w poezji, malarstwie i rzeźbie, w muzyce, w traktatach teologicznych (na przykład w teologii eucharystii, w prawosławnej teologii ikony), w praktyce. Ukuł pojęcie „filozofii ukrytej w działaniu”. Analizował własne metody i narzędzia, analizował kryteria wartościowania. Z tych obserwacji narodził się system filozofii kultury.

W teorii poznania Nowicki nawiązuje przede wszystkim do Herbarta, wysoko przez siebie cenionego filozofa i psychologa. Nawiązuje do Herbartowskiego ujęcia procesu poznawania rzeczywistości jako kształtowanie percepcji przez masy apercepcyjne wypełniające nasz umysł „masą przedstawień” (*Vorstellung massen*), która zbliża się i może być przez umysł przyjęta lub odrzucona. Jak wiemy, Herbart w życiu psychicznym dopatrywał się działania prawa apercepcji. Nasze wyobrażenia skutkiem tego prawa pozostają w stałej zależności od masy wyobrażeń nagromadzonych poprzednio w świadomości.

Problem funkcjonowania mas apercepcyjnych w ludzkim umyśle zaczął fascynować Nowickiego już pod koniec 1939 roku, jednakże pierwsze prace na ten temat napisał dopiero w listopadzie 1987 i w lipcu 1988 roku. Wtedy to pojęcie „masy apercepcyjne” weszło na stałe do składu narzędzi pojęciowych. Nowicki, opowiadając się za Herbartem a przeciwko Kantowi, odrzuca „powszechny aprioryzm”. Przyjmuje historycznie uwarunkowany, indywidualnie zróżnicowany aprioryzm mas apercepcyjnych. O każdej percepcji decydują uformowane w naszym umyśle - przez całość zdobytej wiedzy i umiejętności, całość lektur - masy apercepcyjne, u każdego inne.

Przedmiotem poznania - zdaniem Nowickiego - jest zawsze spotkanie, to znaczy spłot relacji pomiędzy podmiotem a obiektem. Kiedy dwie osoby mówią „tak samo”, to nigdy nie mówią tego samego, ponieważ różni je sposób rozumienia wypowiedzianych słów (*modus intelligendi*). Każdemu z wypowiedzianych słów towarzyszy inny zestaw obrazów, wspomnień, skojarzeń. Poza takim zestawem, słowa stanowią jedynie puste formy bez własnej treści. Nowicki uważa, że jednym z warunków recepcji są własności spacjogenne filozofii. Dzieło filozoficzne musi wytwarzać w sobie i wokół siebie pewną przestrzeń dla wielorakiej aktywności osób, które będą się z nim stykały.

Istotną częścią systemu filozoficznego Andrzeja Nowickiego jest, nawiązująca do Ernsta Blocha (1883-1977) „ontologia bytu, którego jeszcze nie ma” (*Ontologie des Noch-Nicht Seins*). Wynika z niej dyrektywa ujmowania każdego przedmiotu (dzieła sztuki, dzieła filozoficznego, studenta, społeczeństwa) w aspekcie jego możliwych przekształceń, w aspekcie możli-

wości bycia innym niż jest w danej chwili. Nowicki przyjął Blochowską interpretację „aktywnej materii”, co stało się fundamentem wszystkich jego prac o filozofii Odrodzenia, a w latach 80. źródłem inspiracji dla budowanej „filozofii tworzywa”. Również stosunek Andrzeja Nowickiego jako profesora do uczennic i uczniów - kształtował się w wizji tych wspaniałych dzieł, jakie mogą oni w przyszłości stworzyć.

W filozofii religii i teorii kultury świeckiej rolę centralnej kategorii pełni termin „roztapianie” wyrastające z dążenia Nowickiego do pogodzenia postawy konsekwentnie ateistycznej z troską o zachowanie i włączenie do kultury świeckiej tych wszystkich wartości, jakie mogą tkwić w różnych religiach. Jako religioznawca, Nowicki zajmował się metodologią religioznawstwa, filozofią i psychologią religii. Jest najlepszym w Polsce znawcą literatury ateograficznej oraz teorii i historii ateizmu. Ale, jak sam mówi, najlepiej zna się na religiach tworzonych przez poetów i filozofów (religia Muzyki, religia Sztuki, religia Nauki, religia Światła i Barwy, religia Rozumu, religia Ludzkości Comte’a). Z różnych działów teologii, Nowickiego najbardziej interesują: teologia eucharystii przez jej związek z teorią ergantropii, prawosławna teologia ikony - przez jej związek z filozofią portretu i walka teologii z ateizmem.

W religiach Nowicki doszukiwał się przede wszystkim treści aksjologicznych: bóstwa jako personifikacje określonych wartości, a więc Atena, Muzy itp. 30 października 1999 roku specjalnie pojechał do Paraby, aby obejrzeć bizantyjski obraz Madonny symbolizujący personifikację Kultury (*Madonna della Cultura*). Od trzynastego roku życia do dziś Andrzej Nowicki jest radykalnym zwolennikiem kultury świeckiej. Po krótkim okresie, w którym ateizm był dla niego tylko negacją, a następnie tylko krytyką religii, obecnie swój ateizm łączy z radykalnym pluralizmem (nawiązującym do Pica, Bruna, Leibniza, Trentowskiego, Jamesa, Spirita) i z różnorodnością kultur. Według Nowickiego, nie ma myśli poza rzeczami, myśli mogą istnieć jedynie w rzeczach. Przemieszczanie się myśli w przestrzeni - przepływ myśli z mózgu do mózgu - odbywa się wyłącznie za pośrednictwem przedmiotów materialnych, takich jak wypowiedź ustna, pisemna lub rysunkowa, przekazywana telefaxem czy utrwalona w komputerze.

Postawa życiowa Andrzeja Nowickiego - nestora polskiego ruchu socjalistycznego - mieści się w kontekście utopijnej wizji tworzenia świata, którego jeszcze nie ma. Świata bez wojen, świata zgodnego, wizji braterskiego współistnienia i współdziałania wolnych narodów, życzliwie zainteresowanych odmiennością kultur. Głównym przesłaniem Andrzeja Nowickiego jest „żyć dla Republiki Muz” - społeczeństwa ludzi światłych, widzących sens życia we wspólnym budowaniu zróżnicowanej Kultury Światowej. Tego rodzaju „życie” to tworzenie dzieł, aby powstawały „byty, któ-

rych jeszcze nie ma”, to otwieranie się na wciąż nowe spotkania z innymi językami i kulturami. Wyniesiona z domu rodzinnej wrażliwość społeczna z daleko idącą tolerancją zdecydowały o zaangażowaniu się po stronie idei sprawiedliwości społecznej, wolności sumienia oraz świeckości państwa.

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”. 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'eterna?*”, pragnie współuczestniczyć w budowaniu braterskiej, ponadnarodowej wspólnoty twórców, pola dla nowych spotkań mogących zaowocować nowymi „cudownymi” dziełami, pobudzającymi do twórczości przyszłe pokolenia.

V. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY. W życiu akademickim doniosłe znaczenie ma przestrzeń między nauczycielami i uczniami. Najważniejszą przestrzenią spotkań są oczywiście prace magisterskie, doktorskie i habilitacyjne, ponieważ dzięki nim uczeń staje się „kimś”, staje się osobą zdolną do wytwarzania kolejnych prac naukowych.

Andrzej Nowicki wykształcił 112 magistrów (67 studentek i 45 studentów)¹¹ i 35 doktorów (22 doktorantów i 13 doktorantek)¹². Kilkanaście prac doktorskich ukazało się w formie książkowej, a wszystkie bez wyjątku - streszczenia lub fragmenty - publikowano w poważnych czasopismach, niektóre także w językach obcych. Ponad dziesięciu uczniów Andrzeja Nowickiego jest profesorami, kierownikami katedr i zakładów. Jeśli przyjmiemy, że uczniem we właściwym znaczeniu tego słowa jest ten, kto potrafił przejąć coś istotnego od Nauczyciela i samodzielnie to rozwinąć, wtedy grono kontynuatorów metodologicznego warsztatu Nowickiego okaże się o wiele większe. Tak więc do grona uczniów niewątpliwie należą m. in. profesoro- wie: Czesław Głombik, Krzysztof Wieczorek, Teresa Rzepa, Jan Szmyd, Ryszard Jadcak. Sądzę, że charakterystyczne cząstki osobowości Mistrza Nowickiego stały się aktywnymi składnikami osobowości wszystkich Jego uczniów.

¹¹ W Warszawie i we Wrocławiu magisteria uzyskiwali u niego wyłącznie studenci filozofii, w Lublinie również studenci pedagogiki, filologii polskiej i wychowania muzycznego (Zob. A. Nowicki: *Lata lubelskie...*, w: *50 lat środowiska filozoficzno-socjologicznego w UMCS*. Lublin 1994, s. 184-185).

¹² Pełny wykaz promowanych przez A. Nowickiego doktorów (data obrony, tytuł pracy, miejsce obrony) zob.: „Edukacja Filozoficzna” 1993, vol. 16, s. 119-121.

Uczniowie i kontynuatorzy Nowickiego wywodzą się z pięciu utworzonych i kierowanych przez niego szkół (podaję w porządku chronologicznym ich uformowania): a) religioznawczej, łączącej religioznawstwo z filozofią oraz z zainteresowaniem teorią kultury świeckiej; b) historyczno-filozoficzno-italianistycznej (filozofia XV-XVII i XX wieku) - o przyjęciu do tej szkoły decydowała dobra znajomość języka włoskiego i łaciny; c) historii polskiej filozofii kultury (pisemne prace miały w tytule słowa „filozofia kultury”); d) filozofii muzyki, i najmłodszej - „szkoły filozofii spotkań w rzeczach” (filozofia ergantropii, filozofia przestrzeni).

Przybliżenie nauce polskiej spuścizny filozoficznej włoskiego Renesansu kontynuują następujący uczniowie¹³: Zdzisław Kalita, Tadeusz Błocian, Józef Andrzej Dobrowolski, Stefan Folaron, Jerzy Ochman i Franciszek Pa-
jąk. Natomiast jedynym kontynuatorem badań Nowickiego nad współczesną filozofią włoską jest Mirosław Nowaczyk. Stali się oni najlepszymi w Polsce znawcami problematyki, którą podejmowali w swoich pracach doktorskich i habilitacyjnych.

Zdzisław Kalita, autor m. in. dwóch znakomitych książek: *W renesansowym „regnum hominis”* (Wrocław 1981) i *Człowiek i świat wartości. Aksjologia renesansowego humanizmu* (Wrocław 1992), swoje syntezy konstruował z nieco odmiennej perspektywy niż Nowicki. Dla Nowickiego bowiem postaciami decydującymi o obliczu renesansowej filozofii są Bruno i Vanini, dla Kality - myśliciele wcześniejsi: Giannozzo Manetti, Pico della Mirandola, Leon Battista Alberti.

Po przejściu na emeryturę, w piątym „dantejskim okresie” życia, Andrzej Nowicki nie przerwał intensywnych studiów. We Włoszech i we Francji ukazały się jego prace, w których pogłębił pojęcie „Republiki Muz” i „obecności w kulturze” oraz zbadał dwa pojęcia Vaniniego, dotychczas niedostrzeżone: „finis” i „recreatio”. Przez swoich uczniów, kontynuatorów i współpracowników w dalszym ciągu jest obdarzany dowodami przywiązania, wdzięczności i szacunku. Zakładem Filozofii Kultury w Lublinie sprawnie kieruje Stefan Symotiuk.

Streszczenie

Filozofia Andrzeja Nowickiego (ur. 27 V 1919 w Warszawie) została przedstawiona w jego dwóch książkach: *Człowiek w świecie dzieł* (1974) i *Spotkanie w rzeczach* (1991). Fundamentem jest siedem głównych myśli: 1. W dziełach tworzonych przez człowieka znajduje się jego „realna obecność”, ponieważ człowiek jest zdolny włożyć części własnego świata we-

¹³ O uczniach i kontynuatorach czterech pozostałych szkół A. Nowickiego zamierzam napisać osobny tekst.

wnętrznego w materialne przedmioty, realną obecność w tych przedmiotach Nowicki nazywa ergantropią. 2. Dzięki ergantropijnemu charakterowi dzieł ludzkich są możliwe „spotkania w rzeczach”. 3. Poprzez te spotkania - w procesie „interioryzacji” treści dzieł - rośnie świat wewnętrzny człowieka, bogactwo osobowości jest rezultatem bogactwa i różnorodności spotkań. 4. Każde ludzkie dzieło zawiera „pustą przestrzeń” przeznaczoną dla twórczej aktywności czytelników. 5. Rozwój kultury jest rezultatem nieskończonej ilości spotkań między ludźmi, między dziedzinami kultury, między narodami i różnymi kulturami. 6. Z każdego dzieła ludzkiego można wyłuszczyć treści filozoficzne, wszystkie religie „roztopią się” w filozofii i sztuce. 7. To wszystko tworzy przesłanki dla „misji Człowieka”, która polega na tworzeniu „Republiki Muz”.

Riassunto

La filosofia del Andrea Nowicki (nato 27 V 1919 a Varsavia) ho esposto in sue due libri: *L'uomo nel mondo delle sue opere* (1974) e *Incontri negli oggetti* (1991). Il fondamento costituito dai sette pensieri principali: 1. Nelle opere create dall'uomo troviamo la sua „presenza reale”, perché l'uomo é capace di inserire le praticelle del proprio mondo interno in oggetti materiali, la „presenza reale” in questi oggetti dal Nowicki é chiamata - l'ergantropia. 2. Grazie al carattere ergantropico delle opere umane sono possibili gli „incontri nelle cose”. 3. Grazie a questi incontri - nel processo di „interiorizzazione” del contenuto delle opere - cresce il mondo intemo dell'uomo, la ricchezza della person alita é il risultato della ricchezza e diversity, degli incontri. 4. Ogni opera umana contiene „lo spazio vuoto” destinato all'attività concreativa dei lettori. 5. Lo sviluppo della cultura é il risultato degli infiniti incontri tra gli individui, tra i settori della cultura, tra le nazioni e culture diverse. 6. Da ciascuna opera umana si può enucleare il contenuto filosofico, tutte le religioni possono dissolte nella filosofia e nell'arte. 7. Tutto cio costituisce premesse per una „missione dell'Uomo che consiste nella creazione della „Repubblica delle Muse”.

ROMAN DAROWSKI SJ

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna
«Ignatianum» w Krakowie

PAWEŁ SIWEK SJ

I. DZIEŁA. Ks. Paweł Siwek SJ należy do najwybitniejszych filozofów polskich. Jest jednym z niewielu Polaków, którzy w dziedzinie filozofii i psychologii zdobyli uznanie i sławę międzynarodową. Jest autorem 40 książek w 7 językach, około 200 rozpraw i artykułów, głównie z zakresu filozofii i psychologii, 8 przekładów traktatów Arystotelesa i 4 dialogów Platona (wszystkie wraz z opracowaniami). Ponadto opublikował wiele krytycznych omówień, sprawozdań i recenzji w różnych czasopismach w kraju i za granicą.

Książki Siwka były przedmiotem wielu recenzji w różnych czasopismach na całym świecie. Rejestrują je odpowiednie bibliografie.

Siwek publikował w 7 językach: angielskim, francuskim, hiszpańskim, łacińskim, polskim, portugalskim i włoskim. Zaskakuje to, że ma żadnej pracy w języku niemieckim.

A. Książki. *L'âme et le corps d'après Spinoza (La psychophysique spinoziste)*. Paris 1930; *La psychophysique humaine d'après Aristote*. Préface de Jacques Chevalier. Paris 1930; *W pogoni za nieskończonością. Konferencje apologetyczne*. Kraków 1930; 2. wyd.: Rzym 1972; *Konnersreuth w świetle nauki i religii*. Kraków 1931; *Psychologia metaphysica*. Roma 1932; 7. editio: 1965; *Aristotelis De anima libri tres graece et latine*. Roma 1933; 3. editio: Roma 1957; *Metody badań zjawisk nadprzyrodzonych. Problem Konnersreuth*. Kraków 1933; *Spinoza et le panthéisme religieux*. Paris 1937, Préface de Jacques Maritain, 2^e éd. Paris 1950; *Wędrowka dusz. Reinkarnacyjne utopie*. Kraków 1937; *Le problème du mal*. Rio de Janeiro 1942; *La réincarnation des esprits*. Rio de Janeiro 1942; *Em busca de Deus*. São Paulo 1944; *El problema del mal*. Buenos Aires 1945; *En busca de Dios*. Buenos Aires 1946; *A reencarnação dos espiritos*. São Paulo 1946; *La reencarnación de los espíritus*. Buenos Aires 1947; *Psychologia experimental*. São Paulo 1949; *Une stigmatisée de nos jours. Etude de psychologie religieuse*. Paris 1950; *The Philosophy of Evil*. New York 1951; *Au coeur du spinozisme*. Paris 1952; *The Enigma of Hereafter. The Re-incarnation of Souls*. New York 1952; *The Riddle of Konnersreuth. A Psychological and Religious Study*. Milwaukee 1953; to samo: Dublin 1954; *Psychologia experimentalis*. Torino 1958; *Experimental Psychology*. New York 1959; *Wieczowy paryskie*. Poznań 1960; 2. wyd. rozszerzone: Londyn 1965; *Les manuscrits grecs des "Parva natura-*

lia" d'Aristote. Préface de M. A. Mansion. Rome 1961; *Aristotelis "Parva naturalia", graece et latine*. Edidit, versione auxit, notis illustravit P. Siwek. Roma 1963; *Eresie e superstizioni d'oggi*. Roma 1963; *Aristotelis tractatus "De anima" graece et latine*. Edidit, versione latina auxit, commentario illustravit P. Siwek. Roma 1965; *Le "De anima" d'Aristote dans les manuscrits grecs*. Città del Vaticano 1965; *Herejias y supersticiones de hoy*. Barcelona 1965; *Ewolucjonizm w świetle nauki*. Londyn 1973; *La conscience du libre arbitre*. Rome 1976.

B. Ważniejsze artykuły. *Filozofia niemiecka w nowoczesnej myśli polskiej* „Przegląd Powszechny”, 41: 1924, t. 161, s. 155-168; *Świadomość wolnej woli*. „Przegląd Filozoficzny”, 37: 1934, s. 65-72; *La conscience de la liberté*. "Gregorianum", 16: 1935, s. 53-73; *De instinctus natura*, w: "Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae, Nova Series, 3: 1936, s. 350-358 ("Acta Congressus Thomistici Internationalis", Romae 1936); *La structure logique de l'induction*. "Gregorianum", 17: 1936, s. 224-253; *Problem a valoris in philosophia S. Thomae el Cartesii*. "Gregorianum", 18: 1937, s. 518-533; *La théorie cartésienne du vide implique-t-elle le panthéisme?* "Rivista di filosofia neoscholastica", Milano, 29: 1937, s. 753-759; *Problem wartości*. „Przegląd Filozoficzny”, 41: 1938, s. 76-84; *Transformismo antropológico*. São Paulo 1945, s. 73; *La substantialité de l'âme. I. Problème et méthode*. "A Ordem", Rio de Janeiro, 25: 1945, n. 1, s. 6-17; 11; II. *Preuves*, ibidem, n. 2, s. 116-125; *O optimismo do mundo em Leibniz e Malebranche*. "Verbum", Rio de Janeiro, 3: 1946, s. 468-487; *Le libre arbitre d'après Spinoza*. "Revue philosophique de Louvain", 45: 1947, s. 339-354; *L'existence de Dieu dans la philosophie de Spinoza*. "Revue de l'Université d'Ottawa", 18: 1948, Section spéciale, s. 113-131, 170-183; *Optimism in Philosophy*. "The New Scholasticism", Washington, 22: 1948, s. 417-439; *Pessimism in Philosophy*, ibidem, 22: 1948, s. 249-297; *Problem zła*. „Przegląd Powszechny”, 65: 1948, t. 226, s. 288-301; *Le raisonnement par analogie en psychologie*. "Proceedings of the 12th Congress of Psychology", Edinburgh 1950, s. 114-125; *Związyły zarys psychiatrii dla duszpasterzy*. „Duszpasterz Polski za Granicą”, 4: 1953, s. 12-23, 67-80; 5: 1954, s. 4-15; *Evil, a Consequence of Sin*. "Revue de l'Université d'Ottawa", 25: 1955, Section spéciale, s. 26-52; *How Pantheism Resolyes the Enigma of Evil*. "Laval Théologique et Philosophique", 11: 1955, s. 213-221; *The Problem of Evil in the Theory of Dualism*. "Laval Théologique et Philosophique", 11: 1955, s. 67-80; *Spór o dążność naturalną do widzenia Boga*. „Roczniki Filozoficzne”, 4: 1954, Lublin 1955, s. 139-154; *La clairvoyance parapsychique dans le systme d'Aristote*. "Sophia", Padova, 29: 1961, s. 295-311; *Katoliccy filozofowie i psychologowie polscy za granicą, 1939-1964*. "Sacrum Poloniae Millennium", Roma, t. 11: 1965, s. 493-572;

Comment le premier moteur meut l'univers? "Divinitas", Roma, 11: 1967, s. 377-392; *L'unité de l'organisme du point de vue philosophique*, w: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*. 2-9. September 1968, Wien 1968, I. Band, s. 627-634 oraz w: "Revista Portuguesa de Filosofia", Braga 25: 1969, s. 223-233; *Le Dieu d'Aristote dans les dialogues*. "Aquinas", Roma, 12: 1969, s. 11-46; *L'autenticité du Traité de l'âme d'Aristote*. *Théorie de Zurcher*. "Aquinas", 14: 1971, s. 62-102; *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. *Théorie de Nuyens*, ibidem, s. 570-601; *Y a-t-il place pour le transformisme dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin?* "Aquinas", 18: 1974, s. 264-282; *Australopithecinae*. „Studia Pelplińskie”, Pelplin 1973, s. 85-92; *La sofferenza dal punto di vista filosofico*, w: *Sapienza della Croce oggi*. Atti del Congresso Intemazionale, Roma 13-18 ottobre 1975, vol. 3, Torino 1976, s. 47-53; *La connaissance intellectuelle de l'homme chez Aristote*. "Aquinas", 21: 1978, s. 359-381.

C. Przekłady wraz z opracowaniami. Arystoteles: *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*. Warszawa 1971, wyd. 2: 1992 (Arystoteles: *Dzieła wszystkie*, t. 3 - dalej skrót: DW); Arystoteles: *O duszy*. Warszawa 1972, wyd. 2: 1988, wyd. 3: 1992, DW t. 3; Arystoteles: *(9 ruchy zwierząt. O poruszaniu się przestrzennym zwierząt*. Warszawa 1975, wyd. 2: 1993, DW t. 4; Arystoteles: *O częściach zwierząt*. Warszawa 1977, wyd. 2: 1992, DW t. 3; Arystoteles: *O rodzeniu się zwierząt*. Warszawa 1979, wyd. 2: 1993, DW t. 4; Arystoteles: *O niebie*. Warszawa 1980, wyd. 2: 1990, DW t. 2; Arystoteles: *Zoologia*. Warszawa, 1982, wyd. 2: 1992 DW t. 3; Platon: *Timajos, Kritias albo Atlantykt*. Warszawa 1986; Platon: *Gorgias, Menon*. Warszawa 1991.

Najpełniejszy zbiór książek i artykułów (w nadbitkach i odbitkach) Siwka posiada w Polsce Biblioteka Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej «Ignatianum» w Krakowie (ul. Kopernika 26) oraz Archiwum Jezuitów w Krakowie (Mały Rynek 8), gdzie znajduje się także zbiór ponad 100 recenzji w różnych językach na temat prac Siwka oraz wiele materiałów do jego biografii, m. in. obfita korespondencja.

II. OPRAWOWANIA. *Czy wiesz, kto to jest?* Pod ogólną redakcją S. Łozy, Warszawa 1939, s. 668; *Rev. Paul Siwek, S. J. (Self-portrait)*, w: *The Book of Catholic Authors*, ed. by W. Romig, Grosse Pointe, Mich. 1957, s. 272-279; „Rocznik Polonii” za 1. 1958-1959, s. 370; *Enciclopedia Italiana*. Appendice III, M-Z. Roma 1961, s. 757-758; *Dizionario Enciclopedico Italiano*. Roma 1963 s. 193 (E. Valentini); *Literatura polska na obczyźnie, 1940-1960*. Pod red. T. Terleckiego. Londyn 1964, t. I, s. 457, 545, 560, 583-584, 586-587 (bibl.); *Katolicy filozofowie i psychologowie polscy za granicą, 1939-1964, Sacrum Poloniae Millennium*, t. 11: Roma 1965, s. 534-340, 554-557;

Enciclopedia Filosofica, 2 ed., Firenze 1969, vol. 5, kol. 1422-1423; *Dictionary of International Biography*. London 1972, s. 1228 (także w następnych wydaniach); R. Zieliński: *Długa, owocna praca*. „Za i Przeciw”, nr 47 (817) z 19 XI 1972, s. 9 (także zdjęcie); R. Z.: *Drugi Jubileusz*. „Za i Przeciw”, nr 8 (831) z 25 II 1973, s. 9 (zdjęcie); *Men of Achievement*. Cambridge 1974, vol. 1, s. 945 (foto); *Verbo - Enc. Luso-Brasileira de Cultura*, t. 17, Lisboa 1975, kol. 329-330; *Dizionario dei filosofi*. Firenze 1976, s. 1094; R. Darowski: Ks. Paweł Siwek SJ. „Znak”, 30: 1978, nr 12, s. 1541-8; R. Darowski: Ks. Paweł Siwek SJ. *Koleje życia i spuścizna pisarska*. „Collectanea Theologica” 49: 1979, fasc. 1, s. 169-179; *Studia z historii filozofii*. Księga Pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej Ks. Profesora Pawła Siwka SJ. Red. R. Darowski, Kraków 1980 (s. 1-26: fot., biografia i pełna bibliografia do r. 1980 = 181 pozycji); K. Szałata: *Uczony, którego zna cały świat*. „Słowo Powszechne”, 1983, nr 16 z 22-24 I 1983, s. 8-9; *Duszpasterz Polski za Granicą*, 37: 1986, nr 4 (161) s. 857-860 (A. Mruk: *Śp. O. Paweł Siwek S. J.* oraz telegram Jana Pawła II); „Dziennik Polski”, 1986, nr 122; „Nasze Sprawy” [miesięcznik wydawany w Krakowie, do użytku wewnętrznego jezuitów], 1986 nr 7, s. 133-136 (R. Darowski: biografia i reprodukcja telegramu Jana Pawła II); T. Rostworowski: *Wspomnienie o Ojcu Pawle Siwku SJ*. „Nasze Sprawy”, 1986, nr 9, s. 166-167; „Tygodnik Powszechny”, 1986, nr 30 z 27 VII 1986; „Życie Warszawy”, 1986, nr 134; T. Rostworowski: *Śp. Ks. Prof. Dr Paweł Siwek S. J.* „Rocznik Polskiego Towarzystwa Naukowego na Obczyźnie”, R. 30: 1986/87, s. 19 (fot.); P. Rakowski: *Umiłowanie mądrości*. Ks. Paweł Siwek SJ. „Katolik”, nr 9 z 1 III 1987, s. 5; T. Kwiatkowski: Ks. Prof. Paweł Siwek (1893-1986). „Życie i Myśl”, 35: 1988, nr 1-2, s. 33-48; *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, hrsg. von E. Coreth, Band 2. Graz 1988, s. 812; F. Paluszkie-wicz: *Mały słownik jezuitów w Polsce*. Warszawa 1991, s. 232-233; J. W. Woś: *Pogadanki historyczne*. Kraków 1991, s. 195-199; Cz. Głombik: *Tomizm czasów nadziei*. Katowice 1994 (wielokrotnie); *Słownik polskich teo-logów katolickich*, t. 8: Warszawa 1995, s. 529-534 (L. Grzebień; bibliogr.); *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564-1995*. Kraków 1996, s. 619; R. Darowski: *Paul Siwek SJ (1893-1986), philosophe et psychologue*. „Forum Philosophicum”, 1: 1996, s. 279-284; *Polski Słownik Biograficzny*, t. 37, Warszawa 1996-1997, s. 602-604 (M. Paszkiewicz).

III. BIOGRAFIA. Dla opracowania biografii ks. Siwka podstawowe znaczenie i szczególną wartość posiadają jego własne prace o charakterze bio-bibliograficznym. Są to: autobiografia w języku angielskim z r. 1957: *Self-portrait* (zob. wyżej), opracowanie zamieszczone w artykule pt. *Kato-liccy filozofowie i psychologowie polscy za granicą, 1939-1964* z r. 1965,

a zwłaszcza pozycja pt.: *Z wiarą przez Życie. Pamiętniki Ks. Pawła Siwka SJ* (Rzym), 314 s. Jest to pamiętnik doprowadzony do 1974 r., ze zdjęciami; maszynopis, egzemplarze znajdują się w Bibliotece Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej «Ignatianum» w Krakowie (ul. Kopernika 26), w Archiwum Jezuitów w Krakowie (Mały Rynek 8) oraz w niektórych bibliotekach w Polsce (KUL, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) i za granicą (Rzym, Gregorianum).

Paweł Siwek urodził się dnia 21 I 1893 roku w Trojanowicach (parafia Giebułtów) k. Krakowa w rodzinie wielodzietnej. Był synem Pawła i Katarzyny Bujak z Giebułtowa. Od roku 1899 uczęszczał do szkoły podstawowej w Trojanowicach, gdzie ukończył trzy klasy, czwartą natomiast w szkole im. św. Floriana w Krakowie. Począwszy od pierwszej klasy gimnazjalnej przebywał w Małym Seminarium Księży Jezuitów w Krakowie i uczęszczał do Gimnazjum św. Jacka. Po ukończeniu czterech klas, czyli tzw. gimnazjum niższego, wstąpił dnia 17 VII 1908 roku do Towarzystwa Jezusowego i w Starej Wsi k. Krosna odbył dwuletni nowicjat pod kierunkiem ks. Ludwika Cichonia. Już jednak pod koniec nowicjatu, od marca 1910 roku do końca tego roku szkolnego, przerabiał piątą klasę gimnazjum, a w roku następnym (1910/1911) klasę szóstą w prywatnym Gimnazjum Księży Jezuitów w Starej Wsi. W Kolegium Starowiejskim złożył dnia 4 VI 1911 roku pierwsze śluby zakonne, odłożone prawie o rok ze względów zdrowotnych. Ostatnie dwie klasy gimnazjalne ukończył w Zakładzie Naukowo-Wychowawczym Księży Jezuitów w Chyrowie w województwie lwowskim i tam dnia 6 VI 1913 roku zdał egzamin dojrzałości.

W latach 1913-1916 odbywał studia filozoficzne w Krakowskim Kolegium Jezuitów (1 rok), następnie wskutek I wojny światowej w Gräfenbergu na Śląsku Opawskim (obecnie Jeseník w Czechach, II rok), a wreszcie w Nowym Sączu (III rok). Jego profesorami byli m. in.: F. Klimke (historia filozofii), R. Malotta (kryteriologia i ontologia¹), W. Jankiewicz (kosmologia), E. Matzel (teologia naturalna), S. Krzyżanowski (psychologia racjonalna) i S. Cisek (etyka). Obok przedmiotów filozofii systematycznej, które wykładano w języku łacińskim, program przewidywał przedmioty pomocnicze². Oficjalnymi podręcznikami były kursy filozofii wydane przez V. Remera i S. De Backera.

¹ Dnia 1 IV 1914 roku Siwek bronił w publicznej dysputacji kilku tez z zakresu ontologii. Świadczy o tym drukowany program dysput: *Tertia disputatio menstrua philosophorum die I. Aprilis A. D. 1914*. Cracoviae, Sumptibus Collegii Cracoviensis S. I., Typis Ephemeridis „Czas”, s. 1-4.

² Studia odbywały się według programu zatwierdzonego dla ówczesnej Prowincji Galicyjskiej Jezuitów przez generała zakonu Franciszka Wernza (zob. *Ordinatio studiorum Provinciae Galicianae Societatis Iesu*. Cracoviae 1911, s. 22-29).

W latach 1916-1918 Siwek uczył matematyki, fizyki i języka greckiego we wspomnianym poprzednio zakładzie w Chyrowie, a od listopada 1918 do czerwca 1919 roku był wraz z innymi jezuitami internowany w Kołomyi jako zakładnik polityczny Ukraińców. W roku 1919/1920 odbył pierwszy rok studiów teologicznych w Kolegium w Starej Wsi, mając za profesorów m. in. J. Rostworowskiego, M. Skibniewskiego i W. Szmyda. Pozostałe trzy lata teologii (1920-1923) ukończył w Instytucie Teologicznym jezuitów francuskich w Hastings w Anglii, gdzie też dnia 24 VIII 1922 roku przyjął święcenia kapłańskie z rąk bpa Piotra Amigo z Londynu. Pod koniec czwartego roku studiów zdał z wynikiem bardzo dobrym (*summa cum laude*) dwugodzinny egzamin z całości teologii i filozofii, w następstwie czego - zgodnie z ówczesnym ustawodawstwem - Uniwersytet Gregoriański w Rzymie wystawił mu później dwa dyplomy doktorskie: z teologu i z filozofii (1927).

Tymczasem prowincjał polski Stanisław Sopuch odwołał go do kraju i powierzył mu obowiązki wykładowcy psychologii racjonalnej oraz prefekta biblioteki w Instytucie Filozoficznym polskich jezuitów, przeniesionym prowizorycznie z Krakowa do Nowego Sącza (1923/1924). W tym okresie ks. Siwek przygotował i wydał pierwsze swoje artykuły.

W latach 1924-1926 Siwek odbył w Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie tzw. *Cursus Magisterii*, przeznaczony dla przyszłych wykładowców wyższych uczelni, który po zaliczeniu kursów, przedstawieniu rozprawy naukowej i zdaniu wymaganych egzaminów kończył się stopniem naukowym *Magister aggregatus*. Był to więc rodzaj dzisiejszej habilitacji. Na kursie tym wykladało wtedy wielu wybitnych naukowców: F. Pelster, P. Hoenen, M. de la Taille, P. Geny, P. Lehmann. Siwek przygotował rozprawę pt. *Problema psychophysicum in Spinozae systemate*, której obrona odbyła się dnia 26 VI 1926 roku.

Następne dwa lata spędził na studiach w Instytucie Psychologii Paryskiej Sorbony, w sekcji psychologa ogólnej, a także uczęszczał na niektóre wykłady w College de France (m. in. prof. P. Janet). W tym czasie rozpoczął przygotowania mające na celu uzyskanie francuskiego doktoratu państwowego.

W roku 1928/1929 odbył w Paray-le-Monial k. Lyonu pod kierunkiem ks. A. Bulot tzw. trzecią probację, czyli roczne studium prawa zakonnego i duchowości ignacjańskiej. Z konferencji apologetycznych, jakie w tym okresie od czasu do czasu głosił w Paryżu dla inteligencji polskiego pochodzenia, powstała książka pt. *W pogoni za nieskończonością*.

Od roku 1929 Siwek wykładał psychologię racjonalną i doświadczalną w Instytucie Filozoficznym Jezuitów w Krakowie przy ul. Kopernika 26. Wraz z nim filozofię wykładali wówczas m. in. E. Chomrański, F. Kwiatkowski i J. Chechelski. Obok wykładów Siwek prowadził intensywną pracę

naukową i pisarską. Jej wynikiem była m. in. książka o Konnersreuth, która wywołała duże zainteresowanie w społeczeństwie i polemikę z arcybiskupem J. Teodorowiczem. W tym okresie, dnia 2 II 1930 r., złożył w kościele Najświętszego Serca Jezusowego w Krakowie uroczystą profesję zakonną, a dnia 16 VII tego samego roku uzyskał państwowy doktorat francuski w Uniwersytecie w Clermont-Ferrand, przedstawiając dwie książki: *La psychophysique humaine d'après Aristote* oraz *L'âme et le corps d'après Spinoza*, które ukazały się drukiem w tym właśnie roku.

W 1931 roku uzyskał nominację na profesora nadzwyczajnego filozofii w Uniwersytecie im. Stefana Batorego w Wilnie, ale Generał zakonu Włodzimierz Ledóchowski wezwał go do Rzymu na profesora filozofii w Uniwersytecie Gregoriańskim. Od roku 1931 Siwek wykładał tam psychologię metafizyczną (filozoficzną), a później także psychologię doświadczalną i prowadził kursy specjalne dla doktorantów. Już w roku 1932 ukazało się pierwsze wydanie jego książki *Psychologia metaphysica*, która zyskała dużą popularność w uczelniach katolickich. Na wielu z nich była oficjalnym podręcznikiem przez długie lata i doczekała się siedmiu wydań.

W 1938 roku otrzymał zaproszenie do objęcia katedry filozofii w Uniwersytecie Jagiellońskim i katedry psychologii w Uniwersytecie Warszawskim. Ofert tych jednak nie przyjął ze względu na posiadane już zaangażowanie na uczelni o charakterze międzynarodowym.

W latach 1937-1939, jako znawca filozofii, był współwydawcą czasopiśma "Rivista di storia del pensiero economico" (Padwa).

W sierpniu 1939 roku w celu uniknięcia aresztowań i represji we Włoszech, które były związane z Niemcami sojuszem, na polecenie generała Ledóchowskiego Siwek wraz z innymi jezuitami wrócił do Polski i zatrzymał się we Lwowie. Wkrótce jednak przez Rumunię i Jugosławię wyjechał znowu do Rzymu i w listopadzie tego roku rozpoczął - w warunkach wojennych - wykłady w Uniwersytecie Gregoriańskim.

Ze względu na niebezpieczeństwo, grożące mu ze strony Niemców jako Polakowi zaangażowanemu w działalność patriotyczną, opuścił Rzym w czerwcu 1940 roku i przez Szwajcarię, Francję i Hiszpanię udał się do Portugalii, skąd w lecie wyjechał do Brazylii i od września 1940 roku przebywał w Rio de Janeiro, gdzie wkrótce nawiązał współpracę z różnymi instytucjami naukowymi, a zwłaszcza z *Centro Dom Vital*. Głównym jednak zajęciem Siwka w tym czasie (1941-1946) były wykłady na Wydziale Filozoficznym w Rio de Janeiro, w uczelni zwanej Faculdade Católica (filozofia i prawo), która kilka lat później uzyskała status i tytuł uniwersytetu katolickiego. Wykładał tam w języku francuskim całą metafizykę (ontologia, psychologia, kosmologia, teologia naturalna) oraz psychologię doświadczalną. Obok pracy naukowej rozwijał intensywną działalność duszpaster-

ską (kazania) i patriotyczną (konferencje, odczyty) wśród Polaków. Był m. in. współzałożycielem i redaktorem dodatku do miesięcznika "A Ordem" pt. "O Pensamento da Polonia Católica", który ukazywał się od grudnia 1943 do sierpnia 1945 roku (17 numerów).

W 1945 roku Siwek zaczął przygotowania do wyjazdu do Stanów Zjednoczonych. Skłaniały go do tego: brak wystarczającego wyposażenia bibliotek w prace naukowe, trudności udziału w życiu środowiska naukowego (według miejscowych zwyczajów ksiądz nie mógł się pokazać na ulicy po zachodzie słońca, gdy tymczasem odczyty, zebrania itp. odbywały się najczęściej właśnie wieczorem), przeciążenie pracą pozanaukową, niewystarczająca do swobodnego prowadzenia wykładów znajomość języka portugalskiego (stopniowo malała znajomość języka francuskiego wśród studentów), a wreszcie względy zdrowotne (upalny klimat). Dnia 4 III 1946 roku Siwek opuścił Rio de Janeiro, udając się do Nowego Jorku, dokąd Uniwersytet Fordham zaprosił go na stanowisko Research Professor.

W rzeczywistości jednak został profesorem zwyczajnym z obowiązkiem prowadzenia normalnych zajęć dydaktycznych, które rozpoczął 2 X 1946 r., wykładając w języku angielskim inne przedmioty niż w Rio de Janeiro, bo historię filozofii starożytnej, zwłaszcza Arystotelesa, oraz problem zła. Wykłady te prowadził do roku 1949.

Tymczasem w Polsce po śmierci ks. Konstantego Michalskiego Rada Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie na posiedzeniu w dniu 1 VII 1948 r. postanowiła jednogłośnie umieścić nazwisko ks. Siwka na pierwszym miejscu na liście kandydatów do katedry filozofii chrześcijańskiej. Jednakże na posiedzeniu Senatu Akademickiego w dniu 1 I 1949 roku delegat Ministerstwa oświadczył, że obecnie Ministerstwo nie mianuje już kandydatów przebywających za granicą i w ten sposób zaangażowanie go w Krakowie nie doszło do skutku³.

Od 1949 do 1963 roku Siwek był Research Professor of Philosophy Uniwersytetu Fordham, co zwalniało go z zajęć dydaktycznych i pozwalało w większym zakresie na prowadzenie pracy badawczej i pisarskiej. W pewnej mierze poświęcał się także pracy duszpasterskiej, przede wszystkim wśród Polonii. Od lata 1958 do września 1960 roku przebywał na kapelaniiach u sióstr zakonnych w różnych miejscowościach w okolicach Paryża, kontynuując pracę naukową i pisarską.

Dnia 22 IX 1960 r. przybył ponownie do Rzymu i zamieszkał w Kolegium Jezuitów przy kościele Imienia Jezus (del Gesu). Obok pracy naukowej wygłaszał odczyty (m. in. w Instytucie Studiów Kościelnych, założonym przez ks. Eugeniusza Reczka SJ), prowadził skupienia dla Polonii (dla

³ Kopie oddzielnych dokumentów znajdują się w Archiwum Jezuitów w Krakowie, Mały Rynek 8.

świeckich i duchownych), pracował sporadycznie w Radio Watykańskim. Wkrótce po przybyciu do Rzymu (1960) objął katedrę filozofii w Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, gdzie wykładał na przemian filozofię Arystotelesa, filozofię Spinozy, metody terapeutyczne i freudyzm. Przez krótki czas (1961/1962) prowadził także wykłady z psychologii racjonalnej w Filii Uniwersytetu Loyola (Chicago) w Rzymie.

W latach sześćdziesiątych pracował głównie nad traktatami Arystotelesa: *De anima* oraz *Parva naturalia*.

W roku 1968 przeniósł się do Collegio Bellarmino (Kolegium im. Roberta Bellarmina; via del Seminario 120). W tym okresie nawiązał współpracę z Polską Akademią Nauk i na jej zamówienie przygotowywał przekłady i opracowania niektórych traktatów Arystotelesa do serii „Biblioteka Klasyków Filozofii”.

W październiku 1972 roku przebywał miesiąc w Polsce, którą opuścił przed 41 laty. Podczas swego pobytu przekazał Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie zbiór wariantów (ponad 8000 stron) tekstu greckiego dzieł Arystotelesa *De anima* i *Parva naturalia*, zebranych w toku prac nad wydaniem tych dzieł. W Polsce wygłosił też kilka odczytów w różnych środowiskach i odwiedził rodzinę.

Pracę dydaktyczną na Lateranum ks. Siwek zakończył w 1975 roku, gdy miał 82 lata. Odtąd zajmował się wyłącznie pracą badawczą i pisarską, przede wszystkim tłumacząc na język polski i opracowując niektóre traktaty Arystotelesa, a później - także dialogi Platona.

Ks. Paweł Siwek zmarł dnia 23 V 1986 roku w Rzymie w Collegio Bellarmino po kilku miesiącach choroby. Pogrzeb odbył się następnego dnia, tj. w sobotę 24 V. Mszy pogrzebowej w kościele św. Ignacego przewodniczył ks. Dominik Maruca, rektor Kolegium. Koncelebrowało ok. 80 księży, głównie mieszkańców Kolegium. Kazanie w języku włoskim wygłosił ks. Antoni Mruk SJ. W pogrzebie wziął udział ks. Andrzej Koprowski SJ, Asystent Generała Jezuitów dla krajów Europy Wschodniej. Ks. Paweł Siwek został pochowany na rzymskim cmentarzu Campo Verano w grobowcu jezuitów.

IV . DZIEDZINY DZIAŁALNOŚCI I POGLĄDY. Praca dydaktyczna i naukowo-pisarska była główną dziedziną działalności ks. Siwka w ciągu jego długiego życia. Dzięki wybitnym zdolnościom i niezwykle pracowitości jej wynik jest imponujący: 40 książek, ok. 200 artykułów i mnóstwo recenzji. I chociaż niektóre pozycje książkowe stanowią przeróbkę lub adaptację na inny język pozycji już wcześniej wydanej w innym języku, to nawet biorąc to pod uwagę ich liczba jest rzeczywiście niezwykła.

Przedmiotem jego szczególnego zainteresowania były trzy dziedziny: psychologia filozoficzna, której poświęcił wiele artykułów, a zwłaszcza obszernie dzieło pt. *Psychologia metaphysica*, dalej psychologia doświadczalna wraz z parapsychologią oraz filozofia Arystotelesa i Spinozy. Obu ostatnim dziedzinom poświęcił po kilka książek.

Serię swych książek rozpoczął Siwek w roku 1930, kiedy to ukazały się trzy pierwsze jego książki. Praca *W pogoni za nieskończonością* zawiera konferencje filozoficzno-religijne wygłoszone w roku 1929 w Paryżu dla inteligencji katolickiej pochodzenia polskiego. Pozostałe dwie książki wydane tego samego roku: *La psychophysique humaine d'après Aristote* oraz *L'âme et le corps d'après Spinoza*, będące rozprawami wymaganymi do uzyskania państwowego doktoratu francuskiego na Uniwersytecie w Clermont-Ferrand, zajmują się żywo wówczas dyskutowanym zagadnieniem stosunku zachodzącego między dziedziną duchową i materialną w człowieku.

Do Arystotelesa Siwek wracać będzie jeszcze wielokrotnie, podobnie jak i do Spinozy. Kilka lat później opublikował książkę: *Spinoza et le panthéisme religieux* (Paris 1937), której drugie, rozszerzone wydanie ukazało się w r. 1950, a potem *Au coeur du spinozisme* (Paris 1952). Jest to wykład i krytyka podstawowych twierdzeń systemu filozoficznego Spinozy (wolność woli, celowość w naturze, istnienie Boga itp.).

Już w roku następnym ukazała się książka ks. Siwka z innej dziedziny: *Konnorsreuth w świetle nauki i religii* (Kraków 1931). Jest to studium na temat niezwyklej zjawisk znanej stygmatyczki Teresy Neumann z Bawarii (1898-1962). Autor wykazuje w nim, że z wyjątkiem jedynie postu (Teresa przez długie lata miała się obchodzić bez wszelkiego jedzenia i picia) wszystkie inne zjawiska nadzwyczajne występujące u niej dadzą się wyjaśnić siłami naturalnymi. Sprawa postu zresztą nie była z całą oczywistością dowiedziona. W konkluzji więc Siwek wyraził żądanie, by Teresę umieszczono w klinice celem stwierdzenia autentyczności jej postu. To samo żądanie wyraził episkopat bawarski, a także Święte Oficjum. Rodzina Teresy jednak nie zgodziła się na te badania. Książka wywołała duże zainteresowanie w społeczeństwie i polemikę z arcybiskupem J. Teodorowiczem, który opowiadał się za nadprzyrodzonym charakterem zjawisk występujących u Teresy.

Do sprawy Konnersreuth wrócił Siwek dwa lata później, wydając studium psychologiczne pt. *Metody badań zjawisk nadprzyrodzonych. Problem Konnersreuth* (Kraków 1933), a po wojnie ogłosił jego adaptację francuską (*Une stigmatisée de nos jours*. Paris 1950) i angielską (*The Riddle of Konnersreuth*. Milwaukee 1953 oraz Dublin 1954).

Kontynuację poprzednich badań ks. Siwka nad Arystotelesem stanowiła książka: *Aristotelis De anima libri tres graece et latine* (Roma 1933). Zawiera ona tekst grecki i przekład łaciński Arystotelesowskiego traktatu *O duszy*. W następnych latach Siwek poświęcił temu traktatowi wiele uwagi, badając 65 najstarszych jego rękopisów i zbierając warianty oraz ustalając tekst ostateczny do wydania krytycznego: *Aristotelis De anima graece et latine* (Roma 1965), oraz wydając rozprawę pt. *Le "De anima" d'Aristote dans les manuscrits grecs* (Città del Vaticano 1965), referując wyniki badań nad rękopisami. Dwa lata wcześniej Siwek przygotował także wydanie krytyczne drobnych pism przyrodniczych Stagiryty: *Aristotelis Parva naturalia* (Roma 1963) oraz rozprawę na temat odnośnych rękopisów. Od końca lat sześćdziesiątych ks. Siwek pracował na zlecenie Polskiej Akademii Nauk nad przekładami i opracowaniami niektórych traktatów Arystotelesa dla serii „Biblioteka Klasyków Filozofii”. W tej serii ukazało 7 tomów.

Wyrazem jeszcze innych zainteresowań ks. Siwka w okresie międzywojennym jest książka pt. *Wędrowka dusz. Reinkarnacyjne utopie* (Warszawa 1937). Omawia w niej z psychologicznego i religijno-moralnego punktu widzenia dawny problem metempsychozy, według której dusza przechodzi z jednego ciała w inne. Problem ten pod nazwą reinkarnacji budził wówczas w społeczeństwie znaczne zainteresowanie i stał się podstawą dla niektórych modnych wówczas systemów religijnych (teozofii, spirytyzmu itp.). Znacznie zmieniona wersja tej książki ukazała się w Brazylii w języku francuskim pt. *La réincarnation des esprits* (Rio de Janeiro 1942). Ukazała się również jej wersja portugalska i hiszpańska.

Ciągle aktualny problem zła był również przedmiotem szczególnego zainteresowania ks. Siwka, który poświęcił mu książkę *Le problème du mal* (Rio de Janeiro 1942), zawierającą tekst konferencji wygłoszonych w *Centro Dom Vital* w Rio de Janeiro w r. 1940. Praca ta wyszła również w języku hiszpańskim i angielskim (wersja skrócona i zmieniona).

Wydane w Poznaniu w 1960 r. i po raz drugi w Londynie w 1965 r. *Wieczory paryskie* zawierają studium porównawcze siedmiu wielkich religii świata i pięciu modnych wiar (astrologia, spirytyzm, Christian Science, świadkowie Jehowy, teozofia) w świetle filozofii i psychologii religii. Druga część tej książki ukazała się także po włosku i po hiszpańsku.

Siwek jest także autorem uniwersyteckiego podręcznika psychologii doświadczalnej. Pierwsza wersja ukazała się w języku portugalskim (*Psicologia experimental*. Rio de Janeiro 1949) i zawierała wykłady autora wygłoszone w Uniwersytecie Katolickim w Rio de Janeiro. Wśród omawianych problemów znajdują się także: grafologia i parapsychologia, od których wówczas odżegnywała się oficjalna psychologia. Dziesięć lat później ukazała się angielska wersja książki (New York 1959), gdzie znacznej zmianie

uległo ujęcie omawianych zagadnień, wiele z nich rozwinięto i zwrócono większą uwagę na dane laboratoryjne. Ukazała się także łacińska wersja tego podręcznika (Torino 1958), akcentująca szczególnie te problemy, które dla przyszłych kapłanów mogły mieć większe znaczenie.

Z publikacji książkowych trzeba jeszcze odnotować *Ewolucjonizm w świetle nauki* (Londyn 1973), w której wykazuje, że wysuwane za ewolucjonizmem argumenty nie są dostateczne, wskutek czego jest on jedynie teorią, a także monografię *La conscience du libre arbitre* (Rome 1976), której przedmiotem jest świadomość wolności ludzkiej. Praca ta stanowi uwiarygodnienie wielu dawniejszych przemyśleń i publikacji ks. Siwka na ten temat.

Siwek brał zawsze czynny udział w międzynarodowym życiu filozoficznym: uczestniczył niemal we wszystkich ważniejszych kongresach i zjazdach filozoficznych, na których zwykle wygłaszał odczyty. Należał też do wielu organizacji i towarzystw filozoficznych krajowych i międzynarodowych (kilkanaście z nich wymienia PSB).

Warto wreszcie dodać, że wykłady prowadził aż w pięciu językach: polskim, łacińskim, francuskim (Rio de Janeiro), angielskim (New York) i włoskim (Rzym).

Niemal całe swe twórcze życie ks. Siwek spędził poza Polską. Działalność naukowa Polaka za granicą jest o wiele trudniejsza niż przedstawiciele wielu innych narodowości. Pomijając już utrudnienia finansowe wynikające z niemożności otrzymania w tym względzie pomocy z kraju, dużą trudność stanowiła niemożność prowadzenia wykładów i publikowania prac naukowych w języku ojczystym. Anglicy, Francuzi i Niemcy prowadzą wykłady i publikują swe prace naukowe w języku ojczystym. Język polski - jak wiadomo - nie jest językiem międzynarodowym i Polak, który wyjdzie na arenę międzynarodową, nie może wyklądać i wydawać prac naukowych po polsku, jeśli chce, by jego osiągnięcia były znane i uwzględniane przez innych. Musi więc opanować na tyle któryś z języków uznanych za międzynarodowe, by móc w tym języku wyklądać i pisać, co wymaga wiele dodatkowego trudu i energii, albo (pomijając wykłady, odczyty itp.) pisać po polsku i starać się o przekład na języki obce, co znowu pociąga za sobą posiadanie znacznych funduszy na te cele, o które pracownikowi naukowemu wcale niełatwo - by nie wspominać o trudnościach w znalezieniu odpowiednich tłumaczy z języka polskiego na języki obce.

Przewycięzenie wszystkich tych trudności przez ks. Siwka i prowadzenie wykładów i wydawanie prac w językach obcych daje dobre świadectwo jego uzdolnieniom teoretycznym, a także - w dużym stopniu - praktycznym i organizacyjnym.

Ks Siwek wykładał zawsze na katolickich uczelniach kościelnych. Sprawy nauczania normowały wówczas przede wszystkim przepisy Konstytucji Apostolskiej *Deus scientiarum Dominus*, wydanej w 1931 r. przez papieża Piusa XI, oraz dodane do niej *Ordinationes* Rzymskiej Kongregacji do Spraw Seminariorów i Uniwersytetów. Przepisy te były dosyć szczegółowe, przy czym została niejednokrotnie podkreślona zasada prawowiemości w nauczaniu.

Uczelnie, w których wykładał Siwek, były - z wyjątkiem Rio de Janeiro - uczelniami jezuickimi i jako takie poza normami ogólnokościelnymi kierowały się nadto przepisami właściwymi dla zakonu, w szczególności przepisami jezuickiej *Ratio studiorum*. Oprócz tego istniały statuty i normy dotyczące poszczególnych uczelni.

Wszystkie te przepisy dość dokładnie określały, co i jak należało wykładać. Na inicjatywę wykładowcy nie pozostawało wiele miejsca.

Należy także uświadomić sobie inną jeszcze okoliczność, nie sprzyjającą oryginalnej twórczości. Troska o prawomyślność i ortodoksję była w niektórych środowiskach kościelnych przesadna. W nowych sformułowaniach łatwo dopatrywano się braku prawowiemości i nowinkarstwa. Podejrzanie o brak ortodoksji groziło utratą katedry. I rzeczywiście zdarzały się przypadki pozbawienia katedry tych, którzy głosili poglądy odmienne od przyjętych i obowiązujących w określonym czasie, a czasem tylko te same poglądy głosili trochę inaczej. Jednym ze skutków takiego podejścia do nowości w dziedzinie filozofii i teologii było zamierzone unikanie czegokolwiek nowego w tych dziedzinach i głoszenie jedynie utartych i bezpiecznych poglądów. Nowe sformułowania - bez zmiany istotnej treści - mogły się pojawiać jedynie w zagadnieniach dalszoplanowych, bez większego znaczenia i bez dalej idących konsekwencji.

W tym świetle bardziej zrozumiałe staje się to, że nie ma u ks. Siwka nowatorskich poglądów w zagadnieniach podstawowych. Ale równocześnie istnieje wiele własnych jego poglądów w sprawach dalszoplanowych, mniej narażonych na krytykę. Te własne, oryginalne poglądy znalazły wyraz w niektórych jego artykułach, a w formie bardziej systematycznej - w kolejnych wydaniach jego *Psychologii metafizycznej*, zwłaszcza w partiach uzupełniających (*scholia*), m. in. na temat instynktu, na co zwrócił uwagę np. Lech Kaczmarek w swym *Zarysie psychologii neotomistycznej* (Poznań 1958, s. 183), świadomości wolności woli oraz w pracach z zakresu psychologii doświadczalnej, w szczególności na temat zjawisk parapsychicznych. Oryginalność ta przejawia się w krytyce niektórych poglądów innych pisarzy. Omawiając je, dodaje wiele osobistych, oryginalnych naświetleń i poprawek.

Ks. Siwek w swych poglądach filozoficznych był tomistą, ale tomistą umiarkowanym. Swój tomizm określał jako tomizm krytyczny, w przeciwieństwie do tomizmu naiwnego. Dał temu wyraz dość wcześnie, bo już w roku 1925 w sprawozdaniu z Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego w Rzymie.

Tomizm krytyczny w rozumieniu Siwka stara się wniknąć w ducha Tomasza z Akwinu i w tym duchu prowadzić dalej jego dzieło, rozwijając je i doskonaląc. Tomizm naiwny natomiast uważa, że Tomasz stworzył dzieło doskonałe, które nie wymaga już dalszego ulepszania. Ks. Siwek pisał na ten temat: „Jeśli tomizm ma Uczyc na [...] 'wielką przyszłość', to musi przejść się na wskroś duchem św. Tomasza, duchem miłości prawdy, duchem bezpartyjnym i szerokim, musi być tomizmem krytycznym” („Przegląd Powszechny”, 42: 1925, t. 167, s. 161).

Jako metafizyk Siwek był otwarty na psychologię doświadczalną, co wówczas nie było zjawiskiem częstym. Usiłował wiązać empirię z filozofią w czasach, gdy wielu tomistów o tym nie pamiętało uważając, że doświadczenie potoczne wystarcza. Była to więc próba przerzucenia pomostu między filozofią a pogłębionym doświadczeniem.

Na szczególne uznanie zasługują też prace edytorskie Siwka nad traktatami Arystotelesa, w tym także przekłady na język polski.

Znaczna wreszcie część jego działalności pisarskiej, należąca do gatunku szeroko pojętej popularyzacji, tak bardzo obfita i wielojęzyczna, utrzymana na wysokim poziomie sprawia, że jego zasługi w budzeniu zainteresowania filozofią i w uczeniu krytycznego myślenia są bardzo znaczne.

Streszczenie

Ks. Paweł Siwek należy do wybitnych filozofów i psychologów polskich. Działał głównie poza Polską i zdobył znaczny rozgłos.

Siwek urodził się 21 I 1893 roku w Trojanowicach koło Krakowa. Do zakonu Jezuitów wstąpił w 1908 roku, święcenia kapłańskie przyjął w 1922 roku w Anglii. Studiował w Polsce, w Anglii, Rzymie i Paryżu. Był profesorem Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie (1931-1939), Uniwersytetu Katolickiego w Rio de Janeiro w Brazylii (1941-1946), Uniwersytetu Fordham w Nowym Jorku (1946-1960), a wreszcie Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie (1960-1975). Zmarł 23 V 1986 r. w Rzymie i spoczywa na cmentarzu Campo Verano.

Siwek jest autorem 40 książek w 7 językach, ok. 200 rozpraw i artykułów oraz mnóstwa recenzji, głównie z zakresu filozofii i psychologii, które opublikował w różnych czasopismach w kraju i za granicą. Nadto przełożył na

język polski 8 traktatów Arystotelesa i 4 dialogi Platona (wszystkie wraz z opracowaniami).

Jako filozof Siwek był neotomistą, ale - jak mawiał - „krytycznym”. Często nawiązywał do psychologii empirycznej, a na temat instynktu, świadomości wolności oraz zjawisk parapsychicznych miał własne, oryginalne poglądy.

Résumé

Le Père Paul Siwek SJ est un des plus éminents philosophes et psychologues polonais. Il a travaillé dans différents pays et s'est acquis une estime et une célébrité internationales.

Paweł [Paul] SIWEK naquit le 21 janvier 1893 à Trojanowice près de Cracovie. Il entra dans la Compagnie de Jésus en 1908. Dans les années 1913-1916, il fit ses études de philosophie à Cracovie, puis - à cause de la guerre mondiale - à Gräfenberg en Silésie d'Opava (aujourd'hui Jeseník en Bohême) et à Nowy Sącz. En 1919, il commença ses études de théologie à Stara Wieś, mais il fit les trois ans suivants à Ore Place, Hastings, en Angleterre, au Collège des Jésuites français (1920-1923), où le 24 août 1922 il reçut l'ordination sacerdotale.

En 1923/1924, Siwek enseigna la psychologie rationnelle à l'Institut de Philosophie des Jésuites polonais à Nowy Sącz. De 1924 à 1926, il suit le *Cursus Magisterii* à l'Université Grégorienne de Rome où il présente sa dissertation *Problema psychophysicum in Spinozae systemate* et obtient le grade de "Magister aggregatus". Pendant deux ans de suite, il fréquente les cours de l'Institut de Psychologie de la Sorbonne.

Ensuite, Siwek enseigna la psychologie rationnelle et expérimentale à l'Institut de Philosophie des Jésuites à Cracovie (1929-1931). En 1930, il obtint le doctorat d'Etat à l'Université de Clermont-Ferrand, en présentant deux ouvrages: *La psychophysiques humaine d'après Aristote* et *L'âme et le corps d'après Spinoza*.

De 1931 à 1939, il enseigne à l'Université Grégorienne à Rome: la psychologie métaphysique (rationnelle), plus tard aussi la psychologie expérimentale, et dirige des cours spéciaux pour des futurs docteurs en philosophie. C'est en 1932 que parut la première de sept éditions de sa *Psychologia metaphysica*, manuel utilisé en plusieurs établissements ecclésiastiques pendant des années.

De 1940 à 1946, à cause de la deuxième guerre mondiale, Siwek séjourna au Brésil et enseigna (à partir de 1941) la philosophie (la métaphysique et la psychologie expérimentale) aux Faculdades Católicas à Rio de Janeiro. Pendant trois ans successifs (1946-1949), il enseigna l'histoire de la philo-

sophie antique et d'autres questions de philosophie à l'Université Fordham à New York. Puis, il fut nommé *Reaserch Professor of Philosophy* à la même Université et put continuer ses travaux de recherche aussi à l'étranger, par exemple en France de 1958 à 1960.

En 1960, il revint à Rome et enseigna la philosophie à l'Université de La-tran. En 1968, il prend contact avec l'Académie Polonaise des Sciences pour laquelle il prépare la traduction et l'édition de plusieurs traités d'Aristote. Il cessa d'enseigner en 1975 à l'âge de 82 ans. Il s'adonne ensuite surtout au travail d'écrivain et d'éditeur. Siwek mourut le 23 mai 1986 à Rome et fut entené au cimetière romain Campo Verano.

Les travaux de professeur, de chercheur, d'écrivain et d'éditeur - voilà les domaines principaux de l'activité du Père Siwek. Les fruits en sont imposants: 40 livres, près de 200 articles et beaucoup de comptes-rendus, concernant surtout la philosophie et la psychologie. Trois disciplines furent l'objet de son intérêt spécial: psychologie philosophique, psychologie expérimentale et la philosophie d'Aristote et de Spinoza. Chargé par l'Académie Polonaise des Sciences, il a en outre traduit en polonais et préparé l'édition de plusieurs traités d'Aristote. Dans les dernières années de sa vie, il s'occupait de Platon; il a traduit en polonais certains de ses écrits.

Dans la philosophie, surtout dans la psychologie philosophique (*psychologia metaphysica*), Siwek représentait en général le courant néothomiste (le thomisme modéré, "le thomisme critique" - comme il l'exprimait), mais il tenait souvent compte de la psychologie expérimentale, il se servait d'elle et utilisait maintes de ses acquisitions. Il s'efforçait de bâtir des ponts entre ces deux disciplines.

Son originalité se manifeste surtout dans certaines questions d'instinct, de conscience de la liberté et - dans la psychologie expérimentale - dans des questions parapsychiques.

A souligner sont également ses mérites dans le domaine des éditions critiques et traductions latines de certains traités d'Aristote. Les fruits en sont surtout: *Aristotelis "Parva naturalia", graece te latine* (Roma 1963), *Aristotelis tractatus "De anima", graece et latine* (Roma 1965).

JAN ZYGMUNT
Uniwersytet Wrocławski

ALFRED TARSKI

I. DZIEŁA. *Uwaga wstępna.* Najobszerniejszą bibliografię prac Tarskiego, w opracowaniu Stevena Givanta, z uzupełnieniami i w przekładzie Jana Zygmunta, znaleźć można w [95^m], tj. w: A. Tarski: *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. I: *Prawda*. (Wyjaśnienie symbolu typu [95^m] podamy za chwilę.) Bibliografia ta obejmuje wszystkie prace Tarskiego, które zostały opublikowane do roku 1994; podane są jednocześnie informacje o przedrukach, wznowieniach, przekładach i recenzjach. (Z dzisiejszego punktu widzenia nie jest to jednak bibliografia kompletna, bowiem od wspomnianego momentu ukazały się nie tylko nowe przekłady bądź wznowienia niektórych prac, ale i rzeczy wcześniej niepublikowane, np. listy Tarskiego do Gödla.) W bibliografii zawartej w [95^m] publikacje są podzielone na 9 części: artykuły, abstrakty, monografie (do których zalicza się też zbiory prac), problemy i zadania, głosy w dyskusji, recenzje, prace redaktorskie, raporty z badań i listy. W każdej części publikacje ułożone są chronologicznie i oznaczone symbolem bibliograficznym składającym się z nawiasów kwadratowych, cyfr i ewentualnie liter, które mogą występować we frakcji górnej. Podstawowym składnikiem każdego symbolu są dwie cyfry, będące ostatnimi cyframi roku, w którym dana publikacja została ogłoszona. Jeśli w danym roku ukazała się więcej niż jedna pozycja, wtedy do tych cyfr dodajemy jedną z liter „a”, „b”, „c”,..., która oznacza drugą, trzecią, czwartą,... publikację w tymże roku. Np. [36] oznacza pierwszy artykuł z roku 1936, a [36^m] pierwszą monografię z tego samego roku; symbol [47^{ma}] odsyła nas do drugiej monografii z roku 1947 itd.

Zgodnie ze stosowaną tu konwencją, podajemy poniżej listę najważniejszych dzieł Tarskiego. Będzie to w zasadzie uproszczony i zmodyfikowany fragment bibliografii Givanta i Zygmunta, ale z dwiema pozycjami nowymi: [99] i [99¹]. Dodatkowe informacje w nawiasach kwadratowych mówią o recenzjach; JSL = "The Journal of Symbolic Logic"; MR = "Mathematical Reviews". Bibliografia tu zamieszczona nie obejmuje dzieł Tarskiego następujących kategorii: abstraktów, problemów i zadań, głosów w dyskusji, recenzji oraz raportów z badań.

A. Monografie. [33^m] *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych.* „Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział III Nauk Matematyczno-fizycznych”, nr. 34, Warszawa 1933, VII + 116 s. + errata; [35^m] *Geometria dla trzeciej klasy gimnazjalnej* (współautorzy: Z. Chwiałko-

wski i W. Schayer). Państwowe Wydawnictwo Książek i Pomocy Szkolnych, Lwów 1935, 108 s. (drugie wyd., Sekcja Wydawnicza Armii Polskiej na Wschodzie w Jerozolimie, 1944, 108 s. Przedruk nakładem Polskiego Związku Wychodźstwa Przymusowego w Hanowerze, Hanower 1946); **[36^m]** *O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej*. „Biblioteczka matematyczna”, t. 3-5, Książnica-Atlas, Lwów - Warszawa 1936, 167 s.; **(1)** *Einführung in die mathematische Logik und in die Methodologie der Mathematik*. Julius Springer Verlag, Wien 1937, X + 166 s. (niemiecki przekład **[36^m]**) [JSL 3, s. 51-52]; **[41^m]** *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*. Oxford University Press, Oxford - New York 1941, XVIII + 239 s. (poszerzony i poprawiony przekład angielski **[36^m]** **(1)** O. Helmera.) [MR 2, s. 209; JSL 6, s. 30-32]; **(1)** Drugie, poprawione wydanie **[41^m]**, 1946, XVIII + 239 s. [JSL 12, s. 61]; **(18)** Czwarte poprawione wydanie **[41^m]**, red. Jan Tarski, "Oxford Logic Guides", t. 24, Oxford University Press, New York Oxford 1994, XXIV + 229 s.; **(19)** *Wprowadzenie do logiki i do metodologii nauk dedukcyjnych*, Filia UW w Białymstoku-Philomath-Aleph, Warszawa 1996, XXVI + 261 (przekład **[41^m]** **(18)** Moniki Sujczyńskiej). [Książka **[41^m]** przetłumaczona została ponadto na język rosyjski, hiszpański (trzy wydania), włoski, holenderski, hebrajski (dwa wydania), francuski, bułgarski, szwedzki, niemiecki (pięć wydań), czeski, gruziński, serbskochorwacki].

[47^u] *Direct Decompositions of Finite Algebraic Systems* (współautor: B. Jónsson) "Notre Dame Mathematical Lectures", t. 5, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1947, VI + 64 s. + errata. [MR 8, s. 560]; **[48^u]** *A Decision Method for Elementary Algebra and Geometry* (przygotowane do druku przez J. C. C. McKinsey'a) U. S. Air Force Project RAND, R-109, the RAND Corporation, Santa Monica, California 1948, IV + 60 s. [MR 10, s. 499; JSL 14, s. 188]; **(1)** Drugie, poprawione wydanie **[48^m]** (przygotowane do druku przy pomocy J. C. C. McKinsey'a), University of California Press, Berkeley - Los Angeles, California 1951, III + 63 s. [MR 13, s. 423; JSL 17, s. 207]; **[49^u]** *Cardinal Algebras, wraz z dodatkiem Cardinal products of isomorphism types* (**B.** Jónssona i A. Tarskiego). Oxford University Press, Oxford - New York 1949, XII + 327s. [MR 10, s. 686; JSL 14, s. 188-189]; **[53^m]** *Undecidable Theories* (współautorzy: A. Mostowski i R. M. Robinson). North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1953, XII + 98 s. [MR 15, s. 3 84; JSL 24, s. 167-169]; **[56^m]** *Logic, Semantics, Metamathematics. Papers from 1923 to 1938*. Clarendon Press, Oxford 1956, XIV + 471 s. (przełożył J. H. Woodger). [MR 17, s. 1171; JSL 34, s. 99-106]; **(1)** Drugie, poprawione wydanie ze wstępem i analitycznym indeksem pojęć oraz pod redakcją J. Corcorana. Hackett Publishing Co., Indianapolis, Indiana 1983, XXX + 506 s. Dodruk (1) z nieznacznymi poprawkami, 1990;

[56^{ma}] *Ordinal Algebras*, z dwoma dodatkami: (1) C. C. Chang: *Some additional theorems on ordinal algebras* oraz (2) B. Jönsson: *A unique decomposition theorem for relational addition*. North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1956, 133 s. [MR 18, s. 632; JSL25, s. 156-158.]; [67^{ma}] *An Extended Arithmetic of Ordinal Numbers* (współautor J. Doner). System Development Corporation, report SP-2811/000/00, Santa Monica, California, 58 s. [MR 39 # 5374.] (patrz [69a].); [67^{ma}] *The Completeness of Elementary Algebra and Geometry*. Institute Blaise Pascal, Paris 1967, IV + 50 s. (jest to reprint ze szczytek korektorskich pracy, która miała się ukazać w r. 1940 w "Actualités Scientifiques et Industrielles", Hermann et Cie, Paryż, ale z powodu wojny druk nie doszedł do skutku); [71^{ma}] *Cylindric Algebras. Part I. With an Introductory Chapter: General Theory of Algebras* (współautorzy: L. Henkin i J. D. Monk). North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1971, VI + 508 s. [MR 47 # 3171]; [72^{ma}] *Logique, sémantique, métamathématique: 1923-1944*. T. 1, "Philosophies pour l'Age de la Science". Librairie Armand Colin, Paris 1972, VIII + 276 s. (francuskie wydanie części [56^{ma}]: artykułów I -VIII pod kierunkiem G. Grangera); [74^{ma}] *Logique, sémantique, métamathématique: 1923-1944*. T. 2, "Philosophies pour l'Âge de la Science". Librairie Armand Colin, Paris 1974, 331 s. (francuskie wydanie części [56^{ma}]: artykułów IX-XVII, i dodatkowych artykułów XVIII-XXI (będących przekładami [39c], [41], [44a] i [67^{ma}]) pod kierunkiem G. Grangera; [81^{ma}] *Cylindric Set Algebras* (współautorzy: H. Andréka, L. Henkin, J. D. Monk, I. Németi). "Lecture Notes in Mathematics", t. 883, Springer-Verlag, Berlin-New York 1981, VIII + 323 s.; [81^{ma}] *The Collected Works of Alfred Tarski*. T. 1, 1921-1934; t. 2, 1935-1944; t. 3, 1945- 1957; t. 4, 1958-1979. Redaktorzy: S. R. Givant i R. N. McKenzie, University of California, Berkeley, California 1981, VII + 666 s. (t. 1), VI + 700 s. (t. 2), VI + 682 s. (t. 3), XIII + 737 s. (t. 4). (Nakład bardzo ograniczony. Przedrukowano jako [86^{ma}]); [83^{ma}] *Metamathematische Methoden in der Geometrie* (współautorzy: W. Schwabhäuser, W. Szmielew.) "Hochschultext", Springer-Verlag, Berlin 1983, VIII + 482 s. [JSL 51, 1073-1075]; [85^{ma}] *Cylindric Algebras. Part II* (współautorzy: L. Henkin, J. D. Monk). North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1985, VII + 302 s.; [86^{ma}] *The Collected Works of Alfred Tarski*. Volume 1, 1921-1934; Volume 2, 1935-1944; Volume 3, 1945-1957; Volume 4, 1958-1979. Redaktorzy: S. R. Givant i R. N. McKenzie, Birkhäuser, Basel - Boston - Stuttgart 1986, XII + 658 s. (t. 1), XII + 699 s. (t. 2), XIII + 682 s. (t. 3), XII + 757 s. (t. 4). (Przedruk [81^{ma}]. W tomie 4, s. 729-757, zmieszczony jest reprint pracy: S. Givant: *Bibliography of Alfred Tarski* (JSL, 45, nr 4 (1986)). Bibliografia, o której mówimy powyżej w uwadze

wstępnej, jest właśnie rozszerzoną i uaktualnioną wersją bibliografii Givanta).

[87^m] *A Formalization of Set Theory without Variables* (współautor: S. R. Givant). "American Mathematical Society Colloquium Publications", t. 41, American Mathematical Society, Providence, Rhode Island 1987, XXI + 318 s.; [94^m] *Pisma logiczno-filozoficzne*. Tom 1: *Prawda*. Wybrał, przełożył, redakcji naukowej dokonał, wstępem i przypisami opatrzył J. Zygmunt. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, XXIV + 390 s + errata (krytyczne wydanie wszystkich prac Tarskiego o prawdzie i semantyce).

B. Artykuły (wybór). [21] *Przyczynek do aksjomatyki zbioru dobrze uporządkowanego*. „Przegląd Filozoficzny”, t. 24 (1921), s. 85-94; [23] *O wyrazie pierwotnym logistyki*. Teza Doktorska. „Przegląd Filozoficzny”, t. 26 (1923), s. 68-89; (1) *On the primitive term of logistic*. W: [56^m], s. 1-23 (poprawiony przekład angielski [23], uwzględniający modyfikacje wprowadzone w [23a] i [24]); [23a] *Sur le terme primitif de la logistique*. "Fundamenta Mathematicae", t. 4 (1923), s. 196-200 (wydanie francuskie części [23]); [24] *Sur les truth-functions au sens de MM. Russell et Whitehead*. "Fundamenta Mathematicae", t. 5 (1924), s. 59-74 (francuskie wydanie części [23]); [24a] *Sur quelques théorèmes qui équivalent à l'axiome du choix*. "Fundamenta Mathematicae", t. 5 (1924), s. 147-154; [24b] *O równoważności wielokątów*. „Przegląd Matematyczno-fizyczny”, t. 2 (1924), s. 47-60; [24c] *Sur les ensembles finis*. "Fundamenta Mathematicae", t. 6 (1924), s. 45-95; [24d] *Sur la décomposition des ensembles de points en parties respectivement congruentes* (współautor: S. Banach). "Fundamenta Mathematicae", t. 6 (1924), s. 244-277; [25] *Quelques théorèmes sur les alephs*. "Fundamenta Mathematicae", t. 7 (1925), s. 1-14; [26] *Communication sur les recherches de la théorie des ensembles* (współautor: A. Lindenbaum). „Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział III Nauk Matematyczno-fizycznych”, t. 19 (1926), s. 299-330; [28] *Sur la décomposition des ensembles en sous-ensembles presque disjoints*. "Fundamenta Mathematicae", t. 12 (1928), s. 188-205; [29] *Les fondements de la géométrie des corps*. W: *Księga Pamiątkowa Pierwszego Polskiego Zjazdu Matematycznego*. Lwów 7-10 IX 1927 (dodatek do: „Rocznik Polskiego Towarzystwa Matematycznego”). Kraków 1929, s. 29-33; [29a] *Geschichtliche Entwicklung und gegenwärtiger Zustand der Gleichmächtigkeits-theorie und der Kardinalzahlarithmetik*. W: *Księga Pamiątkowa Pierwszego Polskiego Zjazdu Matematycznego*. Lwów 7-10 IX 1927 (dodatek do: „Rocznik Polskiego Towarzystwa Matematycznego”). Kraków, 1929, s. 48-54; [29b] *Sur les fonctions additives dans les classes abstraites et leur application au problème de la mesure*. „Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Nauko-

wego Warszawskiego, Wydział III Nauk Matematyczno-fizycznych", t. 22 (1929 - wydane w 1930), s. 114-117 [rozwinieciem jest **[38g]**];

[29c] *Sur la décomposition des ensembles en sous-ensembles presque disjoints.* (Supplément à la note sous le même titre du Volume XII de ce Journal). "Fundamenta Mathematicae", t. 14 (1929), s. 205-215; **[29d]** *Na marginesie „Rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej o ubezpieczeniu pracowników umysłowych z dnia 24 listopada 1927 r”.* „Ekonomista”, t. 29 (1929), s. 115-119.; **[30]** *Une contribution à la théorie de la mesure.* "Fundamenta Mathematicae", t. 15 (1930), s. 42-50; **[30a]** *Sur une propriété caractéristique des nombres inaccessibles* (współautor: W. Sierpiński). "Fundamenta Mathematicae", t. 15 (1930), s. 292-300; **[30b]** *Über Äquivalenz der Mengen in Bezug auf eine beliebige Klasse von Abbildungen.* W: *Atti del Congresso Internazionale dei Matematici, Bologna 3-10 settembre 1928*, t. 6. Nicola Zanichelli, Bologna 1930, s. 243-252; **[30c]** *Über einige fundamentalen Begriffe der Metamathematik.* „Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział III Nauk Matematyczno-fizycznych”, t. 23 (1930), s. 22-29; **[30d]** *Untersuchungen über den Aussagenkalkül* (współautor: J. Łukasiewicz). „Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział III Nauk Matematyczno-fizycznych”, t. 23 (1930), s. 30-50; **(1)** *Investigations into the sentential calculus.* W: **[56m]**, s. 38-59 (poprawiony przekład angielski **[30d]**); **(3)** *Badania nad rachunkiem zdań.* W: J. Łukasiewicz: *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane.* Red. J. Słupecki, PWN, Warszawa 1967, s. 129-143 (polski przekład **[30d]** E. Vielrose’go); **[30e]** *Fundamentale Begriffe der Methodologie der deduktiven Wissenschaften. I.* "Monatshefte für Mathematik und Physik", t. 37 (1930), s. 361-404; **(1)** *Fundamental concepts of the methodology of the deductive sciences.* W: **[56m]**, s. 60-109 (poprawiony przekład angielski **[30e]**); **[30f]** *Sur les classes d'ensembles closes par rapport à certaines opérations élémentaires.* "Fundamenta Mathematicae", t. 16 (1930), s. 181-304; **[31]** *Sur les ensembles définissables de nombres réels. I.* "Fundamenta Mathematicae", t. 17 (1931), s. 210-239 (rozwinieciem są prace **[48m]** i **[67ma]**); **(1)** *On definable sets of real numbers.* W: **[56m]**, s. 110-142 (poprawiony przekład angielski **[31]**); **[31a]** *Les opérations logiques et les ensembles projectifs* (współautor: K. Kuratowski). "Fundamenta Mathematicae", t. 17 (1931), s. 240-248; **[31b]** *O stopniu równoważności wielokątów.* „Młody Matematyk”, t. 1 (dodatek do: „Parametr”, t. 2) (1931), s. 37-44; **[31/32]** *Teoria długości okręgu w szkole średniej.* „Parametr”, t. 2 (1931-1932), s. 257-267; **[31/32a]** *Uwagi o stopniu równoważności wielokątów, parametr*, t. 2 (1931-1932), s. 310-314; **[33]** *Einige Betrachtungen über die Begriffe der ω -Widerspruchsfreiheit und der ω -Vollständigkeit.* "Monatshefte für Mathematik und Physik", t. 40 (1933), s. 97-112;

[34] Z badań metodologicznych nad definijowalnością terminów. „Przegląd Filozoficzny”, t. 37 (1934), s. 438-460; [35] *Zur Grundlegung der Boole'schen Algebra. I. "Fundamenta Mathematicae"*, t. 24 (1935), s. 177-198; (1) *On the foundations of Boolean algebra*. W: [56^m], s. 320-341 (poprawiony przekład angielski [35]); [35a] *Grundzüge des Systemenkalküls. Erster Teil. "Fundamenta Mathematicae"*, t. 25 (1935), s. 503-526; (1) *Foundations of the calculus of Systems*. W: [56^m], s. 342-383 (poprawiony przekład angielski [35a] i [36d]); [35b] *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. "Studia Philosophica"*, t. 1 (1935), s. 261-405 (niemiecki przekład [33^m] L. Blausteina, z dodatkiem. Wydrukowano też w postaci oddzielnego tomu we Lwowie, 1935, 145 s.; (1) *The concept of truth in formalized languages*. W: [56^m], s. 152-278 (poprawiony przekład angielski [35b]); [35d] *Wahrscheinlichkeitslehre und mehrwertige Logik. "Erkenntnis"*, t. 5 (1935), s. 174-175; [36] *O ugruntowaniu naukowej semantyki. „Przegląd Filozoficzny”, t. 39 (1936), s. 50-57 [artykuł był tłumaczony na język niemiecki, francuski, włoski, grecki]; [36a] O pojęciu wynikania logicznego. „Przegląd Filozoficzny”, t. 39 (1936), s. 58-68 [recenzja niemieckiego przekładu w JSL 2, s. 83]; [36b] *Über die Beschränktheit der Ausdrucksmittel deduktiver Theorien* (współautor: A. Lindenbaum). „Ergebnisse eines Mathematischen Kolloquiums”, t. 7 (1936), s. 15-22. [JSL 1, s. 115]; (1) *On the limitations of the means of expression of deductive theories*. W: [56^m], s. 384-392 (poprawiony przekład angielski [36b]); [36c] *Über die Erweiterungen der unvollständigen Systeme des Aussagenkalküls. "Ergebnisse eines Mathematischen Kolloquiums"*, t. 7 (1936), s. 51-57. [JSL 1, s. 116]; (1) *On extensions of incomplete Systems of the sentential calculus*. W: [56^m], s. 393-400 (poprawiony przekład angielski [36c]); [36d] *Grundzüge des Systemenkalküls. Zweiter Teil. "Fundamenta Mathematicae"*, t. 26 (1936), s. 283-301. [JSL 1, s. 71]; [36e] *Sur les classes d'ensembles closes par rapport aux opérations de Hausdorff. "Fundamenta Mathematicae"*, t. 27 (1936), s. 277-288; [36h] *Ideale in den Mengenkörpern. „Rocznik Polskiego Towarzystwa Matematycznego”, t. 15 (1936-wydane w 1937), s. 186-189 [JSL3, s. 47]; [37] Über additive und multiplikative Mengenkörper und Mengenfunktionen. „Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział III Nauk Matematyczno-fizycznych”, t. 30 (1937), s. 151-181; [37a] *Sur la méthode déductive. W: Travaux du IX^e Congrès International de Philosophie*, t. 6, „Actualités Scientifiques et Industrielles”, t. 535, Hermann et C^{ie}, Paris 1937, s. 95-103 [JSL 3, s. 56]; [37b] Dodatek E do: J. H. Woodger: *The Axiomatic Method in Biology*. Cambridge University Press, Cambridge, oraz Macmillan, New York 1937, s. 161-172. [JSL 3, s. 42-43]; [38] *Einige Bemerkungen zur Axiomatik der Boole'schen Algebra. „Sprawozdania z Po-***

siedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział III Nauk Matematyczno-fizycznych, t. 31 (1938), s. 33-35 [JSL 4, s. 135];

[38a] *Über unerreichbare Kardinalzahlen*. "Fundamenta Mathematicae", t. 30 (1938), s. 68-89; [38b] *Drei Überdeckungssätze der allgemeinen Mengenlehre*. "Fundamenta Mathematicae", t. 30 (1938), s. 132-155; [38c] *Ein Überdeckungssatz für endliche Mengen*. "Fundamenta Mathematicae", t. 30 (1938), s. 156-163; [38d] *Eine äquivalente Formulierung des Auswahlaxioms*. "Fundamenta Mathematicae", t. 30 (1938), s. 197-201; [38e] *Über das absolute Maß linearer Punktmengen*. "Fundamenta Mathematicae", t. 30 (1938), s. 218-234; [38f] *Ein Beitrag zur Axiomatik der Abelschen Gruppen*. "Fundamenta Mathematicae", t. 30 (1938), s. 253-256; [38g] *Algebraische Fassung des Maßproblems*. "Fundamenta Mathematicae", t. 31 (1938), s. 47-66; [38h] *Der Aussagenkalkül und die Topologie*. "Fundamenta Mathematicae", t. 31 (1938), s. 103-134 [JSL 4, s. 26-27]; (1) *Sentential calculus and topology*. W: [56^m], s. 421-454 (poprawiony przekład angielski [38h]); [39] *Ideale in vollständigen Mengenkörpern. I*. "Fundamenta Mathematicae", t. 32 (1939), s. 45-63 [MR 8, s. 193]; [39a] *Boolesche Ringe mit geordneter Basis* (współautor A. Mostowski). "Fundamenta Mathematicae", t. 32 (1939), s. 69-86 [JSL 4, s. 124-125]; [39b] *On well-ordered subsets of any set*. "Fundamenta Mathematicae", t. 32 (1939), s. 176-183; [39c] *On undecidable statements in enlarged systems of logic and the concept of truth*. "The Journal of Symbolic Logic", t. 4(1939), s. 105-112; [MR 1, s. 34; JSL 5, s. 115-116]; [41] *On the calculus of relations*. "The Journal of Symbolic Logic", t. 6 (1941), s. 73-89 [MR 3, s. 130; JSL 7, s. 38]; [43] *On families of mutually exclusive sets* (współautor R. Erdős). "Annals of Mathematics", t. 44 (1943), s. 315-329 [MR 4, s. 269]; [44] *The algebra of topology* (współautor: J. C. C. McKinsey). "Annals of Mathematics", t. 45 (1944), s. 141-191 [MR 5, s. 211; JSL 9, s. 96-97]; [44a] *The semantic conception of truth and the foundations of semantics*. "Philosophy and Phenomenological Research", t. 4 (1944), s. 341-375 [MR 6, s. 31; JSL 9, s. 68]; (19) *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*. W: [94^m], s. 228-282 (polski przekład [44a]). [Artykuł [44a] był wielokrotnie przedrukowywany i tłumaczony na wiele języków]; [45] *Ideale in vollständigen Mengenkörpern. II*. "Fundamenta Mathematicae", t. 33 (1945), s. 51-65. [MR 8, s. 193]; [46] *On closed elements in closure algebras* (współautor J. C. C. McKinsey). "Annals of Mathematics", t. 47 (1946), s. 122-162 [MR 7, s. 359; JSL 11, s. 83-84]; [46a] *A remark on functionally free algebras*. "Annals of Mathematics", t. 47 (1946), s. 163-165 [MR 7, s. 360; JSL 11, s. 84-85]; [48] *Some theorems about the sentential calculi of Lewis and Heyting* (współautor J. C. C. McKinsey). "The Journal of Symbolic Logic", t. 13 (1948), s. 1-15 [MR 9, s. 486; JSL 13, s. 171-172];

[48a] *A problem concerning the notion of definability*. "The Journal of Symbolic Logic", t. 13(1948), s. 107-111 [MR 10, s. 176; JSL13, s. 172-173]; [48b] *Axiomatic and algebraic aspects of two theorems on sums of cardinals*. "Fundamenta Mathematicae", t. 35 (1948), s. 79-104 [MR 10, p. 687; JSL 14, s. 257-258]; [48c] *Measures in Boolean algebras* (współautor: A. Hom). "Transactions of the American Mathematical Society", t. 64 (1948), s. 467-497. [MR 10, s. 518]; [49] *Cancellation laws in the arithmetic of cardinals*. "Fundamenta Mathematicae", t. 36 (1949), s. 77-92. [MR 11, s. 335]; [51] *Distributive and modular laws in the arithmetic of relation algebras* (współautorka: L. H. Chin.). "University of California Publications in Mathematics", New Series, t. 1, nr 9 (1951), s. 341-384 [MR 13, s. 312; JSL 18, s. 72]; [51a] *Boolean algebras with operators. Part I*. (współautor: B. Jónsson). "American Journal of Mathematics", t. 73 (1951), s. 891-939 [MR 13, s. 426; JSL 18, s. 70-71]; [52] *Boolean algebras with operators. Part II*. (współautor: B. Jónsson). "American Journal of Mathematics", t. 74 (1952), s. 127-162 [MR 13, s. 524; JSL 18, s. 70-71]; [52a] *Some notions and methods on the borderline of algebra and metamathematics*. W: *Proceedings of the International Congress of Mathematicians. Cambridge, Massachusetts, U. S. A., August 30-September 6, 1950*, t. 1, American Mathematical Society, Providence, Rhode Island 1952, s. 705-720 [MR 13, s. 521; JSL 18, s. 182]; [52b] *Mutual interpretability of some essentially undecidable theories* (współautorka: W. Szmielew). W: *Proceedings of the International Congress of Mathematicians. Cambridge, Massachusetts, U. S. A., August 30-September 6, 1950*, t. 1, American Mathematical Society, Providence, Rhode Island 1952, s. 734; [52c] *On algebras whose factor algebras are Boolean* (współautor: J. M. G. Fell). "Pacific Journal of Mathematics", t. 2 (1952), s. 297-318 [MR 14, s. 130]; [54] *Theorems on the existence of successors of cardinals, and the axiom of choice*. "Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Proceedings, Series A, Mathematical Sciences", t. 57 (= "Indagationes Mathematicae", t. 16) (1954), s. 26-32 [MR 15, s. 689]; [54a] *Contributions to the theory of models. I*. "Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Proceedings, Series A, Mathematical Sciences", t. 57 (= "Indagationes Mathematicae", t. 16) (1954), s. 572-581 [MR 16, s. 554; JSL 21, s. 405-406]; [54b] *Contributions to the theory of models. II*. "Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Proceedings, Series A, Mathematical Sciences", t. 57 (= „Indagationes Mathematicae", t. 16) (1954), s. 582-588 [MR 16, s. 554; JSL 21, s. 405-406]; [55] *Contributions to the theory of models. III*. "Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Proceedings, Series A, Mathematical Sciences", t. 58 (= "Indagationes Mathematicae", t. 17) (1955), s. 56-64 [MR 16, s. 554; JSL 21, s. 405-406];

[55a] *A lattice-theoretical fixpoint theorem and its applications*. "Pacific Journal of Mathematics", t. 5 (1955), s. 285-309 [MR 17, s. 574; JSL 22, s. 370]; [56] *The fundamental ideas of pansomatism* (angielski przekład pracy T. Kotarbińskiego *Zasadnicze myśli pansomatyizmu*. Współautor przekładu: David Rynin). "Mind", New Series, t. 64 (1955), s. 488-500, oraz t. 65 (1956), s. 288; [56a] *Equationally complete rings and relation algebras*. "Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Proceedings, Series A, Mathematical Sciences", t. 59 (= „Indagationes Mathematicae”, t. 18) (1956), s. 39-46 [MR 18, s. 636; JSL 23, s. 53]; [56b] *Equilaterality as the only primitive notion of Euclidean geometry* (współautor: E. W. Beth). "Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Proceedings, Series A, Mathematical Sciences", t. 59 (= "Indagationes Mathematicae", t. 18) (1956), s. 462-467 [MR 18, s. 328; JSL 33, s. 289]; [56c] *A general theorem concerning primitive notions of Euclidean geometry*. "Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Proceedings, Series A, Mathematical Sciences", t. 59 (= "Indagationes Mathematicae", t. 18) (1956), s. 468-474 [MR 18, s. 328; JSL 33, s. 289]; [57] *Higher degrees of distributivity and completeness in Boolean algebras* (współautor: E. C. Smith, Jr.). "Transactions of the American Mathematical Society", t. 84 (1957), s. 230-257 [MR 18, s. 865; JSL 24, s. 59-60]; [57a] *Arithmetical extensions of relational systems* (współautor: R. L. Vaught). "Compositio Mathematica", t. 13 (1957), s. 81-102 [Patrz "Fundamenta Mathematicae", t. 23 (1934), s. 161; MR 20 # 1627; JSL 32, s. 131]; [57b] *Remarks on direct products of commutative semigroups*. "Mathematica Scandinavica", t. 5 (1957), s. 218-223 [MR 21 # 7168]; [58] *The sentential calculus with infinitely long expressions* (współautor: D. S. Scott). "Colloquium Mathematicum", t. 6(1958), s. 165-170 [MR 20 # 6350; JSL 30, s. 95]; [58a] *Remarks on predicate logic with infinitely long expressions*. "Colloquium Mathematicum", t. 6 (1958), s. 171-176 [MR 20 # 6351; JSL 30, s. 94-95]; [59] *What is elementary geometry? W: The Axiomatic Method, with Special Reference to Geometry and Physics*, Red. L. Henkin, P. Suppes i A. Tarski. North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1959, s. 16-29 [MR 21 # 4919; JSL 27, s. 93]; [61] *On two properties of free algebras* (współautor. B. Jónsson.). "Mathematica Scandinavica", t. 9 (1961), s. 95-101 [MR 23 # A3695]; [61a] *Cylindric algebras* (współautor: L. Henkin). W: *Lattice Theory*. "Proceedings of Symposia in Pure Mathematics", t. 2, red. R. P. Dilworth. American Mathematical Society, Providence, Rhode Island 1961, s. 83-113 [MR 23 #A1564; JSL 32, s. 415- 416]; [61b] *On some problems involving inaccessible cardinals* (współautor: P. Erdős). W: *Essays on the Foundations of Mathematics*, Red. Y. Bar-Hillel, E. I. J. Poznański, M. O. Rabin i A. Robinson. Magnes Press, Jerusalem 1961, s. 50-82 [MR 29 # 4695]; [62] *Some problems and results relevant to the foundations of*

set theory. W: *Logic, Methodology, and Philosophy of Science. Proceedings of the 1960 International Congress*, red. E. Nagel, P. Suppes i A. Tarski. Stanford University Press, Stanford, California 1962, s. 125-135 [MR 27 # 1382; JSL 30, s. 95-96]; **[64]** *From accessible to inaccessible cardinals. Results holding for all accessible cardinal numbers and the problem of their extension to inaccessible ones* (współautor: H. J. Keisler). "Fundamenta Mathematicae", t. 53 (1964), s. 225-308 [MR 29 # 3385; JSL 32, s. 411]; **(1)** *Corrections to the paper "From accessible to inaccessible cardinals"* (współautor: H. J. Keisler). Ibid., t. 57 (1965), s. 119. [MR 31# 3340]; **[64a]** *Refinement properties for relational structures* (współautorzy: C. C. Chang, B. Jónsson). "Fundamenta Mathematicae", t. 55 (1964), s. 249-281 [MR 30 # 3029];

[65] *A simplified formalization of predicate logic with identity*. "Archiv für mathematische Logik und Grundlagenforschung", t. 7 (1965), s. 61-79 [MR 34# 2437; JSL 39, s. 602-603]; **[65a]** *Metamathematical properties of some affine geometries* (współautor L. W. Szczerba). W: *Logic, Methodology and Philosophy of Science. Proceedings of the 1964 International Congress*, Red. Y. Bar-Hillel. North-Holland Publishing Co., 1965, s. 166-178 (rozszerzoną wersją jest **[79i]**) [MR 35 # 843; JSL 36, s. 333-334]; **[68]** *Equational logic and equational theories of algebras*. W: *Contributions to Mathematical Logic. Proceedings of the Logic Colloquium, Hannover 1966*. Red. H. A. Schmidt, K. Schütte i H. J. Thiele. North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1968, s. 275-288 [MR 38 #5692; JSL 36, s. 161-162]; **[69]** *Truth and proof*. "Scientific American", t. 220 (6) (1969), s. 63-77 [artykuł był wielokrotnie przedrukowywany i tłumaczony na inne języki. W kolejnych edycjach autor wносił rozmaite poprawki. Są one uwzględnione w przekładzie polskim, zawartym w: **[94^m]**]; **[69a]** *An extended arithmetic of ordinal numbers* (współautor: J. Doner). "Fundamenta Mathematicae", t. 65 (1969), s. 95-127 (poprawiona wersja pracy **[67^m]**) [MR 39 # 5374]; **[75]** *An interpolation theorem for irredundant bases of closure structures*. "Discrete Mathematics", t. 12(1975), s. 185-192; **[78]** *The elementary theory of well-ordering - A metamathematical study* (współautorzy: J. Doner, A. Mostowski). W: *Logic Colloquium '77*. Red. A. MacIntyre, L. Pacholski, J. Paris. North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1978, s. 1-54 [MR 80d, 03027a]; **[79]** *Metamathematical discussion of some affine geometries* (współautor: L. W. Szczerba). "Fundamenta Mathematicae", t. 104(1979), s. 155-192. [MR81a, 03012]; **[86]** *What are logical notions?* Wstęp i redakcja: J. Corcoran. "History and Philosophy of Logic", t. 7 (1986), s. 143-154; **[86a]** *Representable cylindric algebras* (współautorzy: L. Henkin i J. D. Monk). "Annals of Pure and Applied Logic", 31 (1986), 23-60;

[93] *Sur la théorie des modèles*. "L'Âge de la Science. Lectures philosophiques", t. 5, *Philosophie de la logique et philosophie du langage*, Editions Odile Jacob, Paris 1993, s. 137-158 (francuski przekład wykładu, który A. Tarski wygłosił na 70. międzynarodowym kolokwium CNRS "Le Raisonnement en mathématiques et en sciences expérimentales", Paryż, 26. 09-1. 10. 1955; redakcja: Anne Preller); [99] *Tarski's system of geometry* (współautor: S. Givant). "The Bulletin of Symbolic Logic", t. 5 (1999), s. 175-214.

C. Prace edytorskie. [59^e] *The Axiomatic Method, with Special Reference to Geometry and Physics* (współredaktorzy: L. Henkin i P. Suppes). North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1959, XI + 488 s.; [62^e] *Logic, Methodology and Philosophy of Science. Proceedings of the 1960 International Congress* (współredaktorzy: E. Nagel i P. Suppes). Stanford University Press, Stanford, California 1962, IX + 661 s.; [65^e] *The Theory of Models. Proceedings of the 1963 International Symposium at Berkeley* (współredaktorzy: J. W. Addison i L. Henkin). North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1965, XV + 494 ss. [MR 33 # 3878].

D. Listy. [87¹] *A philosophical letter of Alfred Tarski* (with prefatory note by Morton White). "Journal of Philosophy", t. 84 (1987), s. 28-32 (list A. Tarskiego do M. White'a z dnia 23 września 1944); (1) *List filozoficzny Alfreda Tarskiego do Mortona White'a*. W: [94^m], s. 283-291 (polski przekład [87¹]); [92¹] *Alfred Tarski: Drei Briefe an Otto Neurath* (Herausgegeben und mit einen Vorwort versehen von Rudolf Haller; translated into English by Jan Tarski). "Gratzer Philosophische Studien", t. 43 (1992), s. 1-32 (trzy listy A. Tarskiego do O. Neuratha z 25 kwietnia 1930 r., 10 czerwca 1936 r. oraz 7 września 1936 r. w oryginale niemieckim i tłumaczeniu na angielski); (1) *List Alfreda Tarskiego do Ottona Neuratha z po7 września 1936 r.* W: [94^m], s. 206-213 (polski przekład trzeciego listu A. Tarskiego do O. Neuratha); [99¹] *Letters to Kurt Gödel, 1942-47* (Translated and edited by Jan Tarski). W: J. Woleński, E. Köhler (red.): *Alfred Tarski and the Vienna Circle. Austro-Polish Connections in Logical Empiricism*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1999, s. 261-274.

II OPRACOWANIA, KONTYNUACJE, NAWIĄZANIA.

A. Artykuły. W. J. Blok, D. Pigozzi: *Alfred Tarski's work on general metamathematics*. "The Journal of Symbolic Logic", 53 (1988), s. 36-50; S. Burris, S. Lee: *Tarski's high school identities*. "American Mathematical Monthly", 100 (1993), s. 231-284; D. J. Brown, R. Suszko: *Abstract logics*. "Dissertationes Mathematicae", 102 (1973), s. 5-41; A. Church: *Comparison of Russell's resolution of the semantical antinomies with that of Tarski*. "The Journal of Symbolic Logic", 41 (1976), s. 747-760; J. Czelakowski, G. Malinowski: *Key notions of Tarski's methodology of deductive sciences*. „Stu-

dia Logica", 44 (1985), s. 321-351; Lou van den Dries: *Alfred Tarski's elimination theory for real closed fields*. "The Journal of Symbolic Logic", 53 (1988), s. 7-19; J. Doner, W. Hodges: *Alfred Tarski and decidable theories*. "The Journal of Symbolic Logic", 53 (1988), s. 20-35; J. Etchemendy: *Tarski on truth and logical consequence*. "The Journal of Symbolic Logic", 53 (1988), s. 51-77; H. Field: *Tarski's theory of truth*. "The Journal of Philosophy", 69 (1972), s. 347-375; H. Friedman, M. Sheard: *An axiomatic approach to self-referential truth*. "Annals of Pure and Applied Logic", 33 (1987), s. 1-21; S. Feferman: *Toward useful type-free theories, 1*. "The Journal of Symbolic Logic", 49 (1984), s. 75-111; S. R. Givant, V. Huber-Dyson: *Alfred Tarski w kalejdoskopie impresji osobistych*. „Roczniki Polskiego Towarzystwa Matematycznego. Seria II: Wiadomości Matematyczne”, 32 (1996), s. 95-127; I. Grattan-Guinness: *On Popper's use of Tarski's theory of truth*. "Philosophia", 14 (1984), s. 129-135; S. R. Givant: *A portrait of Alfred Tarski*. "The Mathematical Intelligencer", 15(1991), s. 16-32; M. Gómez-Torrente: *Tarski on logical consequence*. "Notre Dame Journal of Formal Logic", 37 (1996), s. 125-151; A. Grzegorzczak: *Zmienne języka naturalnego i klasyczne definicje pojęć semantycznych*. W: J. Pelc (red.): *Znaczenie i prawda. Rozprawy semiotyczne*. „Biblioteka Myśli Semiotycznej”, t. 26. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 451-460; A. Gupta: *Tarski's definition of truth*. W: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 9. Routledge, London 1998, s. 256-269; H. Hiż: *Jubileusz Alfreda Tarskiego*. „Kultura” (Paryż), 9 (288) (1971), s. 134-140; W. Hodges: *Truth in a structure*. "The Proceedings of the Aristotelian Society, New Series", 86 (1985/1986), s. 135-151; W. Hodges: *Alfred Tarski*. "The Journal of Symbolic Logic", 51 (1986), s. 866-868; B. Jónsson: *The contributions of Alfred Tarski to general algebra*. "The Journal of Symbolic Logic", 51 (1986), s. 883-889; R. C. Jennings: *Popper, Tarski and relativism*. "Analysis", 43 (1983), s. 118-123; M. Koszyńska: *What means „Relativity of Truth”?* "Studia Philosophica", 3 (1948), s. 167-176; S. Kripke: *Outline of a theory of truth*. "The Journal of Philosophy", 72 (1975), s. 690-716; A. Levy: *Alfred Tarski's work in set theory*. "The Journal of Symbolic Logic", 51 (1986), s. 2-6; J. Łoś: *O Alfredzie Tarskim*. „Ruch Filozoficzny”, 43 (1986), s. 3-10; V. McGee: *Two problems with Tarski's theory of consequence*. "Proceedings of the Aristotelian Society, New Series", 42 (1993), s. 273-292; J. C. C. McKinsey: *A new definition of truth*. "Syntèse", 7 (1948-1949), s. 428-433; G. F. McNulty: *Alfred Tarski and undecidable theories*. "The Journal of Symbolic Logic", 51 (1986), s. 890-898; D. Monk: *The contributions of Alfred Tarski to algebraic logic*. "The Journal of Symbolic Logic", 51 (1986), s. 899-905; L. F. Moreno: *Tarski and the concept of logical constant*. "Logique et Analyse. Nouvelle Série", 131-132 (1990), s. 203-214; A. Mostowski: *Tarski, Alfred*. W: *The*

Encyclopedia of Philosophy, The Macmillan Company and The Free Press, New York 1967, t. 8, s. 77-81. A. Nowaczyk: *Czy Tarski zdefiniował pojęcie prawdy?* „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria”, 7, Nr 2(26), (1998), s. 5-29; W. A. Pogorzelski, S. J. Sunna: Recenzja [56^m]. "The Journal of Symbolic Logic", 34(1969), s. 99-106;

W. V. Quine: *On an application of Tarski's theory of truth*. "Proceedings of the National Academy of Sciences", 38 (1952), s. 430-433; R. Suszko: *W sprawie antynomii kłamcy i semantyki języka naturalnego*. „Zeszyty Naukowe Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego”, 3 (1957), PWN, s. 49-56; J. M. Sagüillo: *Logical consequence revisited*. "The Bulletin of Symbolic Logic", 3 (1997), s. 216-241; P. Suppes: *Philosophical implications of Tarski's work*. "The Journal of Symbolic Logic", 53 (1988), s. 80-91; S. J. Surma: *On the origin and subsequent applications of the concept of the Lindenbaum algebra*. W: *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, VI (Hannover 1979). North-Holland, Amsterdam 1982, s. 719-734; J. Surma: *W duchu Tarskiego: o alternatywach teoriowodowodowej metalogiki*. „Filozofia Nauki”, 1 (1993), s. 49-65; L. W. Szczerba: *Tarski and geometry*. "The Journal of Symbolic Logic", 51 (1986), s. 907-912; J. Tarski: *Uwagi o artykule Woleńskiego „Alfred Tarski jako filozof”*. „Roczniki Polskiego Towarzystwa Matematycznego. Seria II: Wiadomości Matematyczne”, 12 (1994), s. 225-269; E. Tugendhat: *Tarski's semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheit im logischen Positivismus*. "Philosophische Rundschau", 8 (1960), s. 131-159; R. L. Vaught: *Alfred Tarski's work in model theory*. "The Journal of Symbolic Logic", 51 (1986), s. 869-882; A. Visser: *Semantics and the liar paradox*. W: *Handbook of Philosophical Logic*, t. IV (Red. D. Gabbay, F. Guenther), D. Reidel, Dordrecht 1989, s. 617-706; J. Woleński: *Brentano's criticism of the correspondence conception of truth and Tarski's semantic theory*. "Topoi" 8 (1989), s. 105-110; J. Woleński: *Tarski as a philosopher*. W: F. Cigniglione, R. Poli i J. Woleński (red.): *Polish Scientific Philosophy: The Lvov-Warsaw school*. „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities”, 28 (1993), s. 319-33 8; R. Wójcicki: *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. W: B. Skarga (red.): *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 1. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 427-437; R. Wójcicki: *The postwar panorama of logic in Poland*. W: M. L. Dalla Chiara et al. (red.): *Logic and Scientific Methods*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1997, s. 497-508; J. Zygmunt: *The logical investigations of Jan Kalicki*. "History and Philosophy of Logic", 2 (1981), s. 41-53. J. Zygmunt: *Mojżesz Presburger: life and work*. "History and Philosophy of Logic", 12 (1991), s. 211-223; J. Zygmunt: *Polish logic*: W:

The Routledge Encyclopedia of Philosophy. Vol. 7. Routledge, London 1998, s. 492-500.

B. Książki. J. Barwise, J. Etchemendy: *An Essay on Truth and Circularity*. Oxford University Press, New York 1987, X + 185 s.; E. W. Beth: *The Foundations of Mathematics. A Study in the Philosophy of Sciences*. North-Holland, Amsterdam 1959, XXVI + 741 s.; B. F. Caviness, J. R. Johnson (red.): *Quantifier Elimination and Cylindrical Algebraic Decomposition*. Springer-Verlag, Wien, New York, 1998, XIX + 431 s.; J. Etchemendy: *The Concept of Logical Consequence*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1990, 174 s.; L. Henkin i inni (red.): *Proceedings of Tarski Symposium*. "Proceedings of Symposia in Pure Mathematics", vol. XXV, American Mathematical Society, Providence, Rhode Island 1974, XXI + 498 s.; R. L. Martin (red.): *The Paradox of the Liar*. Yale University Press, New Haven 1970 (antologia ta zawiera prace m. in. R. A. Andersona, F. B. Fitcha, G. H. Herzbergera, J. T. Keamsa, R. L. Martina, B. Skrmsa i B. C. van Fraasena, oraz bibliografię); L. R. Martin (red.): *Recent Essays on Truth and the Liar Paradox*. Clarendon Press, Oxford, and Oxford University Press, New York 1984, VII + 309 s (zawiera prace następujących autorów: T. Burge, A. Church, S. Feferman, A. Gupta, H. J. Herzberger, S. Kripke, R. L. Martin, C. Parsons, B. Skyrms, P. W. Woodniff); V. McGee: *Truth, Vagueness, and Paradox. An Essay on the Logic of Truth*. Hackett, Indianapolis, Indiana 1991, X + 236 s.; D. Monk: *Mathematical Logic*. Springer-Verlag, Berlin 1976, X + 531 s.; G. H. Moore: *Zermelo's Axiom of Choice: Its Origins, Development and Influence*. Springer-Verlag, New York 1982; A. Mostowski: *Logika matematyczna*. Warszawa-Wrocław 1948, VIII + 388 s.; A. Mostowski: *Thirty Years of Foundational Studies*. "Acta Fennica Philosophica", t. 17(1965), 176 s.; W. A. Pogorzelski: *Notions and Theorems of Elementary Formal Logic*. Warsaw University - Białystok Branch, Białystok 1994, 525 s.; W. A. Pogorzelski, J. Słupecki: *O dowodzie matematycznym*. PZWS, Warszawa 1970, 128 s.; W. A. Pogorzelski, P. Wojtylak: *Elements of the Theory of Completeness in Propositional Logic*. Uniwersytet Śląski, Katowice 1982, 144 s.; W. Stegmüller: *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Eine Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap*. Springer-Verlag, Wien 1957; B. Twardowski, J. Woleński (red.): *Sixty Years of Tarski's Definition of Truth. Proceedings of the Conference held in Kraków, April 9-10, 1993*. Philed, Kraków 1994, 112 s.; J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. PWN, Warszawa 1985, 348 s.; J. Woleński, E. Köhler (red.): *Alfred Tarski and the Vienna Circle. Austro-Polish Connections in Logical Empiricism*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1999, X + 346 s.; R. Wójcicki: *Theory of Sentential Calculi. An Introduction*. Reidel, Dordrecht 1987.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Alfred Tarski urodził się 14 stycznia 1901 r. w Warszawie w rodzinie Ignacego i Róży Tajtelbaumów. Świadcstwo dojrzałości uzyskał w 1918 r. w Ośmioklasowej Szkole Ziemi Mazowieckiej. W okresie 15. 10. 1918 - 22. 03. 1924 studiował na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego. Zamierzał „poświęcić się pracy naukowej na polu biologii”. Po kilku miesiącach biologię porzucił dla matematyki. Uniwersyteckimi nauczycielami Tarskiego byli: Czesław Białobrzewski, Zygmunt Janiszewski, Jan Łukasiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Kazimierz Kuratowski, Stanisław Leśniewski, Leon Petrażycki, Stefan Pieńkowski i Wacław Sierpiński. Pierwszą pracę naukową ogłosił jako student II roku; nosiła ona tytuł *Przyczynek do aksjomatyki zbioru dobrze uporządkowanego. Z seminarium profesora Stanisława Leśniewskiego w Uniwersytecie Warszawskim* (por. [21]). Studia ukończył doktoratem na podstawie pracy *O wyrazie pierwotnym logistyki*, której promotorem był Stanisław Leśniewski. (Na tzw. Karcie Archiwalnej, wypełnianej przez uniwersytecką administrację w momencie ukończenia przez słuchacza studiów, czytamy, że Alfred Tarski „przestudiował całkowity kurs wydziału filozoficznego sekcji matematycznej, napisał rozprawę doktorską i w dniu 22 marca 1924 r. został promowany na doktora filozofii ze stopniem *Doctoris philosophiae*”).

W karierze twórczej i zawodowej Tarskiego, trwającej ponad sześćdziesiąt lat, wyróżnić można trzy okresy: warszawski (do sierpnia 1939 r.), wschodnioamerykański (sierpień 1939-czerwiec 1942) oraz kalifornijski w Berkeley (1942-1983). Omówimy teraz pokrótce te okresy.

Po doktoracie Tarski podjął jeszcze studia matematyczno-fizyczne w zakresie astronomii, fizyki doświadczalnej i teorii względności, których po niecałym roku zaniechał, oddając się bez reszty pracy twórczej. W roku 1925 uzyskał tytuł docenta filozofii i matematyki Uniwersytetu Warszawskiego. Od 1 X 1929 r. był starszym asystentem Seminarium Filozoficznego Jana Łukasiewicza, a od 1 X 1934 adiunktem. Nie udało mu się uzyskać profesury ani w Warszawie, ani nigdzie indziej. Jesienią 1928 roku rozpoczął starania o objęcie katedry logiki matematycznej na Uniwersytecie Jana Kazimierza, której jednak nie dostał. [Konkurs w tej sprawie został rozstrzygnięty w roku 1930 na rzecz Leona Chwistka]. Na Uniwersytecie Warszawskim prowadził zajęcia zlecone. Uczył też matematyki w liceum im. Stefana Żeromskiego i logiki w Instytucie Pedagogicznym¹. W okresie warszawskim Tarski prowadził nadzwyczaj intensywne i wielotematyczne badania w zakresie logiki matematycznej, semantyki, teorii mnogości, teorii miary, podstaw geometrii, dydaktyki logiki i geometrii. Cała jego późniejsza twór-

¹ Dane bibliograficzne pochodzą z dokumentów znajdujących się w Archiwum UW oraz książki *Czy wiesz, kto to jest?* pod red. Stanisława Łoży. Wydawnictwo Głównej Księgarni Wojskowej, Warszawa 1938.

czość jest zakorzeniona w tym właśnie okresie. Opublikował wtedy 3 książki, 62 artykuły i 16 abstraktów. Już około roku 1930 Tarski stał się czołową postacią warszawskiej szkoły logicznej i matematycznej. Godny podkreślenia jest fakt jego kooperacji z niemal wszystkimi wybitnymi przedstawicielami tej szkoły: Tarski publikował wspólnie ze Stefanem Banachem i Adolfem Lindenbaumem, ze swoimi nauczycielami: Janem Łukasiewiczem, Kazimierzem Kuratowskim i Wacławem Sierpińskim, oraz ze swoim uczniem Andrzejem Mostowskim. Uczestniczył aktywnie w rodzimym i międzynarodowym życiu naukowym. Był częstym prelegentem na posiedzeniach Towarzystwa Filozoficznego i Towarzystwa Matematycznego, brał udział w Polskich Zjazdach Filozoficznych (1927, 1936), Kongresie Matematyków Słowiańskich (Warszawa 1929) i III Kongresie Matematyki Polskiej (Warszawa 1937). Uczestniczył w międzynarodowych konferencjach filozoficznych w Pradze (1934), Paryżu (1935) i Amersfoort (1938). W lutym 1930 roku na zaproszenie Hansa Hahna wyjechał po raz pierwszy do Wiednia; na seminarium Hahna przedstawił dwa odczyty: o arytmetyce liczb kardynalnych oraz o aksjomacie wyboru i uogólnionej hipotezie *continuum*, u Schlicka zaś mówił o rachunku zdań i jego metateorii. Wizytę tę można uważać za początek ściślejszych kontaktów między szkołą warszawską i wiedeńską, w wyniku których Koło Wiedeńskie będzie pod rosnącym wpływem logiki polskiej. Ponowną podróż do Wiednia odbył Tarski w roku 1935 na zaproszenie Karla Mengera; na prowadzonym przez niego *mathematisches Kolloquium* wykladał o rozszerzeniach niezupełnych systemów rachunków zdaniowych oraz o ograniczoności środków wyrazu teorii dedukcyjnych (por. odpowiednio [36b] i [36c]). Spotkał się wtedy ponownie z Carnapem i Popperem.

Na Kongresie Filozofii Naukowej (Paryż 1935 r.) przedstawił dwa odczyty: *O ugruntowaniu naukowej semantyki* (por. [36]) i *O pojęciu wynikania logicznego* (por. [36a]), wzbudzając zainteresowanie i polemikę wokół problemów semantycznych. [Artykuł [36a] po dziś dzień stanowi źródło inspiracji, interpretacji i rozmaitych krytyk (cf. wymienione wyżej prace Etchemendy'ego, McGee, Goméz-Torrente i Sagüillo.]

Okres wschodnioamerykański rozpoczął się dokładnie 21 sierpnia 1939 roku w porcie w Nowym Jorku; w tym właśnie dniu Tarski przybył do USA, by wziąć udział w Konferencji Jedności Nauki (Harvard University, Cambridge, Mass., wrzesień 1939) oraz aby odbyć tournée odczytowe po kilku uniwersytetach. Wizytę, zaplanowaną na około 2 miesiące, zaaranżował Quine². Wybuch drugiej wojny światowej i dalszy jej przebieg spowodował,

² Znajomość Tarskiego i Quine'a datuje się od roku 1933, kiedy Quine za namową Camapa przyjechał do Warszawy, by uczyć się najnowszej logiki. Quine uczestniczył przez 6 tygodni w seminariach prowadzonych przez Łukasiewicza i Tarskiego. [Ten epizod jest ważny dla historii logiki i powinien być skrupulatnie zbadany.]

że Tarski na zawsze pozostał w Ameryce i nigdy do Polski na stałe nie powrócił. Do jesieni 1942 r. przebywał na wschodnim wybrzeżu, poszukując stałego miejsca (którego jednak nie znalazł). Dzięki pomocy M. Stone'a, Quine'a, E. Nagla i H. Curry'ego i innych otrzymał stałą wizę imigracyjną do USA oraz tymczasowe posady. Lata 1939-1941 spędził głównie na Harvardzie; wtedy nawiązał współpracę z logikiem i matematykiem J. C. C. McKinsey'em, z którym napisał trzy fundamentalne rozprawy o algebraicznych aspektach topologii i zastosowaniu metod topologicznych do logiki intuicjonistycznej i modalnej: [44], [46] i [48] (por. też [48^m]). W roku 1940 wiosną wykładał logikę na City University of New York, gdzie jego studentem był Kenneth Arrow (cf. [41^m], s. XVI). W roku akademickim 1941/1942 przebywał w Princeton, w Institute for Advanced Study. Spotkał tam Paula Erdösa, z którym napisał artykuł z dziedziny teorii mnogości [43], oraz odnowił kontakty z Kurtem Gödlem, członkiem tego Instytutu od roku 1940. Z Erdösem współpracował jeszcze w latach późniejszych (cf. [61b]).

Jesienią 1942 r. Tarski został zatrudniony jako wykładowca w Department of Mathematics, University of California, Berkeley; w roku 1948 uzyskał tam profesurę zwyczajną, na której pozostał do emerytury. W latach 1944-1946 był Tarski prezydentem Association for Symbolic Logic. Dzięki rozmaitym zabiegom organizacyjnym, wspartych niekwestionowanym autorytetem naukowym, potrafił w przeciągu kilku lat stworzyć na uniwersytecie w Berkeley jeden z najważniejszych ośrodków w skali światowej w zakresie logiki, podstaw matematyki i metodologii nauk. Pozyskał do współpracy zarówno matematyków, jak i filozofów. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych kierował międzynarodowym programem badawczym poświęconym szeroko rozumianej logice matematycznej, obejmującym m. in. logiczne metody rozstrzygania, teorię modeli, logikę z wyrażeniami nieskończenie długimi, algebry cylindryczne, podstawy teorii mnogości, geometrii itd. Streszczenie wyników otrzymanych w tym programie oraz nazwiska uczonych biorących udział w badaniach znaleźć można w specjalnych raportach sygnowanych przez Tarskiego (patrz [52^{pr}], [54^{pr}],... [68^{pr}]). Ustanowił też Tarski oryginalny program interdyscyplinarny w zakresie logiki i metodologii nauk dla doktorantów. W Berkeley zorganizował dwa sympozja: jedno na przełomie lat 1957/1958 poświęcone metodzie aksjomatycznej, ze szczególnym podkreśleniem jej zastosowań w geometrii i fizyce (a więc tematowi, który jest obecny w niemal całej twórczości Tarskiego i stanowi o jej specyfice; cf. [59^e]), drugie w roku 1963 na temat teorii modeli (czyli dziedziny, której Tarski był współtwórcą i ideowym przywódcą, cf. [65^e]). W ramach International Union for the History of Philosophy of Science (był jej prezydentem w latach 1956-1957), powołał do życia organizację Division of Logic, Methodology, and the Philosophy of Science. Zadaniem DLMPS

jest organizacja międzynarodowych kongresów, które, począwszy od pierwszego kongresu tego rodzaju na Uniwersytecie Stanford w roku 1960 (cf. [62^e]) pracują według oryginalnego schematu opracowanego przez Tarskiego. Tworząc DLMPS, Tarski urzeczywistnił pod pewnym względem i na większą skalę przedwojenną ideę jedności nauki. Był rzecznikiem swobody badań naukowych i ich prowadzenia w imię zaspokojenia estetycznych i intelektualnych potrzeb człowieka. Interesował się życiem kulturalnym i naukowym w powojennej Polsce. Wielu polskich logików, filozofów i matematyków skorzystało z jego gościnności i opieki naukowej w Berkeley. Do kraju przyjechał kilka razy, m. in. na symposium „Metody infinitystyczne” (Warszawa, wrzesień 1959) oraz na kolokwium metodologiczne o uzasadnianiu twierdzeń i decyzji (1961). Otrzymał 3 doktoraty *honoris causa*: na Uniwersytetach w Santiago de Chile, Paryżu i Helsinkach. Był członkiem British Academy i Holenderskiej Akademii Nauk. Nie powiodły się, niestety, starania o przyznanie Tarskiemu członkostwa zagranicznego Polskiej Akademii Nauk.

Alfred Tarski zmarł 27 października 1983 roku w Berkeley w Kalifornii.

IV. OSIĄGNIĘCIA. 1. Teoria Mnogości. Teoriomnogościowe badania Tarskiego z okresu przedwojennego należą do ogólnej teorii mnogości; dotyczyły aksjomatu wyboru i jego równoważników, arytmetyki liczb kardynalnych i porządkowych, wielkich liczb kardynalnych oraz teorii miary. Po wojnie większość z tych tematów nadal pozostanie w sferze zainteresowań Tarskiego, ale podejmowane one będą z bardziej wyrazistych pozycji metodologicznych, które Tarski sobie wypracował. Charakterystyczna będzie „interdyscyplinarność” badań teoriomnogościowych, bowiem będą one ściśle korespondować z rozważaniami z zakresu algebr Boole’a, logik infinitarynych, abstrakcyjnej teorii miary, oraz przewijać się przez nie będą motywy algebraiczne - akcentowane przez samego Tarskiego (wspomniemy o tym jeszcze za chwilę). Pojawi się też w pewnym stopniu metamatematyka teorii mnogości (patrz np. w [62]). Zapowiedziane w [64], s. 226, studium metamatematyczne nie doszło do skutku; przypuszczać należy, iż stało się tak dlatego, że w owym momencie pojawiła się całkiem nowa idea - pojęcie wymuszania (*forcing*) Paula Cohena, do której Tarski nie nawiązał; uczynili to jedynie jego uczniowie.

Filozoficznie doniosła jest praca [24c], w której pojęcie skończoności zbioru rozważa się niezależnie od pojęcia liczby naturalnej i bez odwoływania się do aksjomatu wyboru. Podejście Tarskiego jest tu charakterystyczne i pojawi się jeszcze w technicznych fragmentach monografii o prawie [33^m] i pracach o algebrze Boole’a. Mianowicie, z dowolnym zbiorem w sposób naturalny skorelowana jest pewna struktura porządkowa: rodzina

wszystkich podzbiorów danego zbioru i relacja inkluzji między tymi podzbiorami. Zbiór jest skończony w sensie Tarskiego, jeśli w każdej niepustej podrodzinie jego podzbiorów istnieje element maksymalny (ze względu na inkluzję). Skończoność została więc wyrażona w terminach porządkowych, bez pomocy liczb naturalnych czy pojęcia równoliczności zbiorów. Pod koniec lat trzydziestych badania zbiorów skończonych podjął uczeń Tarskiego, Andrzej Mostowski, który posłużył się tzw. metodą relatywizacji pochodzącą od Tarskiego i wypracowaną po części przez siebie metodą modeli permutacyjnych.

Obszerna praca [26], napisana wraz z Adolfem Lindenbaumem, jest podsumowaniem rezultatów osiągniętych przez każdego z autorów, jak i wyników wspólnych. „Wyniki te dotyczą różnych działów teorii mnogości: teorii równości mocy i liczb kardynalnych, teorii odwzorowań jednoznacznych, teorii uporządkowania i typów porządkowych, podstaw arytmetyki liczb porządkowych, wreszcie teorii mnogości punktowych. Wszystkie twierdzenia podane są bez dowodów; autorowie zamierzają uzasadnić i rozwinąć swe wyniki w przyszłych pracach o charakterze specjalnym” ([26], s. 299).

Tak się jednak nie stało. Twierdzenia Tarskiego i Lindenbauma zaczęły żyć własnym życiem, a ich uzasadnianiem zajmowali się zazwyczaj inni. Wiele uwagi poświęcił im Wacław Sierpiński. W jego *Zarysie teorii mnogości* (wyd. III, 1928, s. IV) czytamy:

„Między różnymi nowymi wynikami uwzględniłem też wiele wyników p. A. T a r s k i e g o: wśród nich są i takie jego wyniki, które dotąd nie były publikowane, oraz takie, które były ogłaszane bez dowodów, zakomunikowanych mi uprzejmie przez autora...”. W roku 1947 Sierpiński opublikował 5 artykułów ("Fundamenta Mathematicae", t. 34), które poświęcił dowodom różnych twierdzeń sformułowanych w [26]; m. in. uzasadnił słynne tw. 94, które głosi, że uogólniona hipoteza *continuum* implikuje aksjomat wyboru.

Z punktu widzenia przyszłego rozwoju teorii mnogości ważne były wyniki Tarskiego dotyczące mnożenia i potęgowania alefów (cf. [26], pkt. C).

Charakterystyczne dla całej twórczości Tarskiego motywy algebraiczne są dobrze widoczne także w jego pracach teoriomnogościowych. Tarski dąży do algebraizacji teorii mnogości, i w tych usiłowaniach widać dwa zasadnicze nurty. Pierwszy dotyczy istnienia i mocy różnych obiektów wchodzących w skład ciał zbiorów (które, jak wiadomo, są szczególnymi przypadkami algebry Boole'a) i jest nierozzerwalnie związany z bardziej zaawansowanymi badaniami z zakresu algebr Boole'a. Drugi nurt wyłania się z „teorii odwzorowań jednoznacznych” (patrz [26], s. 299 oraz s. 190-196) i zdąży do ogólnego ujęcia algebraicznych własności działań na liczbach kardynalnych i porządkowych (por. np. [49], [54]) oraz wyabstrahowania z nich całkiem

ogólnych struktur zwanych algebrami kardynalnymi i algebrami porządkowymi (cf. [49^m], [56^{ma}]).

W pierwszym nurcie badań mamy szereg prac: [30], [30f], [37], [38b], [38g], [39], [43], [62] i [64]. Spośród szczegółowych osiągnięć Tarskiego wymienimy kilka: W [30] Tarski udowodnił, że istnienie dwuwartościowej miary na danym zbiorze jest równoważne istnieniu ideału pierwszego w zbiorze potęgowym rozważanego zbioru; a stąd wywiódł twierdzenie, które dziś nazywamy twierdzeniem o ideałach pierwszym (resp. o ultrafiltrze). W [30a] wprowadzone zostało pojęcie liczby kardynalnej (mocno) nieosiągalnej. [*m* jest liczbą mocno nieosiągalną, jeśli *m* jest nieprzeliczalna, regularna i $n^p < m$ dla wszystkich liczb *n*, $p < m$.] Obszerny wykład teorii liczb nieosiągalnych znajduje się w [38a]. Jedno z twierdzeń w [39] głosi: jeśli *E* jest zbiorem nieskończonym mocy *m*, to liczba niegłównych ideałów pierwszych zbudowanych z podzbiorów zbioru *E* wynosi 2 do potęgi 2 do potęgi *m* (a więc jest największa, jaką być może). Inne zaś, że każda liczba kardynalna mierzalna jest nieosiągalna. [Liczbę kardynalną *m* nazywamy mierzalną, jeśli w ciele wszystkich podzbiorów zbioru mocy *m* istnieje ideał pierwszy, niegłówny i *n*-addytywny w każdej mocy $n < m$.]

Cel obszernej rozprawy [30f] Tarski ujął następująco:

"étant donné un ensemble infini A, combien y a-t-il de classes de sous-ensembles de A pourvues d'une propriété donnée P? Les propriétés P, envisagées ici, ne sont d'ailleurs ni arbitraires, ni trop générales [...]".

Dodajmy, że to ogólne określenie można odnieść do innych, późniejszych prac. W [30f] Tarski w istocie koncentruje się na oszacowaniu liczby wszystkich ciał podzbiorów ustalonego zbioru i liczby ideałów pierwszych w ciele wszystkich podzbiorów danego zbioru. We wspólnej z Erdősem pracy [43] rozważany jest problem tego samego typu: czy w każdym ciele zbiorów istnieje rodzina zbiorów parami rozłącznych, której moc jest maksymalna? Rozwiązanie jest na ogół pozytywne, ale zależy istotnie od pojęcia liczby kardynalnej nieosiągalnej. Ten fakt stał się dla autorów pretekstem do sformułowania w ostatnim fragmencie artykułu [43] kilku ogólnych idei i problemów otwartych. Stymulowały one przyszłe badania samych autorów (cf. [61b]), jak również uczniów Tarskiego, Williama Hanfa i Jerome Keislera. Rozważano ogólne pytanie: czy liczby mocno nieosiągalne są silnie zwarte, mierzalne i słabo zwarte? Okazało się, że pytanie to ma ścisły związek z nowo powstałą dziedziną, jaką jest logika języków nieskończonych (w których formuły są nieskończenie długie); związek ten ujawnił sam Tarski [62] oraz Hanf (w pracy doktorskiej pod kierunkiem Tarskiego). W szczególności Tarski pokazał, że wiele liczb nieosiągalnych to liczby słabo niezwalne, a więc i niemierzalne. Ostatnia wielka praca Tarskiego z dziedziny teorii mnogości, napisana wspólnie z Keislerem, dotyczy liczb nieosią-

galnych [64]; autorzy stosowali w niej nową na owe czasy konstrukcję (pochodzącą od J. Łosia), zwaną ultraproduktem. [Rozdział 10 pt. *Liczbby kardynalne nieosiągalne* monografii K. Kuratowskiego i A. Mostowskiego: *Teoria mnogości*, wyd. III, PWN 1978, w dużej mierze opiera się na wynikach i metodach Tarskiego oraz jego współpracowników. Autorzy ci nazywają „kombinatorycznym” podejście do liczb nieosiągalnych, które zostało wypracowane w [61b] i [64]].

2. Algebra i logika: Algebry Boole’a; algebry relacyjne; algebry Boole’a z operatorami; algebry Brouwerowskie i algebry domknięci; algebry cylindryczne. Algebra Boole’a dla samego jej twórcy i jego kontynuatorów w XIX wieku była tylko algebraicznym wariantem rachunku zdań. Dopiero w latach trzydziestych naszego stulecia dzięki pracom E. V. Huntingtona, B. A. Bernsteina, M. H. Stone’a i Tarskiego stała się samodzielną dyscypliną czystej matematyki. Wtedy to bowiem klasę algebr Boole’a określono jako klasę modeli stosownego układu aksjomatów, podjęto *metalogiczne* badania dotyczące różnych układów aksjomatów dla tej teorii (Huntington, Tarski) i *matematyczne* badania algebr Boole’a jako systemów algebraicznych (Stone, Tarski), oraz ukazany został stosunek, w jakim logika zdań pozostaje do algebry Boole’a (Tarski); związek ten został następnie rozciągnięty na logikę kwantyfikatorów oraz logiki nieklasyczne (Tarski i jego współpracownicy: McKinnsey, Henkin, Jónsson, Horn, Monk i inni).

Jak wspomnieliśmy wyżej, w [30] znajdujemy wynik, który głosi, że w algebrze Boole’a wszystkich podzbiorów danego zbioru nieskończonego istnieje niegłówny i maksymalny ideał. Wiadomo, że uogólnienie tego rezultatu na dowolne algebry Boole’a stanowi kluczowy moment w teorii reprezentacji tych algebr (Stone 1936). W artykule [35] Tarski podał kilka równoważnych sformułowań pojęcia algebry Boole’a (używając jednego pojęcia pierwotnego: inkluzji), zdefiniował pojęcie zupełnej algebry Boole’a i pojęcie atomowej algebry Boole’a oraz udowodnił twierdzenie o reprezentacji dla zupełnych i atomowych algebr Boole’a (będące szczególnym przypadkiem twierdzenia Stone’a). W artykule o rachunku systemów: [35a], s. 520, Tarski wprowadził słynną konstrukcję, która później w literaturze logicznej zyskała miano *algebry Lindenbauma* bądź *algebry Lindenbauma-Tarskiego* (por. np. Surma 1982).

W latach 1937-1940 Tarski rozważał możliwość poszerzenia paradygmatu Boole’owskiego, polegającą na zastąpieniu algebr Boole’a strukturami bogatszymi, w których, oprócz zwykłych działań (odpowiedników spójników zdaniowych), będą również operacje korespondujące z pozostałymi pojęciami logicznymi (kwantyfikatorami, identycznością) lub zwykłymi działaniami na relacjach (suma mnogościowa, iloczyn względny itp). W tych

badaniach Tarski świadomie nawiązał do bogatego kierunku algebraicznego dziewiętnastowiecznej logiki (De Morgan, Peirce, Schröder), widząc tam źródło idei i problemów otwartych.

W roku 1940, na wspólnym zjeździe Association for Symbolic Logic, American Philosophical Association i American Association for the Advancement of Science, Tarski wygłosił odczyt plenarny pt. *O rachunku relacji* (opublikowany jako [41]), który stał się ważnym wystąpieniem programowym, mającym dalekosiężne konsekwencje dla dalszego rozwoju badań algebraicznych, logicznych i metamatematycznych. Poświęcimy mu więc nieco więcej uwagi.

W [41] Tarski przedstawił swoje poglądy co do historii rachunku relacji, podkreślił ważność tego rachunku oraz, co najważniejsze, na tle pewnej metodologii postawił kilka kwestii do zbadania. Stwierdził, że to nie De Morgan, lecz Peirce położył podwaliny pod teorię relacji jako dyscyplinę dedukcyjną, a książka Schrödera *Algebra und Logik der Relative* -, jak dotąd jedyne obszerne ujęcie rachunku relacji - zawiera bogactwo nierozwiązanych problemów i wskazuje kierunek przyszłych badań". Natomiast „*Principia Mathematica* tylko w nieznacznym stopniu przyczyniły się do rozwoju teorii relacji jako samodzielnej dyscypliny dedukcyjnej. Trzeba stwierdzić [...], że teoria ta, zwłaszcza rachunek relacji, znajduje się praktycznie na tym samym etapie rozwoju, na jakim była czterdzieści pięć lat temu” (cf. [41], s. 73-74). Następnie Tarski nakreślił dwa sposoby konstruowania rachunku relacji (dwuczłonowych).

Pierwszy polega na sformułowaniu teorii ogólniejszej, zwanej *elementarną teorią relacji*, i wyodrębnieniu stosownego jej fragmentu, który uznamy za rachunek relacji. Otóż elementarną teorię relacji nadbudowujemy nad węższym rachunkiem funkcyjnym Hilberta i Ackermanna, w którym występują dwa rodzaje zmiennych, zmienne indywiduowe i zmienne relacyjne, oraz kwantyfikatory wiążące tylko zmienne indywiduowe. Ponadto w języku mamy (1) stałe specyficzne *absolutne* (czyli Boole’owskie) na oznaczenie: relacji pełnej, relacji pustej, uzupełnienia relacji, sumy relacji i iloczynu relacji, (2) stałe specyficzne *relatywne* (czyli Peirce’owskie) na oznaczenie identyczności (między indywiduami), różności, konwersu, sumy względnej i iloczynu względnego relacji oraz (3) znak identyczności, który wyraża identyczność relacji. Elementarną teorię relacji w tym języku otrzymujemy przez przyjęcie stosownego układu aksjomatów (Tarski formułuje 12 specyficznych aksjomatów; w każdym z nich występują kwantyfikatory i zmienne indywiduowe). Zbiór wszystkich twierdzeń tej teorii, które nie zawierają żadnej zmiennej indywiduowej ani żadnego kwantyfikatora, uważamy właśnie za rachunek relacji zbudowany pierwszym sposobem.

Stosując drugą metodę, konstruujemy rachunek relacji w prostszym języku, który powstaje z powyżego języka przez usunięcie zmiennych indywidualowych i kwantyfikatorów; w tym prostszym języku mamy więc jeden rodzaj zmiennych. Przymujemy aksjomaty, które ze względów językowych muszą być jednak inne niż poprzednio. W naturalny sposób dzielą się one na trzy grupy: w pierwszej charakteryzujemy pojęcia logiczne (w tym wypadku są to tylko spójniki rachunku zdań), aksjomaty drugiej grupy charakteryzują pojęcia absolutne i relację identyczności między relacjami (pod względem formalnym są to więc aksjomaty algebry Boole'a), w trzeciej grupie mamy aksjomaty specyficzne dla pojęć relatywnych. Z tych aksjomatów wyprowadzamy twierdzenia, posilując się tylko regułą odrywania i regułą podstawiania.

Rachunek relacji w ujęciu drugim jest *ex definitione* teorią aksjomatyczną, a nie podzbiorem twierdzeń innej teorii aksjomatycznej, z czym mamy do czynienia w wypadku pierwszej metody. W związku z tym stawia Tarski pytanie o *pełność* drugiej formalizacji (względem pierwszej): czy każde twierdzenie rachunku relacji w sensie metody pierwszej jest twierdzeniem rachunku relacji w sensie metody drugiej lub równoważnie - z uwagi na twierdzenie Gödla o pełności dla węższego rachunku funkcyjnego - czy każde zdanie rachunku relacji, które jest prawdziwe w każdym modelu elementarnej teorii relacji, jest twierdzeniem rachunku relacji określonego drugim sposobem?

Następnie Tarski sformułował problem *reprezentacji*, czyli pytanie następujące: czy każdy model układu aksjomatów rachunku relacji w sensie drugim (czyli *algebra relacyjna*) jest izomorficzny z konkretną algebrą relacji, tj. klasą relacji dwuczłonowych na pewnym ustalonym zbiorze, która zawiera relację pełną, pustą i identycznościową oraz jest zamknięta na operacje Boole'owskie i Peirce'owskie (iloczyn względny i konwers)?

Tak zwane arytmetyczne własności algebr relacyjnych (tzn. własności działań, relacji między elementami itp., które nie zależą od pojęć mnogościowych) badała Louise H. Chin (patrz [51]; doktorat u Tarskiego w 1948). Nad problemem reprezentacji i pełności algebr relacyjnych pod koniec lat czterdziestych pracowali Tarski, jego uczeń Bjarni Jónsson oraz Roger Lyndon. Próby znalezienia rozwiązania doprowadziły Tarskiego i Jónssona do określenia nowej klasy algebr, zwanych *algebrami Boole'a z operatorami*, i stworzenia teorii tych algebr ([51a] i [52]; klasa algebr Boole'a z operatorami obejmuje topologiczne algebry Boole'a, algebry projektywne Everetta-Ulama oraz algebry relacyjne). W r. 1950 Lyndon udzielił negatywnej odpowiedzi na obydwie pytania Tarskiego. W tej sytuacji problem reprezentacji algebr relacyjnych można było rozważać tylko „lokalnie”; dokonali tego w szczegółach Jónsson i Tarski w [52].

Algebry domknięć (zwane dziś także topologicznymi algebrami Boole'a) stanowią szczególny przypadek algebr Boole'a z operatorami: mają jeden dodatkowy operator (działanie) unarny, który spełnia aksjomaty Kuratowskiego dla operacji topologicznego domknięcia. Tarski i McKinsey poświęcili tym algebróm dwa obszerne studia: [44] i [46]. W tym drugim określili ponadto klasę algebr Brouwerowskich (typowym przykładem takiej algebry jest algebra zbudowana z wszystkich elementów domkniętych dowolnej algebry domknięć) i pokazali głębokie związki między obydwooma klasami algebr. Pojęcie *algebry funkcyjnie wolnej* było jednym z podstawowych narzędzi w tych badaniach (por. też [46a]). Algebry domknięć i algebry Brouwerowskie po stronie logicznej korespondują z modalnym rachunkiem S4 Lewisa i intuicjonistycznym rachunkiem zdań. Fakt ten został zbadany w [48]. Dodajmy, że zawarte w [51a] twierdzenia o reprezentacji algebr domknięć mają pierwszorzędne znaczenie w semantyce typu Kripkego dla logiki modalnej i logiki dynamicznej. Ale ten fakt przez logiczków został zauważony dość późno: już po pracach Stiga Kängera i Saula Kripkego.

Wróćmy jeszcze do algebr relacyjnych. Lyndon (1950, 1956) odpowiedział negatywnie na pytania Tarskiego zawarte w [41]: istnieją niereprezentowalne algebry relacyjne oraz istnieją prawdziwe równości rachunku relacji, które nie są wyprowadzalne z aksjomatów Tarskiego. Praca Lyndona z 1950 r. zawierała ponadto twierdzenie (*błędne*, jak się później okazało), że klasa reprezentowalnych algebr relacyjnych nie jest aksjomatyzowalna przez żaden zbiór identyczności (czyli nie jest rozmaitością). Stąd naturalne było pytanie o zwykłą aksjomatyzowalność algebr relacyjnych. Tarski, uwzględniając stwierdzenie Lyndona, ogłosił w [52^ab], że nie istnieje zbiór zdań w języku I rzędu, który aksjomatyzowałby klasę reprezentowalnych algebr relacyjnych; wniosek ten, jak się okazało, pozostawał w sprzeczności z faktami ustalonymi przez Tarskiego i Jónssona w [52] (twierdzenia 4.29, 4.31) oraz z następującym teoriomodelowym twierdzeniem Tarskiego: klasa wszystkich podalgebr algebr należących do ustalonej aksjomatyzowalnej klasy algebr sama jest aksjomatyzowalna, i to formułami otwartymi (por. Tarski [54b], Tw. 1. 6, 1. 13). Z tego ostatniego twierdzenia Tarski wyprowadza wniosek, że klasa relacyjnych algebr reprezentowalnych jest rozmaitością (patrz [55], tw. 2. 4).

W [41] Tarski zaanonsował jeden z najgłębszych wyników dotyczących algebr relacyjnych: równościowe teorie algebr relacyjnych oraz reprezentowalnych algebr relacyjnych są teoriami nierozstrzygalnymi. Dowód Tarskiego (naszkicowany w abstrakcie [53^ab]) polegał w istocie na zinterpretowaniu teorii mnogości w rachunku relacji. [Inny dowód podał Roger Maddux w dysertacji doktorskiej pod kierunkiem Tarskiego z roku 1978.] Ten fakt doprowadził Tarskiego do głębokiej filozoficznie idei zbudowania

formalizmu podstaw matematyki, w którym nie występują zmienne indywidualne, a jedynie równości (patrz [53^ac]). Nad tą ideą Tarski pracował przez ostatnie dziesięć lat swego życia wspólnie z S. Givantem, z którym ogłosił dzieło *A Formalization of Set Theory without Variables*: [87^m].

Algebry cylindryczne powstały w związku z algebraizacją logiki kwantyfikatorów z identycznością. Zręby teorii tych algebr ustalił Tarski w latach 1948-1952 wspólnie z Louise Chin i Frederickiem Thompsonem (doktorat z tego zakresu u Tarskiego w r. 1951).

„Teoria algebr cylindrycznych (które można by też nazwać algebrami kwantyfikatorowymi) stawia sobie za cel określenie klasy struktur algebraicznych, które pozostają w tym samym stosunku do logiki predykatów (pierwszego rzędu), w jakim klasa algebr Boole’a pozostaje do logiki zdań” ([61a], s. 83).

Algebry cylindryczne są rozszerzeniami algebr Boole’a o pewną liczbę - zazwyczaj nieskończoną, zwaną wymiarem algebry - działań jednoargumentowych i pewną liczbę (zależną od wymiaru) wyróżnionych elementów (definicja jest zbyt techniczna, żeby ją tu przytaczać).

Naturalnymi przykładami algebr cylindrycznych są algebry Lindenbauma-Tarskiego, otrzymane z dzielenia algebry formuł I rzędu przez kongruencje wyznaczone przez teorie. Operacje cylindryfikacji w takich algebrach korespondują z kwantyfikatorami małymi, a elementy przekątniowe z formułami postaci $x = y$. Mają też algebry cylindryczne rodowód teoriomnogościowy, sięgający prac [31] i [31a].

Algebrom cylindrycznym Tarski i jego współpracownicy L. Henkin, D. Monk (doktorat u Tarskiego w 1961 r.), S. Comer, H. Andréka i T. Németi poświęcili wiele lat intensywnych badań, których podsumowaniem są dzieła: [71^m], [81^m] i [85^m] oraz artykuł [86a] opublikowany po śmierci Tarskiego.

3. Rachunki logiczne. Tarski badał systemy z *Principia Mathematica* i prototypykę Leśniewskiego (w [23], [23a] i [24]), klasyczny rachunek zdań i jego fragmenty, systemy wielowartościowe ([30d] i [36c]), intuicjonistyczny rachunek zdań ([38h] i [48]), modalne rachunki Lewisa [48], klasyczny rachunek kwantyfikatorów z identycznością [65] oraz logikę równościową [68]. Tarski jest współtwórcą, razem z D. Scottem, rachunku zdań z formułami nieskończenie długimi (por. [58]) oraz twórcą logiki predykatów z formułami nieskończenie długimi [58a] i słabej logiki drugiego rzędu [58^aa]. Logiki infinitarne wywodzą się z badań Tarskiego nad działaniami nieskończonymi w algebrach Boole’a i algebrami cylindrycznymi. Natomiast słaba logika II rzędu powstała z inspiracji metamatematycznych, w szczególności teoriomodelowych. Negatywne rozwiązanie zagadnienia zwartości dla tej logiki zaowocowało pracą z teorii mnogości [62], której

poświęciliśmy nieco uwagi w pkt. I. [Interesujący komentarz do [58^a] znaleźć można w: Mostowski 1965, s. 136-137.]

Na początku XX w. logicy poszukiwali rozmaitych minimalnych układów pojęć pierwotnych, wystarczających do zbudowania systemów logicznych występujących w *Principia Mathematica* Whiteheada i Russella. Zagadnienie to miało widoczny związek z teorią definicji, bo „wystarczający” znaczyło, że wszystkie pozostałe pojęcia systemu są jakoś wyrażalne przez te pierwotne. W przypadku zwykłego rachunku zdań kwestia nie była zbyt trudna, co pokazali m. in. Sheffer i Nicod. Jeśli ograniczymy się do definicji wewnątrzjęzykowych (wewnątrzsystemowych) i równoważnościowych, to w systemie musi występować spójnik równoważności. Powstaje więc pytanie, czy on sam wystarczy do zdefiniowania pozostałych spójników. Otóż Tarski udowodnił w [23], że w systemie rachunku zdań, w którym oprócz zwykłych spójników występują zmienne funktorowe i kwantyfikatory wiążące zarówno zmienne zdaniowe, jak i zmienne funktorowe, stosowne definicje wszystkich spójników dadzą się napisać za pomocą równoważności i kwantyfikatorów. [System „logistyki” rozważany w [23] jest fragmentem teorii logicznej, którą Leśniewski opublikował w r. 1929 i nazwał prototypką - patrz [30d] (1), s. 54, przypis 1]. Odkrycie Tarskiego przewyższało pewne słabości systemu *Principia* co do statusu definicji.

Inny istotny wkład Tarskiego do logiki Whiteheada i Russella polegał na uproszczeniu i precyzyjnym ujęciu prostej teorii typów ([33^m], § 5, oraz [33]; patrz też Mostowski 1948, s. 213-217).

Wspólny z Janem Łukasiewiczem artykuł [30d] jest po dziś dzień wizytówką warszawskiej szkoły logicznej. Podsumowane w nim zostały dziesięcioletnie badania zespołowe zainicjowane przez Łukasiewicza, w których uczestniczyli też A. Lindenbaum, B. Sobociński i M. Wajsberg. Przedmiotem rozważań była metalogika najprostszej dyscypliny dedukcyjnej - rachunku zdań. Osiągnięto szereg głębokich technicznie i metodologicznie wyników. „Systematyzacji wszystkich tych wyników i sprecyzowania występujących w nich pojęć dokonał Tarski” (cf. wstęp do [30d]). Jerzy Śłupecki napisał o [30d], że, „[n]iewiele jest prac logicznych, które wywarły tak duży wpływ na jej rozwój, i spotkały się z tak wysoką oceną”. Wystarczy porównać kolejne wydania angielskie, aby się przekonać, jak duży to był wpływ (por. [56^m] i [56^m] (1), artykuł IV).

Spśród rozmaitych rezultatów technicznych Tarskiego dotyczących rachunku zdań wymienimy, dla ilustracji, dwa. (A) Jeśli tezami aksjomatyzowanego systemu rachunku zdań są dwie formuły: $CpCqp$ oraz $CpCqCCpCqrr$, to system ten ma układ aksjomatów złożony z jednej formuły ([30d], tzw. 8; dowód R. McKenzie’go w [56^m] (1), s. 59). (B) Każdy zbiór formuł w języku czysto implikacyjnym, zawierający trzy formuły: $CpCqp$, $CpCCpqq$ i

$CCqrCCpqCCpr$ ma dokładnie jedno zupełne rozszerzenie. Całkiem niedawno okazało się, że te trzy formuły Tarskiego aksjomatyzują logikę BCK system odpowiadający rachunkowi kombinatorów (A. Wroński).

Osiągnięcie metodologiczne Tarskiego w zakresie rachunków zdaniowych polegało na uplasowaniu badań w wewnątrz ogólniejszego schematu pojęciowego, nazwanego metamatematyką (patrz [30c]) oraz określeniu i użyciu *metody macierzowej* (zwanej też matrycową; sam termin pochodzi od Tarskiego), będącej uogólnieniem zwykłej procedury zero-jedynkowej dla klasycznego rachunku zdań. W artykule [38h] Tarski pokazał, jak konstruować macierze logiczne ze zbiorów otwartych danej przestrzeni topologicznej i które z tych macierzy są adekwatne dla klasycznego i intuicjonistycznego rachunku zdań. W [48] pokazane zostały związki między systemem S4 Lewisa a intuicjonistycznym rachunkiem zdań; ujęto je za pomocą pewnej funkcji przekładu, zwanej obecnie w literaturze przekładem McKinsey'a-Tarskiego. Od strony algebraicznej praca ta nawiązuje do [44] i [46] i ujawnia topologiczny sens spójników intuicjonistycznych oraz operatorów modalnych konieczności i możliwości.

Przedmiotem badań w [65] była „uproszczona formalizacja rachunku predykatów z identycznością”. Tarski zaproponował dwie formalizacje, w których - opisując układ aksjomatów i reguł inferencji - nie ma potrzeby odwoływania się do pojęcia wolnego występowania zmiennej na danym miejscu ani do pojęcia podstawiania termów za zmienne indywiduowe. Wyniki [65] są poznawczo interesujące i mają praktyczne znaczenie (np. ułatwiają rozważania związane z arytmetyzacją składni, patrz R. Smullyan: *Gödel's Incompleteness Theorems*, Oxford 1991).

W roku 1942 Tarski znalazł konkretny skończony zbiór tautologii klasycznego rachunku zdań, który po domknięciu na reguły *modus ponens* i podstawiania daje zbiór, który nie jest ogólnie rekurencyjny - krótko, Tarski odkrył nierozstrzygalny i skończenie aksjomatyzowalny system rachunku zdań. Kiedy pisał o tym do Quine'a, w charakterystycznym dla siebie stylu dodał: „Isn't [it] a nice thing 'pour épater les logiciens-bourgeois'” (patrz [87^m], s. 168, przypis 3; oraz [53^d]).

4. Metamatematyka. Jeszcze w latach dwudziestych Tarski postawił sobie za cel „sprecyzowanie znaczenia i ustalenie elementarnych własności kilku podstawowych pojęć z zakresu *metodologii nauk dedukcyjnych*, którą za Hilbertem nazywamy zwykle *metamatematyką*” [30c], s. 22). W latach trzydziestych Tarski w istocie zrealizował zamiar ambitniejszy, polegający na stworzeniu metamatematyki rozumianej szerzej i nieco inaczej niż metamatematyka Hilberta. Metamatematyka Tarskiego nie jest bowiem ani konstruktywna, ani finitystyczna, lecz teoriomnogościowa. Bierze ona swój początek w badaniach najprostszych systemów dedukcyjnych: rachunku

zdań, algebry klas, geometrii elementarnej, arytmetyki liczb rzeczywistych itp. (patrz [33^m], przypis 53, s. 56), a inspiracje czerpie również z dzieł Skořema, Löwenheima, Russella, Whiteheada, Veblena i wielu innych.

Przez metamatematykę Tarskiego rozumiemy pewien zespół *teorii aksjomatycznych* wraz z twierdzeniami i aparatem pojęciowym w nich ugruntowanym. Są to teorie matematyczne w tym zwykłym sensie, że zawierają teorię mnogości lub jej fragment. Prace [30c], [33], [30e], [35a] i [36d] stanowią korpus metamatematyki Tarskiego i opisują trzy teorie: ogólną teorię konsekwencji, teorię konsekwencji nadbudowaną nad klasycznym rachunkiem zdań oraz rachunek systemów.

A. Ogólna teoria konsekwencji jest teorią dwóch pojęć pierwotnych: zdania (zbioru zdań S) i operacji konsekwencji Cn ; operacja ta działa na podzbiorach zbioru S i przyjmuje jako swoje wartości zbiory zdań. Pojęcia te scharakteryzowane są prostymi aksjomatami, które mówią, że konsekwencja jest funkcją rozszerzającą, idempotentną i zwartą (ma skończony charakter). W terminach konsekwencji Tarski definiuje pojęcie systemu dedukcyjnego (zbioru zdań zamkniętego na Cn) i pojęcia metalogiczne, jak aksjomatyzowalność, niesprzeczność, zupełność, niezależność i ustala własności i wzajemne związki między tymi pojęciami [30e].

B. Teoria konsekwencji nad logiką klasyczną powstaje z ogólnej teorii konsekwencji przez dodanie kilku założeń. Zbiór zdań S ma teraz strukturę algebry abstrakcyjnej i określone są w nim dwa działania: implikacja i negacja, a dodatkowe aksjomaty wyrażają własności tych działań. Np. schemat twierdzenia o dedukcji: Jeśli $z \in Cn(X \cup \{y\})$, to $y \rightarrow z \in Cn(X)$, oraz wyrażenie następujące: $Cn(\{x, \neg x\}) = S$ są aksjomatami. Jeżeli w S nie ma innych spójników niż implikacja i negacja, to zbiór konsekwencji zbioru pustego pokrywa się ze zbiorem tez implikacyjno-negacyjnego rachunku zdań. Jeśli natomiast strukturę algebraiczną S bardziej wyspecyfikujemy, pozostawiając jednak aksjomaty bez zmian, to $\langle S, Cn \rangle$ może ujmować klasyczną logikę predykatów lub inne systemy logiczne. Do pomyślenia jest równoczesna modyfikacja języka, np. jego wzbogacanie, oraz modyfikacja i wzbogacanie aksjomatów. Prace w tym kierunku prowadzili: W. A. Pogorzelski, J. Słupecki, A. Grzegorzcyk i inni.

C. Rachunek systemów. W tym wypadku mamy inny zestaw pojęć pierwotnych: zbiór zdań S wraz z operacjami negacji i implikacji oraz wyróżniony podzbiór L zbioru S , który w zamierzonej interpretacji należy uważać za zbiór tez logicznych. Pojęcia te scharakteryzowane są aksjomatycznie, a operacja konsekwencji jest zdefiniowana (patrz [35a] i [36d]).

Matematycznie rzecz biorąc, Tarski badał, dla ustalonego S i Cn , rodzinę Cn -systemów, tzn. zbiór $\{X \subseteq S: Cn(X) = X\}$ i rozmaite jego podzbiory³. Sformułował też ogólne zadanie, aby zbadać niesprzeczne i zupełne rozszerzenia ustalonych systemów (teorii), albowiem jest to dobry sposób poznania danej teorii i jej metateoretycznych własności. U Tarskiego znajdujemy wiele przykładów rozwiązania tego zadania; jedne dotyczą rachunków zdaniowych, inne łączą się zazwyczaj z badaniami nad rozstrzygalnością i stosowaniem metody eliminacji kwantyfikatorów (patrz np. [48^m], [67^ma], [78]).

Tarski wzbogacił metamatematykę o pojęcie omega-zupełności i zbadał je w kontekście omega-niesprzeczności Gödla (cf. [33]).

Filozoficznie interesujący komentarz do do metamatematyki ogólnej Tarskiego wygłosił Jerzy Łoś:

„Można powiedzieć, nie bez słuszności, że większość twierdzeń zawartych w tych pracach (może poza *Grundzüge...*) logicy ówcześni, jeśli nie znali, to przynajmniej uświadamiali je sobie. Zwrócę tu więc uwagę na jeden, moim zdaniem bardzo ważny, aspekt tych prac. Mamy w logice syntaksę i semantykę. Konsekwencja i wszystko co z niej wynika należy oczywiście do syntaksy, to było naczelną zasadą nowoczesnej logiki. Wyprowadzanie wniosków nie zależy od treści, a tylko od formy zdania, dopuszczalne są tylko dyrektywy strukturalne. Materialiści atakowali ten pogląd, ale ich awersja do formalizowania zdań polegała na niezrozumieniu, że forma zdań i wypowiedzi jest właśnie ich materialną cechą, że poruszając się w sferze kształtu wyrażen odnosimy się właśnie do tego materialnego substraktu naszych myśli, który wymaga tylko najprostszych sensualnych czynności dla swej identyfikacji. A więc jakkolwiek by nie było, konsekwencja to syntaksa. Otóż Tarski w wymienionych pracach przeniósł jakby teorię konsekwencji o szczebel wyżej. Pokazał, że można nią operować w oderwaniu od konkretnego języka, że ma ona swoje autonomiczne prawa i własności. Można powiedzieć, że Tarski zalgebraizował ją zaś tak, że syntaktyczne własności zdań stały się nieistotne, abstrakcja jest bardzo daleko posunięta, w tej jednak postaci, jak to się często abstrakcjom zdarza, przedstawia sprawy niesłychanie prosto i zrozumiale. Inną rzeczą jest natomiast to, że tak nie można algebraizować, gdy się przejdzie od syntaksy do semantyki. Tę ostatnią trzeba oprzeć na szczegółowej syntaksie języka. To widać już po pierwszych rozdziałach wielkiej pracy Tarskiego *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*” (Łoś 1986, s. 6-7).

³ Wzbogacenie paradygmatu Tarskiego przez Łosia, Suszkę i Wójcickiego polegało m.in. na tym, żeby rozważać języki S , które mają strukturę algebry wolnej i badać nie tyle rodzinę wszystkich Cn -systemów (dla ustalonego Cn), co klasę wszystkich Cn -ów określonych na danym S i jej interesujące podklasy (por. pkt. IV).

Wspomnimy jeszcze o badaniach Tarskiego i jego współpracowników w zakresie rozstrzygalności i nierozstrzygalności (nie ma tutaj symetrii!). Można je zaliczyć do metamatematyki szczegółowej, i wyodrębnić w nich cztery nurty: (1) rozstrzygalne teorie elementarne, (2) nierozstrzygalne teorie elementarne, (3) nierozstrzygalne teorie inne niż elementarne, (4) problemy rozstrzygalności drugiego stopnia.

Do dziedziny (1) należy jedno z największych w ogóle odkryć logicznych - jest nim twierdzenie o rozstrzygalności elementarnej teorii liczb rzeczywistych (patrz [48^m], [67^{ma}], gdzie podane są wyczerpujące uwagi historyczne dotyczące tego odkrycia, jak i dane bibliograficzne o innych wynikach Tarskiego o rozstrzygalności).

W rozprawie Tarskiego *Ogólna metoda dowodów nierozstrzygalności* (tj. cz. I książki [53^m]) po raz pierwszy w literaturze dogłębnie zostało przeanalizowane pojęcie nierozstrzygalności i istotnej nierozstrzygalności. Kolejne rozprawy tej książki poświęcone są zastosowaniom wyników Tarskiego do rozmaitych teorii liczb naturalnych i teorii grup.

Wspomniane wyżej w pkt. 2. twierdzenie, iż równościowa teoria reprezentowalnych algebr relacyjnych jest nierozstrzygalna, stanowi przykład wyniku typu (3). Inne rezultaty w tym zakresie znaleźć można w [87^m] i [85^m].

Zagadnienie rozstrzygalności drugiego rzędu Tarski sformułował w [53^m], s. 34: „Mamy na myśli zagadnienie istnienia metody, która pozwalałaby nam w każdym poszczególnym przypadku rozstrzygnąć, czy dana teoria jest rozstrzygalna, czy nie”. Ogólniej, chodzi w tym wypadku o istnienie algorytmu, który rozstrzygałby o każdej teorii z danej klasy, czy ma ona daną własność, czy też jej nie ma. Zagadnienie rozstrzygalności drugiego stopnia jest przedmiotem żywego zainteresowania logików algebraicznych. Słynny jest następujący problem Tarskiego: czy istnieje metoda rozstrzygania, pozwalająca o każdej teorii równościowej stwierdzić, czy jest ona, czy też nie jest skończenie aksjomatyzowalna (za pomocą równości)?

5. Semantyka. Ten fragment twórczości Tarskiego jest dość dobrze znany w środowisku filozoficznym, więc ograniczymy się tu do kilku uwag ogólnych.

W pewnym momencie nowoczesna logika formalna odczuwała potrzebę operowania pojęciami semantycznymi - prawdy, spełniania, definiowalności w modelu itp. i widać było, że dalszy jej rozwój wymaga ich legitymizacji. Tarski fakt ten wyraźnie dostrzegł, i widział w nim szansę dla siebie i dla logiki. Klimat filozoficzny był niesprzyjający; z jednej strony miał filozofów (przede wszystkim wiedeńskich) sceptycznie nastawionych do pojęć semantycznych, z drugiej matematyków, którzy „na ogół nie lubią zajmować się pojęciem definiowalności; ich postawa wobec tego pojęcia jest nieufna i pełna rezerwy. Powody tej awersji są jasne i zrozumiałe. Przede wszystkim

sam termin ‘definiowalny’ nie jest jednoznaczny... ” i panuje „pogląd, że pojęcie [definiowalności] leży w ogóle poza właściwymi granicami matematyki” (patrz [31], s. 210).

Tarski - filozoficzny uczeń Leśniewskiego i Kotarbińskiego - pokazał, że dla pewnego typu języków (w owym czasie były to języki typu Peany i Whiteheada-Russella) pojęcie prawdy da się zdefiniować środkami teorii mnogościowymi. W tym celu trzeba, między innymi, umieć mówić w języku, w którym ma być sformułowana definicja, o składni badanego języku. Tarski ten krok wykonał, konstruując aksjomatyczną teorię, zwaną przez niego metanauką (patrz [33^m], par. 2). Po wyartykułowaniu filozoficznie doniosłej tzw. umowy *P* (ustalającej warunki merytorycznej trafności poszukiwanej definicji) samo sformułowanie definicji pojęcia „zдание prawdziwe” sprowadzało się już do pewnego zadania teorii mnogościowego.

W latach pięćdziesiątych XX w. języki typu Peany (nie podlegające interpretacji) zostały całkowicie wyparte z rozważań metalogicznych na rzecz języków predykatów I rzędu. Schemat definiowania prawdy dla tych języków jest taki sam, ale ze względu na ich składnię i sposób użycia, określa on w istocie inne pojęcie: „zдание języka *J* prawdziwe w modelu *M*”; teoria prawdy Tarskiego staje się wtedy wyspecjalizowaną gałęzią semantyki zwaną teorią modeli (patrz [54a], [54b], [55] i [57a]).

Po ogłoszeniu rozprawy [44a], adresowanej do szerszych kręgów filozoficznych i zawierającej też polemikę z rozmaitymi zarzutami, jakie zostały podniesione wobec semantycznej koncepcji prawdy, Tarski nie zabrał głosu w sprawach *stricto* filozoficznych dotyczących jego koncepcji prawdy.

Wszystkie prace Tarskiego poświęcone teorii prawdy i semantyce ogólnej zostały zebrane w tomie [95^m]. Zamieszczona wyżej w pkt. II literatura obejmuje najważniejsze studia, jakie na temat semantyki Tarskiego zostały napisane.

V. UCZNIOWIE I NASTĘPCY (w Polsce). Mojżesz Presburger był pierwszym uczniem Tarskiego; w 1929 roku przedstawił pracę maderską, w której metodą eliminacji kwantyfikatorów udowodnił zupełność i rozstrzygalność elementarnej teorii dodawania (bez mnożenia!) liczb całkowitych. Wynik ten łatwo przenosi się na teorię dodawania liczb naturalnych, zwaną dziś *arytmetyką Presburgera* (patrz Zygmunt 1991). Pierwszym doktorem wypromowanym przez Tarskiego był Andrzej Mostowski (rozprawa *O niezależności definicji skończoności w systemie logiki*, 1938). Po wojnie Tarski kierował 22 doktoratami, wśród których były dysertacje B. Jónssona, Wandy Szmielew, R. Vaughta, C. C. Changa, S. Fefermana, R. Montague, H. J. Keislera, J. D. Monka i innych (pełną listę doktorantów Tarskiego znaleźć można w artykule Hodges 1986; o niektórych wspomnieliśmy w pkt.

IV). Wszystkie one dotyczyły współczesnych zagadnień logiki matematycznej, teorii mnogości, algebry uniwersalnej, logicznych i metamatematycznych aspektów różnych systemów algebraicznych, jak algebry Boole'a, grupy Abelowe, algebry relacyjne, algebry cylindryczne, logika równościowa i podstawy geometrii. Żadna z prac nie rozważała wprost jakichś filozoficznych aspektów logiki czy podstaw matematyki. We wszystkich chodziło o rozwiązanie określonych problemów natury technicznej i tym samym rozwinięcie poszczególnych teorii. W Polsce recepcja dzieł Tarskiego dokonała się za sprawą Andrzeja Mostowskiego, Wandy Szmielew oraz logików i matematyków młodszego pokolenia, takich jak Andrzej Grzegorzczak, Jerzy Łoś, Andrzej Ehrenfeucht, Jan Mycielski, Helena Rasiowa, Czesław Ryll-Nardzewski, Roman Sikorski, Stanisław Surma, Lesław Szerba, Witold A. Pogorzelski, R. Wójcicki. Bardziej zaawansowane rozdziały *Logiki matematycznej* (1948) Andrzeja Mostowskiego są w istocie wykładem idei i wyników logicznych Tarskiego. Omawiając zakres treści przedstawionych w tym podręczniku Mostowski konkluduje: „Oczywiście względy subiektywne też odegrały rolę w wyborze materiału. Czytelnik obeznany z literaturą logiczną stwierdzi z łatwością, jak dalece na wybór ten wpłynęły prace A. Tarskiego” (s. IV).

Wspólne prace Tarskiego i Mostowskiego ([39a], [53^m], [78]) dotyczyły algebraicznych aspektów metamatematyki, nierozstrzygalności w arytmetyce liczb naturalnych oraz eliminacji kwantyfikatorów i zupełności elementarnej teorii dobrego porządku. Praca doktorska Mostowskiego nawiązywała do wczesnych badań Tarskiego nad pojęciem skończoności w rozmaitych systemach teorii mnogości. Mostowski użył w niej tzw. metody relatywizacji kwantyfikatorów, pochodzącej od Tarskiego (Tarski użył tej metody do otrzymania wyników wymienionych w [34], przypis 20 i [36b], s. 22). Naturalną kontynuacją doktoratu była z kolei rozprawa habilitacyjna Mostowskiego o aksjomacie wyboru dla zbiorów skończonych. Idee semantyczne Tarskiego, zwłaszcza dotyczące definiowalności, Mostowski połączył z bardziej konstruktywnymi i teoriiodowodowymi technikami Gödla w książce *Sentences Undecidable in Formalized Arithmetic. An Exposition of the Theory of Kurt Gödel* (1952).

Jerzy Łoś uogólnił i w szczegółach przedstawił metodę macierzy logicznych (1949), a w latach pięćdziesiątych prowadził pionierskie badania w teorii modeli (przy współpracy R. Suszki), które korespondowały z równoległymi badaniami Tarskiego i jego uczniów (C. C. Chang i R. Vaughta). Na początku lat pięćdziesiątych Jan Kalicki opublikował kilka prac o macierzach logicznych, a następnie, po przyjeździe do Berkeley, badał logikę równościową, pracując w paradygmacie teoriomodelowym Tarskiego (patrz Zygmunt 1981).

Helena Rasiowa i Roman Sikorski rozwinęli *stricte* algebraiczny kierunek badań Tarskiego (wspólnych z McKinsey'em, Hornem, Henkinem) i ogłosili wiele prac poświęconych algebraizacji logiki klasycznej i różnych logik nieklasycznych (por. H. Rasiowa, R. Sikorski: *The Mathematics of Metamathematics*. PWN 1970; H. Rasiowa: *An Algebraic Approach to Non-classical Logics*. PWN and North-Holland, 1974).

Witold Pogorzelski i Ryszard Wójcicki badali teorię konsekwencji i teorię systemów Tarskiego. W latach 70. R. Wójcicki zainicjował program badawczy, którego celem było stworzenie nowoczesnej metodologii rachunków logicznych. Centralnym pojęciem tej metodologii jest konsekwencja macierycowa (tj. operacja konsekwencji generowana przez macierz logiczną stosownego języka; pojęcie to pochodzi od Łosia i Suszki). W programie Wójcickiego uczestniczyła spora grupa logików (J. Czelakowski, W. Dziubiak, J. Hawranek, T. Prucnal, P. Wojtylak, A. Wroński, J. Zygmunt). Podsumowaniem ich badań jest monografia Wójcicki 1987. Książka Pogorzelski-Słupecki 1970 popularyzuje metodologię ogólną Tarskiego, a książka Pogorzelski-Wojtylak 1982 rozwija metodologię rachunków zdaniowych w duchu Łukasiewicza-Tarskiego, wzbogacając ją o nowe pojęcia i wyniki ogólne oraz rezultaty dotyczące indywidualnych rachunków zdaniowych. Nieopublikowana jeszcze monografia Janusza Czelakowskiego *Protoalgebraic Logics* stanowi dalekosiężną kontynuację badań przeprowadzonych w programie Wójcickiego, z wykorzystaniem logik abstrakcyjnych Suszki i zaawansowanych narzędzi współczesnej algebry ogólnej.

Roman Suszko i jego współpracownicy S. L. Bloom i D. J. Brown wzbogacili teorię konsekwencji Tarskiego o ogólne idee logiczno-algebraiczno-topologiczne (np. projektywnego i induktywnego generowania systemu domknięć, logicznego morfizmu, strukturalności i inwariantności) i stworzyli dziedzinę badań zwaną logiką abstrakcyjną (patrz Brown - Suszko 1973); dalsze wyniki w tym kierunku uzyskał później W. Dzik. Suszko w końcowych partiach swoich *Wykładów z logiki formalnej*, poświęconych konstrukcji pojęć logicznych (niezmienników absolutnych) w teorii typów, nawiązał do badań Tarskiego i Lindenbauma [36b]; por. też [86].

Wanda Szmielew uczestniczyła w projekcie badawczym kierowanym przez Tarskiego i poświęconym zagadnieniu rozstrzygalności (patrz [52^{Pr}]) i napisała rozprawę doktorską (opublikowaną w r. 1955), w której przedstawiła słynne twierdzenie o rozstrzygalności elementarnej teorii grup Abelowych. Następnie brała udział w programie poświęconym podstawom matematyki, specjalizując się w podstawach geometrii (patrz [59^{Pr}] i [62^{Pr}]); opublikowała z Tarskim abstrakt [49^ak], artykuł [52b] oraz monografię [83^m].

Lesław Szerba został włączony do tego samego programu na początku lat sześćdziesiątych i pracował z Tarskim w dziedzinie geometrii (patrz [65^{pr}]; [65a], [79]). Świeżo wydana publikacja [99] zawiera wiele ważnych i dotychczas szerzej nieznanych informacji na temat samego systemu geometrii Tarskiego, jego historycznej ewolucji oraz współpracy Tarskiego z innymi uczonymi, w tym z Wandą Szmielew.

Ewa Orłowska używa algebr relacyjnych w formalnej semantyce dla logik nieklasycznych oraz systemów logicznych, które powstały w związku z rozwojem informatyki i programowania.

Pod wpływem idei semantycznych (teoriomodelowych) Tarskiego pozostawała polska metodologia logiczna, w szczególności tacy jej reprezentanci, jak Maria Kokoszyńska-Lutmanowa, Marian Przełęcki i Ryszard Wójcicki (patrz np. M. Przełęcki, R. Wójcicki (red): *Twenty-five Years of Logical Methodology in Poland*. D. Reidel - PWN 1977).

VI. PODSUMOWANIE. Wielu uważa, że Alfred Tarski to jeden z największych wśród wszystkich logików, jak Arystoteles, Frege i Gödel. Czesław Miłosz widział w nim Einsteina Zachodniego Wybrzeża. Dla całej plejady badaczy teorii mnogości Tarski był Mojżeszem, który swemu ludowi wskazał drogę do Ziemi Obiecanej - krainy zbiorów (metafora Azriela Levy'ego). Był matematykiem prawdy i najprawdziwszym logikiem matematyki. Jego twórczość usprawiedliwia wszystkie określenia tego rodzaju.

Summary

This is an essay on Alfred Tarski's life and work. It belongs to the journal's "Post-war Philosophy in Poland" series, and has been arranged as follows:

Parts I and II are bibliographies. Part I lists the main body of Tarski's published works: his monographs (§ I-A), articles (§ I-B), editorial works (§ I-C) and letters (§ I-D).

Part II gives a selection of papers on Tarski's life and work, as well as articles and books which refer to, expound or develop Tarski's ideas.

Part III is a short biography of Alfred Tarski as logician, mathematician, teacher and prominent figure in the international scientific community.

Part IV surveys five areas of Tarski's work:

1. set theory
2. algebra (Boolean, relational, cylindric, Brouwerian and closure)
3. logical calculi
4. metamathematics
5. semantics

Part V traces Tarski's influence on the development of logic, scientific semantics and methodology in Poland through figures such as Presburger, Mostowski, Łoś, Pogorzelski, Rasiowa, Sikorski, Suszko, Szmielew and Wójcicki.

RYSZARD SITEK
WSP w Słupsku

ANDRZEJ WALICKI

L DZIEŁA. Książki A. Walickiego w liczbie blisko 30 ukazywały się w językach: polskim, angielskim, włoskim, hiszpańskim, japońskim, rosyjskim i ukraińskim. Do najważniejszych z nich należą: *Osobowość a historia (Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej)*. Warszawa 1959; *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*. Warszawa 1964 (wydanie angielskie: *The Slavophile Controversy. History of a Conservative Utopia in Nineteenth - Century Russian Thought*. Oxford 1975); *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of Russian Populists*. Oxford 1969; *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*. Warszawa 1970; *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*. Warszawa 1973 (wydanie angielskie: *A History of Russian Thought From the Enlightenment to Marxism*. Stanford 1979); *Stanisław Brzozowski - drogi myśli*. Warszawa 1977; *Russian Social Thought. An Introduction to the Intellectual History of Nineteenth-Century Russia*. Stanford 1977; *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*. Oxford 1982; *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki, romantyzmu*. Warszawa 1983; *Polska, Rosja, marksizm. Studia z dziejów marksizmu i jego recepcji*. Warszawa 1983; *Spotkania z Miłozsem*. London 1985; *Legal Philosophies of Russian Liberalism*. Oxford 1987 (wydanie polskie: *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*. Warszawa 1995); *Stanisław Brzozowski and the Polish Beginnings of „Western Marxism”*. Oxford 1989; *The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood. Polish Political Thought from Noble Republicanism to Tadeusz Kosciuszko*. Indiana 1989; *Trzy patriotyzmy. Trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne*. Warszawa 1991; *Russia, Poland and Universal Regeneration. Studies on Russian and Polish Thought of the Romantic Epoch*. Indiana 1991; *Zniewolony umysł po latach*. Warszawa. 1993; *Aleksander Hercen. Kwestia polska i geneza pewnych stereotypów*. Warszawa 1991; *Poland Between East and West*. Cambridge 1994; *Marxism and the Leap of the Kingdom of Freedom: the Rise and Fall of the Communist Utopia*. Stanford 1995 (wydanie polskie: *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*. Warszawa 1996). Aktualnie w krakowskiej oficynie TAIWPN „Universitas” przygotowywane jest do druku wydanie najnowszej książki A. Walickiego - *Polskie zmagania z wolnością*.

Bibliografia prac Andrzeja Walickiego obejmuje ogółem około 300 publikacji. Pokazną pozycję wśród nich zajmują **opracowania edytorskie antologii** z zakresu polskiej i rosyjskiej filozofii i myśli społecznej. Wydał on, poprzedzając wstępami, m. in.: W. Bieliński: *Pisma filozoficzne*, t. 1-2. Warszawa 1956; M. Dobrolubow: *Pisma filozoficzne*, t. 1-2. Warszawa 1958; M. Czernyszewski: *Pisma filozoficzne*, t. 1-2. Warszawa 1961; *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825-1861*. Warszawa 1961; W. Bieliński: *Pisma literackie*. Wrocław 1962; M. Czernyszewski: *Pisma estetyczne i krytyczno-literackie*. Wrocław 1964; WE Asmus: *Lew Tołstoj*. Warszawa 1964; A. Herzen: *Pisma filozoficzne*, t. 1-2. Warszawa 1965-1966; *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 1-2. Warszawa 1965; G. Plechanow: *Historia rosyjskiej myśli społecznej*, t. 1. Warszawa 1966; K. Libelt: *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*. Warszawa 1967; S. Hessen: *Studia z filozofii kultury*. Warszawa 1968; B. F. Trentowski: *Chowanna*, t. 1-2. Wrocław 1970; A. Cieszkowski: *Prolegomena do historiozofii*. Warszawa 1972; S. Brzozowski: *Kultura i życie*. Warszawa 1973; *Polska myśl filozoficzna i społeczna 1831-1863*. Warszawa 1973; B. F. Trentowski: *Stosunek filozofii do cybernetyki*. Warszawa 1974; B. F. Trentowski: *Podstawy filozofii uniwersalnej*. Warszawa 1978; *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej*. Warszawa 1977; *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*. Warszawa 1977; *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*. Warszawa 1982; S. Brzozowski: *Idee*. Kraków 1990; A. Herzen: *II passato et i pensieri*, t. 1-2. Torino 1996.

Z uwagi na ograniczenia w objętości niniejszego opracowania nie sposób wymienić choćby najważniejszych z pisanych i tłumaczonych na wiele języków (polski, angielski, francuski, włoski, rosyjski, niemiecki, japoński i litewski) artykułów i studiów autorstwa Andrzeja Walickiego. Ich liczba z każdym rokiem zwiększa się o kolejnych kilkanaście pozycji.

II. OPRACOWANIA, WYBRANE RECENZJE, POLEMIKI I WYWIADY. I. Berlin: *Myśl rosyjska i kontrowersja słowianofilska*. „Zdanie”, 1995 nr 2, s. 22-26; Cola (autor - A. Kołakowski): „Lepszy straszny koniec niż strach bez końca”!?? „Vacat”, 1985 nr 24, s. 32-36; R. C. Fernandes: *The Antinomies of Freedom. (On the Warsaw Circle of Intellectual History)*. Columbia University 1976; K. Grzybowski: *Mit odrębności „duszy rosyjskiej”*. „Życie Literackie”, 1965 nr 20, s. 3; M. Janion: *Światopogląd polskiego romantyzmu*, w: M. Janion, A. Piorunowa (red.): *Proces historyczny w literaturze i sztuce*. Warszawa 1967, s. 116-142; S. Jankowicz: *Dzieje komunistycznej utopii*. „Kwartalnik Filozoficzny”, 1998, T. XXVI, Z. 2, s. 257-268; W. Karpiński: *Odczytywanie przeszłości*, w: tegoż: *Herb wygnania*. Warszawa 1998, s. 192-201; P. Kłoczowski: *Zniewolony umysł po latach*.

„Nowe Książki”, 1993 nr 10, s. 6-7; T. Kowalik: *Spór o Marksa i ZSRR cięgle otwarty. Dwóch Marksów, wiele marksizmów*. „Zdanie”, 1997 nr 1-2, s. 62-65; W. Kuczyński: *W tym największy jest ambaras...* „Aneks”, 1984 nr 35, s. 105-118; J. Kurczewska: *W stronę rozumnego patriotyzmu*. „Nowe Książki”, 1993 nr 10, s. 8-9; J. Kurowicki: *Spokojny poker z ustrojem*. „Kultura” (Warszawa), 1987 nr 42, s. 3 i 9; J. Kurowicki: *Współczesny polski konserwatyzm jako forma socjalizmu drobnomieszczańskiego*. Warszawa 1988; J. J. Lipski: *W odpowiedzi Andrzejowi Walickiemu*. „Aneks”, 1984 nr 35, s. 119-124; B. Łagowski: *Andrzej Walicki*. „Nowe Książki”, 1993 nr 10, s. III-IV (okładka); W. Mackiewicz: *Nietzsche usystematyzowany*, w: tegoż: *Myśl Fryderyka Nietzschego w Polsce w latach 1947-1997*. Warszawa 1999, s. 118-120; R. Matuszewski: *Tygrys pod maską*. „Gazeta o Książkach” (dodatek do „Gazety Wyborczej”), 1994 nr 2, s. 13; A. Mencwel: *Filozofia historii filozofii*. „Kultura i Społeczeństwo”, 1965 nr 2, s. 221-229; A. Mencwel: *Wyzwalanie umysłu*, „Polityka”, 1994 nr 9, s. V; *Od redakcji*. „Zdanie”, 1988 nr 9, s. 26; *Omówienie tekstów polemizujących z A. Walickim z 35 numeru Aneksu*. „Vacat”, 1985 nr 24, s. 29-32; A. Paczkowski: *Obrachunki czyli Andrzeja Walickiego spojrzenia z (jednego) boku*. „Przegląd Polityczny”, 1999 nr 42, s. 96-99; K. Pomian: *„Pon się boją we wsi ruchu”*. „Aneks”, 1984 nr 35, s. 125-136; Z. Rafalski (J. Sławiński): *Jeszcze jeden ukąszony, choć poranek świta*. „Kultura Niezależna”, 1987 nr 33, s. 31-49; J. Rąb: *Ideologia postheglizmu. Kategoria narodu w polskim heglizmie a współczesne kontrowersje*. Wrocław 1981; M. J. Siemek: *Konserwatyzm bezsilny i niezwycony*. „Współczesność”, 1965 nr 2, s. 2; *Sir Isaiah Berlin do Andrzeja Walickiego*. „Res Publica Nowa”, 1995 nr 7-8, s. 101-116; R. Sitek: *Między kapłaństwem a błżeństwem. Filozofów polskich próby diagnozy roli i kondycji intelektualisty*, w: J. Bańka (red.): *Filozofia - po tej i tamtej stronie wieku*. Katowice (w druku); R. Sitek: *Sens studiów nad rodzimą tradycją filozoficzną*, w: (Praca zbiorowa): *Filozofia w szkole*. Warszawa (w druku); R. Sitek: *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a te-razniejszością*. Warszawa 2000; M. Styczyński: *O ideach, że złowrogie bywają*. „Res Publica Nowa”, 1997 nr 5, s. 61-65; J. Surdykowski: *Nic nowego, niestety*. „Vacat”, 1985 nr 24, s. 36-45; L. Szaruga: *Co zrobić z PRL?* „Przegląd Polityczny”, 1999 nr 42, s. 93-96; P. Śpiewak: *Przeciw zniaczeniu*. „Przegląd Polityczny”, 1999 nr 42, s. 100-108; P. Śpiewak, *W pół drogi*. *Warszawska Szkoła Historyków Idei*. „Więź”, 1981 nr 5, s. 39-48; J. Trybuniewicz: *Rosja i Europa - rosyjski dylemat*. „Studia Filozoficzne”, 1966 nr 2, s. 244-252; C. Wodziński: *Studium braku*. „Nowe Książki”, 1993 nr 10, s. 9-11.

Cennym źródłem informacji o Andrzeju Walickim i jego poglądach są również teksty, łączące w sobie cechy literatury przedmiotowo-podmioto-

wej, które wyszły spod pióra samego autora oraz wywiady jakich udzielił wiele, zwłaszcza w ostatnim dziesięcioleciu. Patrz prace: *Spotkania z Miłoszem*. Londyn 1985; *Zniewolony umysł po latach*. Warszawa 1993; *Leszek Kołakowski i Warszawska Szkoła Historii Idei*. „Aletheia”, 1987 nr 1; s. 121-132; *Nagroda Fundacji Balzana*. „Przegląd Polityczny”, 1999 nr 40/41. *Odpowiedź na głosy w dyskusji*, w: J. Skowronek, M. Żmigrodzka (red.): *Powstanie listopadowe 1830-1831. Geneza - uwarunkowania - bilans - porównania*. Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdańsk - Łódź 1983. Wywiady: *Czy powstanie naród europejski? Z Andrzejem Walickim rozmawia Paweł Kozłowski*. „Odra”, 2000 nr 2, s. 15-23; *Dobrze zrozumieć przeszłość. Z Andrzejem Walickim rozmawiają Andrzej Bernat i Paweł Kozłowski*. „Nowe Książki”, 1993 nr 10, s. 1-5; *Marksizm niekomunistyczny*. „Gazeta Wyborcza”, 16.11. 1997; *Nie czułem się osamotniony. Rozmowa z prof. Andrzejem Walickim*. „Przegląd Tygodniowy”, 1999 nr 8; s. 5; *Polska, naród, Europa. Z Andrzejem Walickim rozmawia Paweł Kozłowski*. „Zdanie”, 1997 nr 3-4, s. 2-12; *Rosja w upadku - rozmowa z Andrzejem Walickim*. „Arcana”, 1999 nr 2, s. 33-51; *„Trzech na jednego” - Andrzej Walicki. W krajobrazie polskim trudno mi się umiejscowić*. „Zdanie”, 1995 nr 2, s. 2-11; *Wcielenia inteligencji. Z Andrzejem Walickim rozmawiają Damian Kalbarczyk i Paweł Śpiewak*. „Res Publica”, 1988 nr 1, s. 33-45.

III. BIOGRAFIA INTELEKTUALNA. Andrzej Walicki urodził się w Warszawie 15 maja 1930 roku. Jego rodzina, o nawet jak na Polskę, zawilej i nietypowej genealogu, łączyła dwie diametralnie odmienne tradycje. Dość powiedzieć, iż wśród antenatów A. Walickiego odnaleźć można postacie tak krańcowo odmienne jak Kozieltulski - szwolożer spod Samosierry i margrabia Wielopolski - budzący kontrowersje w ocenach historyków, zwolennik kompromisu i realizmu w polityce. Być może to właśnie po nim przyszły filozof i historyk idei odziedziczył swą umiarkowaną i odpowiedzialną, oscylującą wokół centrum postawę. Także - swoisty nonkonformizm, odwagę w łamaniu środowiskowych tabu, dokonywaniu samodzielnych wyborów, nawet wbrew powszechnie panującym opiniom i przekonaniom.

Okres wojny oraz powstania A. Walicki spędził wraz z rodzicami w Warszawie. Jego ojciec - Michał Walicki (1904-1966), urodzony w Petersburgu, z zawodu historyk sztuki, szybko włączył się w działalność organizacji niepodległościowych. W Armii Krajowej pełnił eksponowaną funkcję zastępcy szefa wywiadu. Także sam A. Walicki, jako kilkunastoletni, nad wiek intelektualnie rozwinięty chłopiec działał w podziemnym harcerstwie. „Katastroficzne” doświadczenie lat okupacji, zwłaszcza powstania warszawskiego, które przeżył jako czternastolatek, w dużym zapewne stopniu determinowało jego wybory i zachowania powojenne. Klęska powstania oznaczała

dlań „zawalenie się całego świata”, była - podobnie jak dla wielu jego rówieśników - źródłem krytycznej oceny okresu dwudziestolecia międzywojennego. Stanowiła zatem uzasadnienie - czy, jak chce Miłosz „warunek, a zarazem «krwawą ceną» późniejszych przemian” - rewolucji, jaka dokonała się w Polsce w latach powojennych. Rewolucja i następujący w ślad za nią okres stalinizmu, stanowiły dla A. Walickiego, drugie - ważniejsze i bardziej brzemiennie w skutkach od okupacyjnego, doświadczenie pokoleniowe. Hitlerowski terror lat okupacji nie rodził żadnych moralnych wątpliwości, wszystko było jasne, proste, nie stała za nim żadna oferta ideologiczna mogąca stwarzać Polakom choć pozory atrakcyjności. Jediną odpowiedzią, jaką wywoływał, była chęć walki. Zupełnie odmiennie rzecz miała się z „Nową Wiarą” - stalinowską wykładnią marksizmu legitymizującą system polityczny wprowadzony po II wojnie światowej w Polsce. Argument o rozumnej konieczności dziejów, wymuszający podporządkowanie się idei w imię praw Historii nieubłagane zmierzającej ku „królestwu wolności” stanowił, zwłaszcza po załamaniu się we wrześniu 1939 roku pewnej wizji państwa, alternatywę o dużej, także intelektualnej, sile oddziaływania. Na argumenty te, wsparte swoistym środowiskowym terrorem intelektualnym i moralnym, nie był immunizowany również A. Walicki. W odróżnieniu jednak od swoich późniejszych kolegów ze środowiska tzw. warszawskiej szkoły historii idei sam nigdy nie był stalinistą ani nawet członkiem partii. Dystans ideologiczny jaki dzielił go od nich był dystansem oddzielającym ofiarę od jej oprawców. Mimo to - jak pisze A. Walicki w swojej autobiografii intelektualnej - stalinizm przeżył on od wewnątrz, „z większym zapewne dystansem intelektualnym, bez politycznego zaangażowania, ale nie mniej głęboko niż oni”¹.

Formację intelektualną A. Walickiego w dużym stopniu kształtowała atmosfera domu rodzinnego. W pierwszych latach powojennych stałymi gośćmi łódzkiego mieszkania matki kilkunastoletniego gimnazjalisty byli wybitni przedstawiciele inteligencji, na ogół związani z lewicującym i liberalnym środowiskiem przedwojennej Wolnej Wszechnicy Polskiej, kontynuujący tradycję „niepokornych” profesorowie: Tadeusz Kotarbiński, Stanisław Ossowski, Aleksander Kamiński, Mieczysław Wallis, a także Sergiusz Hessen. Sprzeciwiając się metodom sprawowania władzy, indoktrynacji ideologicznej, ograniczeniom w wolności słowa i badań naukowych, ludzie ci w zasadzie gotowi byli zaakceptować demokratyczny socjalizm i głębokie reformy społeczne. Bywając jako piętnastolatek, tuż po wojnie, w warszawskim mieszkaniu ojca, A. Walicki miał sposobność zetknięcia się również z odmienną, zdecydowanie antykomunistyczną atmosferą, tak charaktery-

¹ A. Walicki: *Umysł zniewolony po latach*. Warszawa 1993, s. 45.

styczną dla kręgu osób wywodzących się ze środowisk AK i WIN. To kolejne już w życiu A. Walickiego doświadczenie „styku tradycji”, w przyszłości miało rzutować na postawę intelektualną historyka idei.

Rozpoczynając w roku 1949 studia w Uniwersytecie Łódzkim, na jedynym dostępnym mu jako synowi „wroga ludu” (aresztowany w 1948 roku za okupacyjną działalność w AK, Michał Walicki spędził w więzieniu 5 lat) kierunku - rusycystyce, A. Walicki dysponował już dużą kulturą filozoficzną. Była ona efektem pracy samokształceniowej w okresie nauki w szkole średniej. Studia slawistyczne po 1950 roku kontynuował na Uniwersytecie Warszawskim. Łączył je z pełnieniem obowiązków zastępcy asystenta na rusycystyce. W Warszawie był również jednym z ostatnich studentów profesora Władysława Tatarkiewicza. W zajęciach profesora odsuniętego od dydaktyki uniwersyteckiej w 1951 roku uczestniczył prywatnie, choć z formalnym zaliczaniem egzaminów. Uczęszczał również na wykłady i ćwiczenia polonistyczne. W roku akademickim 1952/1953 uczestniczył w seminarium Marka Fritzlanda z etyki marksistowskiej. Magisterium z filologii rosyjskiej uzyskał w 1953 roku. Pierwsza praca jaką podejmuje po skończeniu studiów to asystentura na Uniwersytecie Warszawskim. Debiutuje również jako rusycysta, pisząc w wieku 21 lat wstęp do wydanego w Bibliotece Narodowej w 1953 roku *Rewizora* Gogola. Odstąpienie od rytuału, wymagającego przytoczenia opinii Lenina i Stalina o omawianym pisarzu spowodowało liczne ataki ze strony aktywistów ZMP. Ich efektem była m. in. utrata w roku 1954 asystentury. Poddany silnej presji środowiskowej, stojąc wobec wymierzonej w siebie kampanii ideologicznej, A. Walicki doznaje załamania nerwowego, wymuszającego na nim odbycie kuracji sanatoryjnej. Poczucie wyobcowania, osamotnienia, choć nie w tak drastycznych formach, będzie już stałym towarzyszem jego życia.

Właśnie stalinizm, „Nowa Wiara” i wychodzenie z niej jawi się po latach centralnym doświadczeniem, kluczowym dla zrozumienia całej twórczości A. Walickiego. Unikając zauroczenia nową ideologią, odrzucając pokusy, którym ulegli jego liczni rówieśnicy, A. Walicki na trwałe uodpornił się już i wyzwolił od wszelkich pokus ideologicznych czy prób narzucenia jakiegś zbiorowej ortodoksji. Niezależnie od tego, skąd one będą pochodziły, w przyszłości spotkają się zawsze z jego ostrą, bywa, że przesadną - będącą skutkiem swoistej alergii - reakcją.

Do środowiska partyjnych rewizjonistów, w którym najwybitniejszymi postaciami byli Leszek Kołakowski i Bronisław Baczko, A. Walicki zbliża się w przededniu „odwilży”. Także on sam, swoimi artykułami publicystycznymi zamieszczonymi w „Przeglądzie Kulturalnym” i w „Po prostu”, współtworzy jej atmosferę. To wówczas, w latach 1955-1956, formułuje własny program badawczy, któremu podporządkowuje kolejne półwiecze

pracy naukowej. Zakres tego, przedyskutowanego następnie w latach sześćdziesiątych z Sir Isaiahem Berlinem oraz Czesławem Miłoszem, programu wyznaczają słowa: „Rosja - Polska - marksizm”. „Wyrażało to moje przekonanie - charakteryzuje *ex post* przyjętą w połowie lat pięćdziesiątych strategię jej autor - że wiele zależy od wiedzy Rosjan o nich samych i od wiedzy Polaków o Rosji, a także od tego, jak my, Polacy, określimy naszą tożsamość i tradycję narodową, a wreszcie jak podejmiemy do ideologii marksistowskiej legitymizującej system «realnego socjalizmu». Uczciwa praca intelektualna na tych polach była dla mnie formą walki o wyzwolenie myśli z ograniczających dogmatów narzuconych przez sowiecką ideologię. Nie chciałem zastępować jednego dogmatu innym dogmatem. Miałem na myśli podejście ułatwiające zrozumienie historycznych i intelektualnych okoliczności określających sytuację rosyjskiej inteligencji, a później inteligencji środkowoeuropejskiej. W moich książkach o Rosji starałem się być jak najdalszym od przemyślenia antyrosyjskich stereotypów. Wręcz przeciwnie, marzyłem o tym, by mój kraj, Polska, stał się katalizatorem wewnętrznej transformacji w Rosji i by polska inteligencja użyła swojej ograniczonej wolności - wolności znacznie wykraczającej poza to, co było dozwolone w ZSRR - do wspomagania procesu intelektualnego wyzwolenia i odnowy Rosji”².

Rozprawę na pierwszy stopień naukowy - doktora (kandydata nauk) A. Walicki broni na Uniwersytecie Warszawskim w dniu 25 lutego 1958 r. Praca ta pt. *Osobowość a historia* wydana została w rok później. Tworzące ją studia powstały w Pracowni Literatur Wschodniosłowiańskich prof. Samuela Fiszmana w Instytucie Polsko-Radzieckim PAN, gdzie po utracie asystentury na UW, A. Walicki znalazł zatrudnienie. Przez kolejne trzy lata, do roku 1960, A. Walicki jest adiunktem w kierowanej przez prof. Ninę Assorodobraj-Kulę Katedrze Historii Myśli Społecznej Uniwersytetu Warszawskiego. W następnych (1960-1964) - adiunktura w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. W 1960 roku jako stypendysta Fundacji Forda spędza rok w Anglii i w USA. Po obronie dysertacji habilitacyjnej pt. *W kręgu konserwatywnej utopii*, w 1964 roku otrzymuje docenturę oraz członkostwo w Radzie Naukowej Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. W latach 1968-1981, początkowo jako docent, a od roku 1972 profesor, kieruje Zespołem Historii Filozofii Polskiej. W 1969 w drodze nominacji otrzymuje funkcję Wiceprzewodniczącego Komitetu Nauk filozoficznych PAN. Pełni ją do roku 1971. W latach siedemdziesiątych, pozostając formalnie profesorem w IFiS PAN, wielokrotnie korzysta z zaproszeń i jako „profesor wizytujący” odwiedza szereg uniwersytetów i instytucji naukowych na Zachodzie.

²A. Walicki: *Nagroda Fundacji Balzana*, „Przegląd Polityczny”, 1999 nr 40/41, s. 18.

W roku 1981 podejmuje decyzję o opuszczeniu Polski. U jej źródeł legła chęć zachowania niezależności - zarówno od zmierzającego w stronę wprowadzenia stanu wojennego rządu i jego instytucji, jak i od presji opozycji - wpływającej konformizująco na postawy inteligenckie. Negatywnie uczulony na wszelkie ograniczenia wolności myśli, niezależnie od tego skąd pochodzą, unika w ten sposób nie tyle nawet cenzury co sytuacji, kolejnego już w swym życiu, poddania się naciskowi grupowemu popartemu szantażem moralnym. Ówczesną sytuację charakteryzował jako „upodmiotowienie mas przy jednoczesnym wydatnym ograniczeniu pola niezależności jednostkowej; jako olbrzymie zwiększenie możliwości politycznej partycypacji («wolności pozytywnej») za cenę faktycznego zmniejszenia zakresu «negatywnej» wolności jednostki, wolności jako autonomii”³. „Pragnąłem demontażu «realnego socjalizmu» - pisze po latach o swoim wyborze A. Walicki - ale jednocześnie niepokoiłem się agresywnym populizmem «Solidarności», prymitywnym egalitaryzmem jej haseł oraz rażącą niekoherencją jej ideologii, łączącej werbalne poparcie dla reform rynkowych z postulatami wzmocnienia systemu nakazowo-rozdziałczego, racjonowania produktów żywnościowych i ustalania cen w drodze demokratycznych konsultacji”⁴. W działaniach „Solidarności” dostrzegał formę swoistego „antykomunistycznego bolszewizmu” (oczywiście o ile bolszewizm rozpatrywać li tylko jako specyficzną wypracowaną z wartości metodę czy strategię działania). A na tego typu formy działania, po doświadczeniach okresu młodości, reagował wręcz alergicznie.

Zmieniając perspektywę widzenia spraw polskich, nie ztraca przy tym swojej ostrości formułowania sądów. Perspektywizm poznawczy przyjęty przez A. Walickiego pozwalał mu na ogłód problematyki polskiej lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych z punktu widzenia człowieka żyjącego jak gdyby w obszarze dwóch różnych kultur, nieustannie porównującego to, co dzieje się w Polsce z tym, co jest w ZSRR. Zamieszkanie poza krajem pozwalało ponadto na widzenie tych spraw w ich szerokim, międzynarodowym kontekście. Wszystko to decyduje o tym, że A. Walicki daje się poznać w latach osiemdziesiątych również jako znakomity pisarz polityczny. Swoje analizy polityczne publikował m. in. w: "Archives Européen de Sociologie", "New York Review of Books", „Aneksie”, "Critical Review". Niewątpliwie pomocą w tej nowej formie działalności służył A. Walickiemu jego warsztat historyka idei, eksponujący metody komparatystyczne oparte na niebywale rozległej i mądrze gromadzonej przez lata erudycji⁵.

³ Sir Isaiah Berlin do Andrzeja Walickiego. „Res Publica Nowa”, 1995 nr 7-8, s. 108-109.

⁴ Ibidem, s. 108.

⁵ Od redakcji., „Zdanie”, 1988 nr 9, s. 26; B. Łagowski: Andrzej Walicki. „Nowe Książki”, 1993 nr 10, s. III-IV.

Po wyjeździe z Polski w 1981 przyjmuje profesurę w Australian National University w Canberra (1981-1986). W 1986 objął katedrę (*endowed chair*) na Uniwersytecie Katolickim Notre Dame w Stanach Zjednoczonych. W roku 1999 przechodzi na emeryturę.

Prof. A. Walicki pracował ponadto naukowo w: All Souls College, Oxford (Visiting Fellow, 1966-67, 1973); University of Copenhagen (Visiting Professor, 1969); Stanford University (Visiting Kratter Professor of History, 1976); Japan Society for the Promotion of Science (1977); Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington (Fellow, 1977-1978); University of Geneva, Department of Russian Studies (Visiting Professor, 1979); Humanites Research Centre, Canberra (Visiting Fellowship, 1980, 1992); University of Sydney, History Department (Visiting Professor, 1984); Social Philosophy and Policy Center at the University of Bowling Green, Bowling Green (Visiting Fellow, 1989); J. S. Guggenheim Memorial Foundation (Fellow, 1990-1991); Uniwersytecie Warszawskim (Exchange Professor, 1994-1995), Institute For Human Sciences, Vienna (Visiting Fellow, 1996). Gościnnie wykładał także w: University of California, Berkeley (1960, 1967, 1976); University of California, Los Angeles (1960); All Souls College, Oxford (1960, 1966-1967); London School of Economics (1960, 1967, 1967); Princeton University (1967); Harvard University (1967, 1976, 1978); University of Iowa (1976); University of Indiana, Bloomington (1978, 1981); Kansas University (1976); Columbia University (1978); University of Buffalo (1978); Yale University (1978, 1991); University of Toronto (1977); Institut National d'Etudes Slaves, Paris (1978); University of Saporro, Japan (1977); University of Kyoto, Japan (1977); University of Hiroshima, Japan (1977); University of Okayam, Japan (1977); University of Tokyo, Japan (1977); University of Queensland (1980); Monash University (1980, 1983, 1992); La Trobe University (1983); University of Adelaide (1983); University of Macquarie (1984); University of Chicago (1984); University of Notre Dame, Indiana (1984); Hebrew University of Jerusalem (1985); University of Michigan, Ann Arbor (1987, 1989, 1991); Australian National University (1992). W Polsce prowadził akademickie wykłady w: Warszawie, Krakowie, Poznaniu, Wrocławiu, Łodzi i Lublinie.

W latach 1969-1981 A. Walicki pełnił funkcję redaktora naczelnego „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”. Był także członkiem zespołów i komitetów redakcyjnych, bądź stałym współpracownikiem (konsultantem) periodyków, tj.: „Studia Filozoficzne” (1969-1977), „Dialectics and Humanism” (1973-1981), „Comparative Studies in Society and History” (od 1984), „Critical Review. A Journal of Books and Ideas” (od 1988). Będąc członkiem Polskiego Towarzystwa Historycznego, w latach 1973-1981 A. Walicki wiceprzewodniczył Komisji Myśli Społecznej. Od roku

1991 współpracuje jako międzynarodowy konsultant z Instytutem Studiów Politycznych PAN.

Naturalizowany od 1993 roku w Stanach Zjednoczonych A. Walicki pozostaje nadal obywatelem polskim. I obywatelstwo to nie ma bynajmniej charakteru wyłącznie formalnego. W ojczystym kraju spędza co roku kilka miesięcy, uczestnicząc w sympozjach i konferencjach naukowych, prowadząc gościnne wykłady. W roku 1994 zostaje członkiem korespondentem, a w 1998 członkiem rzeczywistym Polskiej Akademii Nauk. Uczestnik rozlicznych konferencji naukowych organizowanych w Europie, Azji, Australii i Oceanii oraz Ameryce. Jest laureatem wielu nagród przyznanych w Polsce oraz poza jej granicami. M. in. otrzymał nagrody naukowe: PAN (dwukrotnie - 1970 i 1983), Fundacji Alfreda Jurzykowskiego (1983), J. S. Guggenheim Memorial Foundation Fellowship (1991), International Society for Universalism (1993), „Kowadło” - Stowarzyszenia „Kuźnica” w Krakowie (1995), AAASS’s 1996 Wayne S. Vucinich Book Prize (1996), Tygodnika „Polityka” (1997). W roku 1997 był ponadto nominowany do nagrody NIKE za książkę *Marksizm i skok do królestwa wolności*.

Długoletnie studia A. Walickiego poświęcone intelektualnej historii Rosji doczekały się uznania w postaci przyznania mu prestiżowej Nagrody Fundacji Balzana w dziedzinie historii za rok 1998.

IV. POGLĄDY. 1. Historia idei. Andrzeja Walickiego trudno uznać za historyka filozofii w ścisłym tych słów znaczeniu. Uprawiał historię kultury, dyscyplinę o zdecydowanie bardziej ogólnym i szerokim zakresie. Interesowała go myśl społeczna wykrojona jako fragment historii intelektualnej; Zajmował się nią przyjmując metody historii idei. W swoich badaniach łączył zatem kompetencje zarówno historyka filozofii, jak i literatury, sztuki, nauki, doktryn politycznych i religii. Stosując metody historyczno-analityczne oraz porównawcze był nie tylko filozofem, także historykiem, socjologiem i filologiem. Przełamywał w ten sposób tradycyjnie istniejące pomiędzy akademickimi dyscyplinami podziały, zrywał z respektowaniem narzuconej przez nie autonomii. Za najbardziej owocny obszar badań uznawał problemy leżące „na styku” tradycyjnie wykrojonych dyscyplin. Argumentując potrzebę tego swoiście „interdyscyplinarnego” podejścia A. Walicki stwierdzał: „Dzieje się tak dlatego, że idee, bądź grupy idei, bądź nawet światopoglądy i style myślenia pojawiają się z reguły we wszystkich tych dziedzinach, a historycy idei muszą śledzić je wszędzie”⁶. Przyjętą przez A. Walickiego konwencję - historii idei, wymuszał także przedmiot jego badań. Zarówno w przypadku dziejów polskiej, jak i rosyjskiej tradycji filo-

⁶ A. Walicki: *Leszek Kołakowski i Warszawska Szkoła Historii Idei*. „Aletheia”, 1987 nr 1, s. 124.

zoficznej trudno mówić o historii filozofii *sensu stricto*. Mamy tu raczej do czynienia z „historią myśli społecznej, historią wszystkich filozoficznie doniosłych aspektów świadomości społecznej i kultury narodowej”.

Twórczość z przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych pozwala zaliczyć A. Walickiego w skład środowiska tzw. warszawskiej szkoły historii idei. Tworzyli ją, oprócz Walickiego, Bronisław Baczko, Leszek Kołakowski, Jerzy Szacki, Krzysztof Pomian i inni. Formacja, której reprezentanci ówczesnie, przynajmniej deklaratywnie, sytuowali się w obrębie marksizmu, kształtowała się w wyraźnej, skrajnie biegunowej opozycji do prezentyzmu i schematyzmu właściwego ortodoksji stalinowskiej. Sens tej orientacji oraz funkcje, jakie miała ona do spełnienia w obrębie marksizmu, doskonale oddaje lapidarny tytuł recenzji J. Szackiego z prac B. Baczki: *Historia zamiast doktryny*⁸. Z buntu przeciwko stalinizmowi, przeciwko jego - roszczącej sobie prawo do wszechkompetencji - filozofii, zrodziła się świadomość metodologiczna, postawa badawcza „rozumiejącego obserwatora procesu historycznego”. Funkcję twardego rdzenia tej, będącej zarazem programem badawczym, postawy spełniały nie podlegające dowodzeniu poglądy metafizyczne. Odzwierciedlał je L. Kołakowski, pisząc we wstępie do monografii o Spinozie: „chodzi o to, by zinterpretować klasyczne kwestie filozoficzne jako kwestie natury moralnej, przełożyć pytania metafizyki, antropologii i teorii poznania na pytania wyrażone w języku ludzkich problemów moralnych, dążyć do zdemaskowania ich utajonej treści humanistycznej, przedstawić problem Boga jako problem człowieka, problem ziemi i nieba jako problem ludzkiej wolności, problem natury jako problem stosunku człowieka do świata, problem duszy jako problem wartości życia, problem natury ludzkiej jako problem stosunków między ludźmi. (...). Niniejsza praca jest próbą przedstawienia filozofii jako nauki o człowieku”⁹. Hipoteza Kołakowskiego, nazwana przez A. Walickiego antropocentryczną, stanowiła - jak zauważa po latach autor tego określenia - swoiste odwzorowanie formuły Feuerbacha. Mówiąc, że tajemnicą ideologii jest antropologia, Kołakowski cofał się niejako do feuerbachizmu, do jego podstawowej idei zamykającej się w stwierdzeniu, iż istotą filozofii jest teologia, tajemnicą zaś teologii jest antropologia. Pogląd funkcjonalnie zbliżony do eksponowanego przez Kołakowskiego wyrażał również B. Baczko - autor nawiązującego do koncepcji świadomości fałszywej pojęcia kryptoproblemu. „Kryptoproblemy - dowodził - nie są pseudoproblemami, problemami pozornymi”, stanowią one

⁷ A. Walicki: *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*. „Studia Filozoficzne”, 1969 nr 1, s. 109.

⁸ „Studia Filozoficzne”, 1966 nr 4, s. 155-162.

⁹ L. Kołakowski: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa 1958, s. 5-6.

maskę dla problemów rzeczywistych. Dopiero usunięcie tej maski pozwala dotrzeć i zrozumieć obecne tam pod historycznym przebraniem realne kwestie¹⁰.

Metoda „przekładania teoretycznych problemów filozofii na język ludzkich problemów moralnych” umożliwiła A. Walickiemu ukazanie prawdziwego kalibru myślicieli rosyjskich dziewiętnastego wieku oraz odsłonięcie rzeczywistej wagi podnoszonych przez nich problemów¹¹. Szczególnie wdzięczny obszar dla stosowania tej metody stanowiła myśl słowianofilska. Tę obfitującą w idee, choć niesystematyczną doktrynę, współtworzyły koncepcje teologiczne, filozoficzne i historyczne. Książka Walickiego, której bohaterem czyni on właśnie rosyjskich słowianofilów, stanowić może doskonałą ilustrację stosowania w praktyce warsztatu historyka idei, posługującego się metodami wypracowanymi w obrębie „szkoły warszawskiej”. Ilustrację mistrzowską, jeśli zważyć przy tym na charakteryzujące piarstwo Walickiego klarowne posługiwanie się słowem, ścisłe i precyzyjne definiowanie pojęć, unikanie afektacji i dbanie o logikę wywodu.

Historia idei w wersji uprawianej przez A. Walickiego oraz pozostałych adeptów „szkoły warszawskiej” to historia światopoglądów, całościowych wizji świata. Przedmiotem badań *par excellence* - a zarazem jednostką badawczą - czynią oni światopogląd. Odtwarzając modele światopoglądowe nawiązują do konstruktu teoretycznego G. Lukácsa. Nie interesuje ich świadomość rzeczywista, realna, ale świadomość potencjalna, maksymalnie możliwa, jaką można wyinterpretować z tekstów analizowanych myślicieli. W pracach z lat sześćdziesiątych nawiązują oni wyraźnie do „koncepcji wizji świata” oraz strukturalizmu genetycznego francuskiego marksisty L. Goldmanna. W swoich, pochodzących z tego okresu, rozprawach i studiach, łączą badania genetyczne z analizą strukturalną, śledzenie dynamiki z tworzeniem typologii¹².

Tym co wyróżniało A. Walickiego od pozostałych historyków idei z kręgu „warszawskiej szkoły”, zwłaszcza od L. Kołakowskiego (z okresu lat sześćdziesiątych) było jego zdecydowanie bardziej obiektywistyczne podejście do przedmiotu badań. Stanowisko umiarkowanego, intersubiektywnego relatywizmu, jakie przyjmował uznając, że wszelkie poznanie, wszelka wiedza uzależniona jest od czasu historycznego, stawiało go w sytuacji pewnego osamotnienia wobec dominujących w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych w głównym nurcie polskiej filozofii, zdecydowanie dalej

¹⁰ B. Baczo: *Człowiek i światopoglądy*. Warszawa 1965, s. 373-376.

¹¹ A. Walicki: *Leszek Kołakowski i Warszawska Szkoła Historii Idei*, op. cit., s. 125.

¹² Szerzej na ten temat w: R. Sitek: *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a teraźniejszością*. Warszawa 2000. Patrz także: tegoż: *Zarys rozprawy doktorskiej*. „Edukacja Filozoficzna”, Vol. 27. 1999, s. 233-237.

idących, tendencji subiektywistycznych. Wyrażały się one w pojmowaniu przedmiotu badań jako „przedmiotu wiary”, czy też przypisywaniu filozofii „mocy nadawania sensu”. Świadcstwo istnienia i dominacji w środowisku „warszawskiej szkoły historii idei” tego typu koncepcji, przyjmujących, że to dziejopis, historyk kreuje, nadaje (nie zaś jedynie odczytuje) sens historii, daje program historiografii ekspresjonistycznej Leszka Kołakowskiego¹³.

2. Humanistyka bez dogmatów. Sytuując się w kręgu szeroko pojmowanej tradycji metody rozumiejącej uprawiania historii filozofii, w jej nurcie związanym z socjologią wiedzy K. Mannheim, A. Walicki akceptował, przynajmniej częściowo, mannheimowską koncepcję inteligencji. Częściowo - ponieważ - nie wierząc w istnienie grupy będącej w stanie przekroczyć własny partykularyzm poznawczy, przypisywał inteligencji, której immanentną cechą w ujęciu Mannheim jest empatia, zdolność pełnienia roli mediatora między różnymi siłami zaangażowanymi w walce. Pogląd ten łączył z bardziej tradycyjnym rozumieniem roli intelektualisty - jako stróża i przewodnika po świecie wartości humanistycznych. W wygłoszonym w 1958 roku, w gronie współpracowników Niny Assorodobraj-Kuli, referacie pt. *Historia myśli społecznej a socjologia* mówił: „Humanista (od nauczyciela począwszy) winien w pewnym sensie spełniać rolę kapłana - dokonywać obrzędu inicjacji, wprowadzania nowych pokoleń do wspólnego świata duchowego. Powiadają często, że to szerzenie mitów, że wystarczy przekazywanie podlegającej weryfikacji wiedzy o faktach. Osobiście sądzę, że trzeba walczyć z mitami, ale tylko z tymi, które są destrukcyjne dla humanistycznego świata wartości. Ten «świat wartości» to także mit - być może, ale bywają mity kulturotwórcze (...). Do zadań humanisty należy kształtowanie świadomości społecznej, a treścią świadomości społecznej nie może być zbiór faktów podlegających weryfikacji. Gdyby tak się stało, świadomość społeczna przestałaby istnieć, nastąpiłaby całkowita atomizacja społeczeństwa, a zarazem zmalenie osobowości ludzkiej”¹⁴. Zdaniem Walickiego, dopiero akceptacja założeń hermeneutyki historycznej, „sztuki interpretowania dawnych idei poprzez zastosowanie dilthey’owskiego empatycznego rozumienia (*Verstehen*), wzbogaconego o subtelny «zmysł historyczny», szczególnie przywilej poznawczy «społecznie niezależnych intelektualistów»”¹⁵ umożliwia pełne uczestnictwo w kulturze współczesnej. Dokonuje się ono poprzez „wytworzenie umiejętności myślenia historycznego, umożliwiającego, z jednej strony, uzyskanie pewnego dystansu wobec własnego

¹³ L. Kołakowski: *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*. Warszawa 1965, s. 250-254; tegoż: *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*, w: *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*. Warszawa 1967, s. 221-238.

¹⁴ A. Walicki: *Zniewolony umysł po lalach*. Warszawa 1993, s. 167.

¹⁵ A. Walicki: *Leszek Kołakowski i Warszawska Szkoła Historii Idei*, op. cit., s. 122.

światopoglądu oraz, z drugiej strony, mocniejsze ugruntowanie własnych wartości poprzez osadzenie ich w postępowej tradycji filozoficznej”. Uzyskanie dystansu staje się niezbędne dla uniknięcia zjawiska absolutyzacji wartości (bądź jednostronnego systemu wartości), które – jak zauważał jeszcze T. Kroński w swoim esej o faszyzmie – prowadzić musi do nihilistycznego przekreślenia wszystkich innych wartości, do dogmatycznej nietolerancji i skostnienia, do zatracenia zdolności rozumienia innych ludzi¹⁶. Sensem, jaki A. Walicki, niegdysiejszy uczeń W. Tatarkiewicza, odnajdywał w swojej pracy nad historią idei było uwolnienie się od odrzucającego kompromis absolutyzmu wartości i zastąpienie go zdolnością rozumienia różnych światopoglądów i postaw, odnajdywania „wszędzie jakiejs prawdy, a zarazem relatywizowania własnej prawdy”¹⁷. Silnie naznaczona empatią, wymogiem wczucia się w odmienne punkty widzenia oraz intencje analizowanych myślicieli, historyczna i porównawcza metoda A. Walickiego generowała (w rzeczywistości mamy tu zapewne do czynienia z klasycznym sprzężeniem zwrotnym) jego ogólną postawę życiową, postawę „humanisty bez dogmatu”. Immanentny składnik tej postawy – samowiedza historyczna – pomnażając „ilość dostępnych kluczy do orientacji we współczesnym świecie, rozszerza osobowość, daje jednostce poczucie zakorzenienia-związków zarazem zdolność rozumienia innych ludzi i narodów”¹⁸. Postawa rozumiejąca, postawa „humanisty bez dogmatu”, o ile rzeczywiście pomaga w rozumieniu różnych światopoglądów i stylów myślenia, nie jest 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; wartości fundamentalnych, o zasadniczym znaczeniu dla godności ludzkiej¹⁹. Stwarzając możliwość zobaczenia siebie w innych oraz innych w sobie – postawa ta staje się instrumentem wychowania ku tolerancji, ku pluralizmowi i demokracji.

Postawa badawcza Andrzeja Walickiego – występującego w roli historyka kultury, historyka świadomości ludzkiej – korespondowała z jego programem pracy „organicznej” zmierzającej do poszerzenia zasobu tradycji akceptowalnej przez władze PRL, a tym samym do rozkruszenia jego ideologicznej legitymizacji. Empatyczna rekonstrukcja różnych światopogląd-

¹⁶ A. Walicki: *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*, op. cit., s. 111. Kategorię „wyabsolutnienia” posługiwał się T. Kroński: *Faszyzm a tradycja europejska*, w: tegoż: *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa 1960, s. 275-346 (por. R. Sitek: *Na przełomie wieków*, „Edukacja Filozoficzna”, Vol. 28. 1999, s. 104).

¹⁷ A. Walicki: *Umysł zniewolony po latach*, op. cit., s. 255.

¹⁸ A. Walicki: *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*, op. cit., s. 111.

¹⁹ A. Walicki: *Zniewolony umysł po latach*, op. cit., s. 175, 255 (por.: R. Sitek: *Warszawska Szkoła Historii Idei*, op. cit., s. 124-125; tegoż: *Na przełomie wieków*, op. cit., s. 104-105).

dów, różnych tradycji myślowych, podważała komunistyczną indoktrynację u samych jej podstaw. Oparta na filozofii pluralizmu wartości stanowiła skuteczną metodę oporu, w czasach, gdy nie można było komunizmu atakować wprost²⁰.

3. Rosja. A. Walicki, rusycysta z wykształcenia, mimo zmiennych kolei losu, nigdy nie opuścił myślicieli rosyjskich. Utwierdzany w obowiązku „interpretowania ich szerszemu światu” przez I. Berlina, długie lata pozostał wierny problematyce, która jeszcze w początkach lat pięćdziesiątych stanowiła dlań nie tylko materiał samodzielnych przemyśleń, ale również osobistych przeżyć. W problemach dręczących podejmującego moralny bunt Aleksandra Hercena, czy w próbach „pojednania z rzeczywistością” podejmowanych przez rosyjskiego heglistę Wissariona Bielińskiego, A. Walicki dostrzegał odbicie swych własnych zmagania z rzekomą koniecznością dziejową i jej stalinowskimi „namiestnikami”. To właśnie do problematyki rosyjskiej zastosował po raz pierwszy metodę „przekładania teoretycznych problemów filozofii na język ludzkich problemów moralnych”. W okresie związków ze środowiskiem „warszawskiej szkoły historii idei” tworzywa, które poddawał interpretacji, dostarczała mu rosyjska historia intelektualna XIX wieku. Potraktował ją w sposób daleki od przyjętych wówczas schematów. Wydana w 1959 roku *Osobowość a historia* w podtytule zawierała uściślenie - *Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*. Składające się na książkę studia z pogranicza filozofii i literatury, zorganizowane były wokół „przeklętych pytań” jakimi żyła dziewiętnastowieczna inteligencja rosyjska, z tytułowym problemem jednostki uwikłanej w historię, jednostki pozostającej w sieci krzyżujących się zewnętrznych determinacji i wewnętrznych postulatów na czele.

Po latach doskonale broni się, pomyślana jako habilitacyjna, rozprawa z 1964 roku pt. *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*. Jej bohaterem jest odmiana światopoglądu konserwatywnego występująca w kraju tak osobliwym - z punktu widzenia dziewiętnastowiecznej Europy - jak „samodzierżawna” Rosja Mikołajewska. Posługując się kategoriami Mannheima, wraz z rozróżnieniem konserwatywnych ideologów od konserwatywnych światopoglądów, autor swej analizie poddaje te ostatnie. Głównego bohatera - myśl słowianofilską, ukazuje jako specyficznie rosyjski wariant ogólnoeuropejskiego stylu myślenia, to znaczy jako rosyjską odmianę konserwatywnego światopoglądu romantycznego. Utopia konserwatywna podlega - w pracy Walickiego - nieustannej konfrontacji z inną utopią - liberalną, reprezentowaną przez okcydentalistów. Analizowane przez Walickiego - słowianofilskie i okcydentalistyczne -

²⁰ Sir Isaiah Berlin do Andrzeja Walickiego, op. cit., s. 106.

repliki zachodnioeuropejskich struktur myślowych, w zderzeniu ze skomplikowaną rzeczywistością dziewiętnastowiecznej Rosji, przybierają kształty dalece odległe od, powstałych w oparciu o uogólnienia dokonane na materiale niemieckim, modelowych konstrukcji Mannheima. Utopie stanowiące dla siebie nawzajem „negatywne układy odniesienia” nie są przy tym prostą odpowiedzią na kapitalizm, takowy - w czasie gdy obydwa ruchy intelektualne się kształtują - *de facto* w Rosji jeszcze nie istnieje. Spór powstaje zatem nie jako odpowiedź na istniejący już kształt rzeczywistości, ale w relacji do potencjalnych możliwości takiego kształtu zaistnienia. Swymi korzeniami uwikłany jest w tradycję. Nakładają się nań problemy innych istotnych w Rosji opozycji: Rosja a Europa, prawosławie a katolicyzm *etc.* Naczelnym zagadnieniem ideologicznej kontrowersji pomiędzy słowianofilami i okcydentalistami jest „trójjedyny problem osobowości, narodu i historii”. W centrum sporu sytuuje się problematyka egzystencjalna - jednostki i wspólnoty, autonomii indywiduum i organiczności więzi międzyludzkich; jego oś skonstruowana jest wokół dwóch wizji osobowości: integralnej i autonomicznej, oglądanych w dwóch różnych perspektywach - antropologicznej i socjologicznej. Przyjęcie jednej z wizji osobowości pociąga za sobą dalsze konsekwencje. Opowiedzenie się za integralnością, a więc uznanie prymatu całości nad jej częściami zakłada nie tylko podporządkowanie jednostki wspólnocie, zakłada również negację autonomii rozumu jako władzy poznawczej i wartościującej. Z kolei autonomia jednostki wobec całości pociąga za sobą nieuchronną autonomizację różnych sfer jej aktywności.

Do analizy światopoglądu słowianofilskiego A. Walicki, prócz pojęć Mannheima, wykorzystuje również inspiracje czerpane z typologii Ferdynanda Tönniesa i Maxa Webera. Pozwalają one na wykazanie paraleli zachodzących pomiędzy poglądami społecznymi i historiozoficznymi słowianofilów a koncepcjami obydwu klasyków socjologii. I tak, A. Walicki udowadnia np., że przeciwstawienie dwóch typów społeczeństwa „Gemeinschaft” i „Gesellschaft” występujące u F. Tönniesa odpowiada, niemal w najdrobniejszych szczegółach słowianofilskiej antytezie Rosji i Europy zawartej w pracach Iwana Kirejewskiego; podobnie rzecz się ma z słowianofilską krytyką racjonalizmu zachodniego, dla wyjaśnienia której skutecznych narzędzi dostarczają Walickiemu z kolei schematy socjologii weberowskiej.

Problematykę rosyjską kontynuował A. Walicki publikując w latach siedemdziesiątych wartościową syntezę *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*. W opinii wystawionej anglojęzycznym wersjom tej oraz poprzedniej książki, Isaiah Berlin pisał: „Oba tomy są jasno napisane, sumiennie uczciwe, autorytatywne i odznaczają się zdumiewającym dystansem i wolnością od uprzedzeń. Spojrzenie jest chłodne, a wszystko co zostało powiedziane, jest oparte na solidnym materiale i jest konsekwencją

głębokiego, faktycznie unikalnego, życzliwego wglądu w najbardziej różnorodne idee i poglądy. Dotyczy to całego dzieła profesora Walickiego. Jeśli weźmiemy pod uwagę delikatny charakter przedmiotu i warunki, w jakich autor pisze, jest to moralne i intelektualne osiągnięcie pierwszej klasy. Te książki są całkiem po prostu, najlepszymi i najpełniejszymi pracami w tej dziedzinie opublikowanymi w tym stuleciu²¹. I. Berlin - warto dodać - osobiście zaangażował się w wydanie angielskojęzycznej wersji *W kręgu konserwatywnej utopii*. Był jej nieformalnym redaktorem, skrupulatnie poprawiał język przekładu²².

Po latach, odpowiadając na sformułowany przez I. Berlina zarzut braku zainteresowania rosyjską myślą liberalną, A. Walicki publikuje *Filozofię prawa rosyjskiego liberalizmu*. Książka ta, pisana podczas pracy w Zakładzie Historii Idei profesora Eugeniusza Kamenki w Australijskim Uniwersytecie Narodowym w Canberze, podobnie jak większość pozycji z dorobku profesora Walickiego, posiadała swój wymiar praktyczny. Informuje o nim sam autor: „Pragnąłem napisać książkę o filozofii prawa rosyjskiego liberalizmu, już wówczas sądziłem bowiem, że Związek Radziecki wstąpił w fazę dezintegracji i że należy oczekiwać wzmożonego zainteresowania problematyką liberalnego państwa prawa w myśli rosyjskiej”²³. Także i ta praca okazała się być czymś dużo więcej niż tylko uzupełnieniem dotkliwej luki istniejącej w stanie badań historii intelektualnej Rosji.

4. Polska. Od połowy lat sześćdziesiątych dużo uwagi poświęca A. Walicki również problematyce dziewiętnastowiecznej filozofii polskiej. Stanowiło to element jego strategii, uprawianej wówczas już od około dziesięciu lat (a zapoczątkowanej *Memoriałem do Instytutu Nauk Społecznych przy KC PZPR z 1954*²⁴., zmierzającej do poszerzenia kanonu tradycji akceptowanej przez władze PRL. Cel ten realizował np. poprzez włączanie w jej obręb także takich dziewiętnastowiecznych, uważanych wcześniej za konserwatywnych, a tym samym w myśl kryteriów panujących w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych - „reakcyjnych” myślicieli jak: August Cieszkowski, Bronisław Trentowski czy Karol Libelt. Po okresie żmudnej pracy edytorskiej i analitycznej, której owocem stały się krytyczne, poprzedzone przez Walickiego wstępami, wydania prac wymienionych autorów, w roku 1970 ukazuje się *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-*

²¹ I. Berlin: *Myśl rosyjska i kontrowersja słowianofilska*. „Zdanie”, 1995 nr 2, s. 26.

²² *Sir Isaiah Berlin do Andrzeja Walickiego*, op. cit., s. 106.

²³ *Ibidem*, s. 106.

²⁴ A. Walicki pisze o tym w: *Zniewolony umysł po latach*, op. cit., s. 104; Patrz także tegoż: *Odpowiedź na głosy w dyskusji*, w: J. Skowronek, M. Żmigrodzka (red.): *Powstanie Listopadowe 1830-1831. Geneza - uwarunkowania - bilans - porównania*. Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdańsk - Łódź 1983, s. 325-327.

-religijnej romantyzmu polskiego. Wierny przyjętej przez siebie metodzie oraz leżącej u jej podstaw aksjologii „humanisty bez dogmatu”, w swoich studiach nad polską tradycją filozoficzną Walicki konfrontuje analizowanych myślicieli między sobą; sytuuje ich następnie i rozpatruje w szerokim tle erudycyjnym. Zastosowanie metod porównawczych, umieszczenie polskich filozofów w ogólnoeuropejskim kontekście pozwoliło badaczowi m. in. ukazać francuskie źródła polskiego mesjanizmu, rzucić światło na kompleksowe związki zachodzące pomiędzy „filozofią narodową” a niemieckim „parlamentem filozoficznym” lat czterdziestych dziewiętnastego wieku oraz poddać analizie związki i paralele między polskimi i rosyjskimi myślicielami (Adam Mickiewicz i rosyjscy słowianofile, Cieszkowski i Hercen etc.).

Jeżeli *Filozofię a mesjanizm* w badaniach nad polską myślą uznać - jak czyni to Wojciech Karpiński - za odpowiednik *Osobowości a historii* w odniesieniu do tematyki rosyjskiej, a więc za wstępne rozpoznanie terenu, to w przypadku *Philosophy and Romantic Nationalism* mamy do czynienia z funkcjonalną repliką *W kręgu konserwatywnej utopii*²⁵. W tej oraz w kolejnych pracach wydanych w języku angielskim A. Walicki przybliży czytelnikowi zachodniemu polskich myślicieli. Ukazując ich integralny związek z historią powszechnej kultury intelektualnej, nie gubi zarazem - w skonstruowanej przez siebie perspektywie - pewnych specyficznych polskich uwikłań. Książkami tymi dokonał wprowadzenia historii filozofii polskiej w zakres studiów uniwersyteckich realizowanych na uczelniach zachodnich, czyniąc tym samym dla naszej kultury więcej niż którykolwiek z żyjących Polaków, wyłączwszy może Czesława Miłosza, przed nim.

Uzasadniając sens studiów nad rodzimą tradycją filozoficzną, A. Walicki mocno eksponował - szczególnie ważne dla rodaków - walory wychowawcze tkwiące w tej problematyce. Znajomość rodzimej tradycji - zdaniem Walickiego - „umożliwia odwoływanie się do uczuć patriotycznych, sprzyja wyrabianiu umiejętności trafnego wyboru tradycji oraz rozumnego uwzględnienia uzasadnionej potrzeby narodowej afirmacji”²⁶. Studia te posiadają jeszcze drugi - nie mniej istotny z poznawczego i merytorycznego punktu widzenia- aspekt. Jego wartość i znaczenie przekracza już granice Polski. O aspekcie tym A. Walicki informuje swych angielskojęzycznych czytelników.

Istnieją przynajmniej dwa ważne powody - uważa on - dla których historia intelektualna Polski powinna znaleźć się w polu zainteresowania uczonych zachodnich nie będących specjalistami w tej dziedzinie. Po pierwsze, niektórzy z polskich myślicieli i niektóre polskie idee miały ogólnoeuropejskie znaczenie. Zaslugują zatem na to same w sobie. Po wtóre, wie-

²⁵ W. Karpiński: *Odczytywanie przeszłości*, w: tegoż: *Herb wygnania*. Warszawa 1998, s. 198-199.

²⁶ A. Walicki: *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej...*, op. cit., s. 111.

dza o polskich myślicielach i ideach pozwala ujrzyć historię intelektualną krajów europejskich w szerszej, umożliwiającej porównanie perspektywie. Nie można zrozumieć dziejów Europy pozostając ignorantem w dziedzinie historii środkowo-wschodnich jej terytoriów. Polska przez stulecia była centralnym krajem tego obszaru i jej historia intelektualna stanowi klucz do lepszego zrozumienia nie tylko jej własnych dziejów, ale także całej Europy. Przykładowo - wiedza o polskim nacjonalizmie (dla Walickiego kategoria ta, wzorem krajów anglojęzycznych, jest pojęciem aksjologicznie neutralnym) i polskich ruchach narodowo-liberalnych okazać się może wielce pomocną w zrozumieniu kariery nowoczesnego nacjonalizmu w Europie. Podobnie - nie można zostać znawcą romantyzmu europejskiego bez studiów i przemyślenia romantyzmu polskiego. To samo dotyczy problematyki heglowskiej, uwzględniając, że recepcja dzieł Hegla była szczególnie silna i wzbudzała liczne kontrowersje właśnie w podzielonej rozbiorami Polsce.

Znajomość historii intelektualnej Polski szczególnie niezbędna jest - zdaniem Walickiego - badaczom historii Rosji. Sławiści, nawet jeżeli specjalizują się w historii Rosji, powinni umieszczać swój przedmiot badań w kontekście całej Słowiańszczyzny²⁷.

Książka, z której pochodzą przytoczone opinie, tak jak i dwie kolejne²⁸ popularyzujące myśl polską poza granicami kraju, powstała jako efekt osobistego przekonania autora, że wiedza o niektórych polskich myślicielach pozwoli zachodnim historykom uzyskać szerszą perspektywę oglądu niektórych problemów ich własnych krajów.

W programowym referacie z 1968 roku, inicjującym dyskusję o stanie badań nad historią filozofii polskiej i najpilniejszych potrzebach w tym zakresie, opublikowanym następnie w „Studiach Filozoficznych”, A. Walicki uznał polską tradycję filozoficzną za rdzeń polskiej kultury duchowej. Dało mu to asumpt do zaproponowania dwojakich kryteriów jej oglądu. Unikając wyboru między Scyllą - przekonaniem, że polska filozofia niczym „papuga” tworząc rzeczy drugorzędne, komentatorskie i mało oryginalne nie spełnia swego kulturowego zadania, a Charybdą - znajdująca ujście w filozoficznym syndromie „pawia”, A. Walicki umieszcza rodzimą tradycję filozoficzną

²⁷ A. Walicki: *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*. Oxford 1992, s. 1-3; patrz także tegoż: *A Panoramic View of My Work (Released on the Occasion of the Award - Giving Ceremony in Rome on 23 November 1998)* (maszynopis); *Acceptance Address by Professor Andrzej Walicki 1998 Balzan Prize for History: The Cultural and Social History of the Slavonic World from the Regin of Catherine the Great to the Russian Revolutions of 1917 at the CEREMONY FOR THE AWARDING OF THE 1998 BALZAN PRIZES* (maszynopis), tłumaczenie na język polski w: „Przegląd Polityczny”, 1999 nr 40/41, s. 18.

²⁸ A. Walicki: *Stanisław Brzozowski and the Polish Beginnings of „Western Marxism”*. Oxford 1989; tegoż: *The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood. Polish Political Thought from the „Noble Republicanism” to Tadeusz Kościuszko*. Indiana 1998.

w podwójnym, ale ściśle sprzężonym systemie powiązań. Tworzą go, z jednej strony - historia filozofii powszechnej, z drugiej zaś - historia kultury polskiej. Dążąc do zajęcia optymalnego stanowiska badawczego nie można nie doceniać znaczenia i wagi żadnego z tych kontekstów. Ograniczając się jedynie do rozpatrywania polskiej tradycji filozoficznej z perspektywy filozofii powszechnej, jawić się nam ona może nieledwie jako boczna, peryferyjna ścieżka pośród wielu dróg filozofii. Swoją wielkość odzyskuje, gdy spojrzeć nań jako „część historii polskiej kultury, rekonstruującą (...) duchową biografię narodu polskiego”²⁹. Dopiero konfrontacja osiągnięć filozofii polskiej uwzględniająca te dwie komplementarne względem siebie płaszczyzny pozwala na pełną i obiektywną jej ocenę, ocenę zachowującą właściwe proporcje pomiędzy wartością poznawczą - widzianą i podlegającą wartościowaniu z perspektywy filozofii powszechnej, a wartością kulturową - postrzeganą z perspektywy rdzennie polskiej, udziału i wkładu w kształtowanie nowoczesnego narodu oraz jego spoiwa - świadomości historycznej Polaków.

5. Marksizm. Swoistą „trójpółówkę” określoną przez A. Walickiego słowami „Rosja, Polska, marksizm” uzupełniają studia nad marksizmem. Do tradycji związanej z imieniem niemieckiego filozofa i ekonomisty ma stosunek ambiwalentny. Ceni w niej to, co wywodząc się z materializmu historycznego stanowi narzędzie analiz społecznych, cenną metodę mogącą służyć i dzisiaj pomocą historykowi myśli społecznej; krytyce poddaje zaś marksowską utopię. Innymi słowy, wyraźnie rozróżnia marksizm jako komunizm (czyli formę świeckiej religii) od marksizmu utożsamianego z materializmem historycznym, czyli metodą naukowego badania procesów społecznych. Istotę i konsekwencje tego rozróżnienia A. Walicki kwituje najkrócej, mówiąc: „materializm historyczny jest teorią zależności świadomości od bytu społecznego, a więc tworzenia historii w strukturze alienacji, podczas gdy komunizm jest wizją odwrócenia tej zależności - radykalnego przezwyciężenia alienacji, świadomego kształtowania zbiorowego losu”³⁰. Właśnie krytyce utopii, problemowi koncepcji wolności w marksizmie oraz historii komunizmu pojmowanej jako próba wcielenia tej koncepcji w życie, poświęcił książkę *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*. Ta obszerna praca, przedstawiająca komunizm jako próbę urze-

²⁹ A. Walicki: *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*, op. cit., s. 108 (por. J. Szmyd: *Kierunki badań szczegółowych*. „Studia Filozoficzne”, 1969 nr 3, s. 125-127 oraz wypowiedzi dyskutantów w: *Dyskusja o historii polskiej filozofii*. „Studia Filozoficzne”, 1969, nr 2, s. 123-144).

³⁰ A. Walicki: *Rosyjscy filozofowie srebrnego wieku jako krytycy marksizmu*, w: W. Rydzewski, M. Bohun (red.): *Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych*. Kraków 1999, s. 48; por. A. Walicki: *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*. Warszawa 1996, s. 100-102.

czywistnienia pewnej, przeciwstawnej liberalizmowi, koncepcji wolności, stanowi ukoronowanie dotychczasowych studiów A. Walickiego poświęconych marksizmowi. Autor w sposób niebywale erudycyjny, wykorzystując wiele drobiazgowych analiz, dowodzi, że intelektualnym źródłem komunizmu była Marksowska „paradygmatycznie różna od liberalnej” koncepcja wolności, koncepcja stawiająca w swoim centrum nie wolność jednostki (rozumianą jako wolność negatywna - od), ale wolność gatunku ludzkiego „urzeczywistniającą się w historii poprzez zwiększanie racjonalnej kontroli nad siłami przyrody i siłami społecznymi”. Historia komunizmu przedstawiona przez Walickiego to proces narastania totalitaryzmu, z kulminacją przypadającą na lata stalinizmu, po których następuje proces jego słabnięcia. Komunizm poststalinowski to kolejne fazy narastającej detotalitaryzacji, prowadzącej do ostatecznego rozpadu utopii. Jak w wielu poprzednich pracach, Walicki podkreśla siłę oddziaływania ideologii komunistycznej od „wewnątrz”, jako swoistej „zeświecczonej, zimmanentyzowanej wersji milenarystycznej wizji zbiorowego zbawienia na ziemi. Miał ustanowić nie tylko doskonałą jedność życia osobistego i społecznego, ale również - stwierdza dalej autor - doskonałą harmonię między ludzką esencją i egzystencją, co byłoby równoznaczne z obdarzeniem ludzi atrybutami Boga”³¹.

Sporo miejsca w swojej książce, którą musi odnotować każdy zajmujący się historią eksperymentu komunistycznego, Andrzej Walicki poświęca problematyce polskiej.

6. Polityka. A. Walicki nie unika tematów aktualnych, uwikłanych w bieżącą politykę, często drażliwych. Podejmuje się obrony poglądów nie przynoszących mu popularności środowiskowej. Czyni tak, nie z przekornej chęci „zabawy słowami”, lecz z przekonania o wadze problemu, w którego obronę się angażuje. Dawał temu wielokrotnie wyraz np. w adresowanych do opozycji politycznej w *PRL Memoriałach* z końca lat siedemdziesiątych, czy też wszczynając artykułem *Myśli o sytuacji politycznej i moralno-psychologicznej w Polsce* elektryzującą ówczesnych dysydentów dyskusję, której miejscem stał się „Aneks”³². Dużej odwagi wymagało również podjęcie decyzji o publikacji *Spotkań z Miłoszem*³³ opartych na pisanych latami dziennikach. Swoiście - we właściwy, tylko sobie znany sposób - podwójny nonkonformista, w godzinach próby, jakich niewątpliwie wiele dostarczał okres stalinizmu, ale i Marca '68, zawsze zachowywał się godnie.

³¹ Ibidem, s. 57.

³² „Aneks”, 1984, nr 35. Relację z polemiki między A. Walickim a jego adwersarzami przedstawiono również w: „Vacat”, 1985 nr 24, s. 15-45.

³³ Londyn 1985.

Polityczny zdrowy rozsądek i obiektywizm w widzeniu spraw polskich Andrzej Walicki zachowuje także dziś, dając temu wyraz w licznych pisanych „z oddali” artykułach publicystycznych.

V. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY. Andrzej Walicki nigdy nie wyżywał się w działalności dydaktycznej, nie zabiegał też o stworzenie czegoś na kształt zinstytucjonalizowanej szkoły naukowej. Formalnie sprawował opiekę nad czterema doktoratami - dwoma w Polsce (Halina Florzyńska i Bogdan Urbankowski), jednym w Australii (Norbert Żmijewski) i także jednym w USA. Był recenzentem wielu rozpraw doktorskich i habilitacyjnych. Nieformalnie - wierny etosowi naukowca swoją bezinteresowną pomocą obdarzał wielu innych, zwłaszcza młodych, adeptów nauki. Niechęć A. Walickiego do dydaktyki tłumaczy długoletni znajomy profesora: „Fobię antyindoktrynacyjną rozciąga aż na samą pasję nauczycielską i wychowawczą. Nie lubi wychowywać. Nie lubi też nauczać i zrobił wielką karierę akademicką wykładając tylko z rzadka i w małym wymiarze godzin”³⁴. Swoja niekwestionowaną pozycję we wszystkich tych dziedzinach, które jeszcze w latach młodości obrał za obszar penetracji badawczych (rusycystyka, historia myśli polskiej, markso- i sowietologia), zawdzięcza oddziaływaniu swych prac. Te specjalistyczne, najczęściej niskonakładowe dzieła zyskały Profesorowi wielu uczniów i kontynuatorów nie tylko w Polsce, ale i - zapewne nawet więcej - poza granicami kraju. Nikt, kto zajmuje się dzisiaj problematyką pozostającą w kręgu zainteresowań naukowych A. Walickiego, nie może się nie czuć w jakimś sensie jego dłużnikiem.

VI. KOMENTARZ. Andrzej Walicki na kształt polskiej humanistyki oddziaływał wielotorowo: jako historyk idei zajmujący się polską i rosyjską myślą społeczną XIX i XX wieku, historyk marksizmu ale i jako znawca literatury rosyjskiej XIX wieku czy twórczości polskich romantyków. W początkowej fazie uczeń Tatarkiewicza, w kolejnych okresach swojego naukowego rozwoju najwięcej zawdzięczał samodzielnym lekturom i przemysleniom. Inspiracje czerpał z prac: Mannheima, Hessena, Webera, Tönniesa, Lukácsa i Brzozowskiego, także Berlina i Hayeka. Przez całe życie pozostał wierny przyjętemu do realizacji w połowie lat pięćdziesiątych programowi badawczemu sformułowanemu w trzech słowach „Rosja, Polska, marksizm”. Jak mało o którym myślicielu, o Andrzeju Walickim można powiedzieć, iż Sam wykreował własną postawę badawczą i sylwetkę naukową, sylwetkę kojarzącą go jako myśliciela lekko anachronicznego, przystającego (przynajmniej pozornie) bardziej do realiów XIX niżli XX wieku. Daleki od

³⁴ B. Łagowski: *Andrzej Walicki*, op. cit, s. III.

hołubienia klerkowskiego ideału sterylności wobec świata ideologii i polityki, ale też i jego zaangażowanie nie ma nic wspólnego z tym, co powszechnie po lekturze pracy Juliana Bandy obdarza się mianem „zdrady klerków”. Wiemy postawie „humanisty bez dogmatu”, postrzega w niej szansę instrumentu wychowania ku tolerancji, ku pluralizmowi i demokracji; wychowania stwarzającego szansę zlikwidowania po wsze czasy prostych podziałów dychotomicznych wraz ze stojącymi za nimi monistycznymi konstrukcjami. W uczestnictwie w niekończącym się dialogu między teraźniejszością a przeszłością, w dialogu, którego przestrzenią jest - rozciągający się tak w diachronii, jak i w synchronii - obszar kultury polskiej, Andrzej Walicki, prócz poznawczych, dostrzegał również walory wychowawcze. Widział je w bezpośrednim związku z kształtowaniem ogólnej świadomości historycznej, z wytwarzaniem „umiejętności myślenia historycznego”.

Choć sam Profesor temu zaprzecza, trudno nie odnotować w tym miejscu opinii jednego z recenzentów, który widzi w Andrzeju Walickim wyznawcę Hegłowskiego poglądu, że idee rządzą światem³⁵. Nie wchodząc w *meritum* sporu - by osiągnąć to, co do tej pory Andrzejowi Walickiemu osiągnąć się już udało - musiał on, rzecz to pewna, każdą ideę traktować z całą należną jej powagą.

³⁵ M. Styczyński: *O ideach, że złowrogie bywają*. „Res Publica Nowa”, 1997 nr 5, s. 63. Por. A. Walicki: *Sporu ciąg dalszy. Odpowiedź prof. Tadeuszowi Kowalikowi*. „Zdanie”, 1997 nr 3-4, s. 36.

HENRYK BENISZ
AWF w Warszawie

KONCEPCJA „ZWIERZĘCIA METAFIZYCZNEGO” O istocie, egzystencji oraz przeznaczeniu człowieka w filozofii Artura Schopenhauera

Schopenhauer nie był z natury optymistą, o czym przekonujemy się bez trudu, czytając jego prace. Nie można mu jednak zarzucić braku realizmu i umiejętności dostrzegania w świecie tych cech, których my sami często wolimy nie widzieć. Jego filozofia w żadnym razie nie jest czystą teorią, oderwaną od realiów rzeczywistego życia¹. Być może jest w niej nawet zbyt dużo „konkretności” życia, przejawiającego się w postaci nie kończącego się trudu, cierpienia i niespełnienia. Do pewnego stopnia niegdyś wzorował się na niej, a potem polemizował z nią Nietzsche, wytyczając nowy kierunek swych własnych poszukiwań filozoficznych². Niezależnie od tego, w jaki sposób dzisiaj odbieramy przemyślenia Schopenhauera na temat świata i człowieka, wypada chyba zgodzić się, że zawierają one olbrzymi bagaż mądrości życiowej³. Ponadto, co nazbyt często umyka naszej uwadze, w mroczkach jego pesymizmu czasem pojawia się również promyk nadziei, ukazujący głębszy sens ludzkiego *Dasein*. Z powyższych względów warto bliżej przyjrzeć się obrazowi człowieka, zawartemu w Schopenhauerowskiej koncepcji „zwierzęcia metafizycznego”.

Specyficzne cechy bytu ludzkiego. Zgodnie z tą teorią bytu, świat jest zarówno wolą, jak i przedstawieniem, przy czym wola jest jego najbardziej

¹ Abendroth także zwraca uwagę na to, że myślenie Schopenhauera dalekie jest od tradycyjnej pojmowanej filozofii akademickiej. Jego specyfiką jest zakorzenienie w „bezpośrednim doświadczeniu życiowym”, dzięki czemu „samo życie skłaniało go [tj. Schopenhauera - H. B.] do filozofowania i prowadziło do właściwego mu ukształtowania myśli, do przyjęcia decydującego kierunku w poznawaniu świata” (W. Abendroth: *Arthur Schopenhauer*. Wrocław 1998, s. 7).

² Do ciekawszych opracowań porównawczych, dotyczących tego zagadnienia, zaliczyłbym m.in.: T. Lessing: *Schopenhauer, Wagner, Nietzsche. Einführung in moderne deutsche Philosophie*. München 1906; G. Simmel: *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig 1907; B. Münz: *Der Urquell der Lebensanschauungen Schopenhauers und Nietzsches*. W: „Der Türmer” 12/1910; G. Goedert: *Nietzsche und Schopenhauer*. „Nietzsche-Studien” 7/1978; *Nietzsche der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids*. Würzburg 1988.

³ Cała filozofia Schopenhauera wyrasta z jego wewnętrznej potrzeby zgłębiania życia jako takiego, które stało się dla niego czymś w rodzaju „osobistego problemu”. Potrzeba ta ujawniła się jeszcze w czasie studiów w Getyndze, kiedy to w rozmowie z Ch. M. Wielandem młody Artur wyznał: „Życie jest kłopotliwą sprawą, dlatego aby je znieść, zamierzam rozmyślać o nim” (A. Schopenhauer: *Gespräche*. Hrsg. von A. Hübscher, Stuttgart 1971, s. 22). Z rozmyślań zrodziła się z czasem faktyczna „mądrość życiowa”, tj. „sztuka możliwie przyjemnego i szczęśliwego spędzenia życia” (A. Schopenhauer: *Aforyzmy o mądrości życia*. Warszawa 1997, s. 25).

wewnętrzną istotą, przedstawienie zaś jest zjawiskową percepcją przejawów tejże woli. Wszystkie przedstawienia dzielą się na intuicyjne oraz abstrakcyjne. Pierwsze z nich obejmują całą sferę rzeczywistości widzialnej, na którą składa się samo doświadczenie z jednej strony, jak również warunki jego możliwości z drugiej. Z kolei przedstawienia abstrakcyjne powstają wyłącznie dzięki rozumowi jako władzy operującej pojęciami. Umiejętność posługiwania się rozumem przysługuje wyłącznie człowiekowi i właśnie ona odróżnia go od wszystkich zwierząt⁴. Nie posiadając abstrakcyjnych pojęć rozumowych, zwierzęta nie potrafią myśleć. Dysponują one jedynie intelektem, umożliwiającym im przeprowadzanie poznania naocznego. Skutkiem braku rozumu jest też brak „właściwej pamięci”⁵, co praktycznie jest kolejnym kryterium ontycznego zróżnicowania na byt człowieka i byt zwierzęcia. Możliwość przypominania sobie minionych zdarzeń polega u zwierząt wyłącznie na łączeniu się dwóch takich samych wrażeń, które różnią się tylko czasem występowania. Aktualne wrażenie odnawia dawne wrażenie, a więc bez „tu i teraz” przeżywanego wrażenia dostęp do minionych wrażeń byłby niemożliwy. Jeżeli zatem w ogóle mówimy o pamięci u zwierząt, to jest to wyłącznie pamięć naoczna. U niektórych zwierząt pamięć ta rozrasta się do swego rodzaju „wyobraźni”, pozwalającej np. psu „widzieć” obraz swego pana i dzięki tej grze wyobraźni rozpocząć jego poszukiwania. W żadnym wypadku nie jest to jednak pamięć *sensu stricto*, w którą wyposażony jest jedynie człowiek. Tylko w człowieku wola odnajduje swą najbardziej jasną i pełną przedmiotowość, dlatego okazuje się on szczególnym rodzajem bytu.

Idea człowieka zakłada jednakowoż istnienie innych bytów, pojawiających się na kolejnych, niższych szczeblach rozwoju. Droga od najwyższej do najniższej formy bytu na Ziemi wiedzie więc „poprzez wszystkie postacie zwierzęce, przez królestwo roślin, aż do przyrody nieorganicznej: dopiero wszystkie razem składają się na pełną przedmiotowość woli”⁶. W jakiejś mierze idea człowieka podobna jest do idei drzewa. Ono bowiem może istnieć dzięki liściom, gałęziom, pniu i korzeniom, stanowiącym coraz niższe poziomy zaistniałego bytu. Człowiek zaś jest zwieńczeniem „piramidy”, na którą składają się wszystkie istniejące w świecie postaci bytu. Przez długi czas uznawano człowieka za mikrokosmos, jednak Schopenhauer odwraca

⁴ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. Warszawa 1994, t. I, s. 35. Wszystkie cytaty z „głównego dzieła” podaję w tłumaczeniu J. Carewicz, aczkolwiek dla zrozumienia i ukazania bardziej zawikłanych linii rozumowania Schopenhauera posługuję się także tekstem oryginalnym *Die Welt als Wille und Vorstellung* z krytycznej, 10-tomowej edycji „Zürcher Ausgabe” (Diogenes Verlag, Zürich 1977).

⁵ Ibidem, t. II, s. 77.

⁶ Ibidem, t. I, s. 252.

to rozumowanie i stwierdza, że świat to „makroantropos”, ponieważ wola i przedstawienie wyczerpują zarówno istotę świata, jak i człowieka. Jego zdaniem, „słuszniejsze jest niewątpliwie uczyć rozumienia świata na podstawie człowieka niż człowieka na podstawie świata”⁷. Uzasadnieniem tej opinii jest przekonanie, że wyjaśniać należy to, co dane pośrednio, przez to, co dane bezpośrednio. Innymi słowy, należy wyjaśniać ogląd zewnętrzny za pomocą samowiedzy, a nie na odwrót.

U człowieka abstrakcyjny ogląd świata wywodzi się z poznania naocznego, ale radykalnie przekracza je swymi zupełnie nowymi właściwościami. Jest to „spotęgowana świadomość” lub też „abstrakcyjne odbicie wszelkiej intuicji w nienaocznym pojęciu rozumowym”⁸, wywołane **refleksją** nad światem jako takim. Dzięki nowej formie świadomości, jakościowo wyższej od świadomości zwierzęcej, człowiek potrafi kształtować swe życie w szczególny i niepowtarzalny sposób. Nie znaczy to jednak, że człowiekowi żyje się na Ziemi lepiej i łatwiej niż innym stworzeniom. Schopenhauer uważa, że ludzkie życie góruje nad zwierzęcym nie tylko swą „potęgą”, ale i wynikającym z niej cierpieniem. O ile bowiem egzystencja zwierząt zamyka się w obrębie nieustannej terażniejszości, to egzystencja człowieka sięga również w głąb przeszłości oraz w bezkresy przyszłości. Wiąże się z tym określony sposób postępowania, jako że zwierzęta zaspokajają tylko swe doraźne potrzeby bytowe, podczas gdy człowiek stale zabiega także o swe przyszłe potrzeby. Czyni tak nawet wówczas, gdy w grę wchodzi nieosiągalny dla niego wymiar czasu, tj. ontyczny stan, którego już prawdopodobnie nigdy nie doświadczy. Zwierzęta podlegają tylko chwilowym wrażeniom i kierują się aktualnymi motywami naocznymi. Człowiek nie potrafi zatrzymać się na faktycznym „tu i teraz” bytu, dlatego zdany jest na konieczność wyboru pomiędzy rozmaitymi motywami. Każdy z nich jest w pewnym sensie równouprawniony, ponieważ występuje w świadomości *in abstracto* obok innych motywów. Dopiero decyzja woli powoduje, że jeden z wielu motywów zostaje w końcu wyróżniony, a następnie zrealizowany. Wprawdzie wszystkie stworzenia czegoś „chcą” od życia, jednak zwierzę tylko „doznaje i ogląda”, podczas gdy człowiek jeszcze „myśli i wie”⁹. Odmienny jest także sposób komunikowania się z otoczeniem. Zwierzęta ograniczają się do manifestowania swych wewnętrznych nastrojów i wrażeń za pomocą prostych gestów i dźwięków. Człowiek, gdy chce nawiązać z kimś kontakt, wykorzy-

⁷ Ibidem, t. II, s. 924. Garewicz wyjaśnia, że u Schopenhauera „kluczem do całej przyrody, do świata jest człowiek. Nie tylko w tym sensie, że on jedynie potrafi ją rozszyfrować, ale i w tym, że rozszyfrowanie przyrody dokonuje się dzięki introspekcji. Dochodzimy w ten sposób do Schopenhauerowskiego antropocentryzmu” (J. Garewicz: *Schopenhauer*. Warszawa 1988, s. 64-65).

⁸ A. Schopenhauer: *Świat jako...*, op. cit., t. I, s. 80.

⁹ Ibidem, t. I, s. 81.

stuje do tego celu mowę. Mowa jest pierwszym wytworem rozumu i doskonałym narzędziem uzewnętrzniania zachodzących w nim procesów. Za pośrednictwem mowy ukonstytuowane zostały ludzkie społeczności, w których pojawia się element współdziałania wielu jednostek na rzecz jednej sprawy. Bez niej nie byłoby w ogóle państw, cywilizacji, nauki ani kultury. Mowa jest medium przekazywania prawdy i błędu, a więc wszystko, co dzieje się w ludzkim świecie, dokonuje się poprzez nią. Bodaj najdramatyczniejsza różnica między człowiekiem i innymi stworzeniami pojawia się w związku z faktem kresu jednostkowej egzystencji, a więc śmierci. Zwierzęta nie zdają sobie sprawy, że chwila ta nieustannie się przybliża, dlatego doświadczają śmierci w momencie, kiedy ona właśnie nadeszła. Z człowiekiem jest zupełnie inaczej, bowiem jest on przez całe swe życie świadomy przybliżania się owej chwili, jak też faktu nieuchronności końca swej jednostkowej egzystencji. Doświadczanie umykającego czasu oraz „niweczenia” ludzkich dokonań może postawić pod znakiem zapytania nawet wartość i sens jednostkowego życia.

Dążność do racjonalnego uzasadniania zachodzących w świecie procesów rodzi potrzebę uprawiania filozofii oraz/lub podporządkowania się religii¹⁰. Schopenhauer zauważa, że poza człowiekiem żadne inne stworzenia nie dziwią się własnemu istnieniu. Dla nich jest to coś zrozumiałego samo przez się, dlatego właściwie w ogóle nie zauważają, że istnieją. Ze zdziwienia nad sobą i nad światem wyrasta „potrzeba metafizyki”, czyniąca z człowieka „*animal metaphysicum*”, tj. „zwierzę metafizyczne”¹¹. Nasz filozof od razu wyjaśnia, co oznacza w jego filozofii powyższy *terminus technicus*: „Przez metafizykę rozumiem każdą wiedzę, która wykracza poza możliwości doświadczenia, a więc poza przyrodę, czyli dane nam zjawiska rzeczy, by wyjaśnić coś, co tamte w takim lub innym sensie warunkuje, albo też, mówiąc bardziej popularnie - coś, co tkwi na zapleczu przyrody i ją umożliwia”¹².

Potrzeba myślenia o świecie i przeżywania świata jako **całości istnienia** bywa oczywiście różna i zależy od typu osobowości konkretnego człowieka oraz poziomu, na jakim świadomie uczestniczy on w przeobrażającej się rzeczywistości. Generalnie rzecz biorąc, wszystkim ludziom dostępna jest

¹⁰ Zainteresowanych filozoficzno-religijnymi inspiracjami w twórczości Schopenhauera odsyłam do „klasycznych” opracowań, dotyczących tego zagadnienia: D. Asher: *Das Endergebnis der Schopenhauerschen Philosophie in seiner Übereinstimmung mit einer der ältesten Religionen*. Leipzig 1885; M. F. Hecker: *Schopenhauer und die Indische Philosophie*. Köln 1897; H. Hasse: *Schopenhauers Religionsphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart*. Frankfurt a. M. 1932; H. Glasenapp: *Das Gottesproblem bei Schopenhauer und den metaphysischen Systemen der Inder*. „Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft” 28/1941.

¹¹ A. Schopenhauer *Świat jako...*, op. cit., t. II, s. 227.

¹² Ibidem, t. II, s. 233.

jednak umiejętność rozstrzygania najprostszych dylematów prawdy i fałszu. Większość ludzi wie, co jest rozumne, a co nie, i potrafi ową wiedzę przekazać innym ludziom. Wszyscy też zdają sobie sprawę, kiedy osądy rozumowe kłócą się z innymi dążnościami, pojawiającymi się w ich sferze cielesnej. Abstrakcyjne pojęcia rozumu mają więc znaczny wpływ na nasz sposób poznania oraz postępowania. Schopenhauer twierdzi nawet, że wpływ ten jest tak „głęboki i doniosły”, że „znajdujemy się wobec zwierząt do pewnego stopnia w takim stosunku, w jakim znajdują się zwierzęta, które widzą, do pozbawionych oczu”¹³. Zwierzęta nie posiadające zmysłu wzroku mogą posługiwać się tylko dotykiem, więc rozpoznają wokół siebie jedynie przedmioty najbliższej leżącej. Tylko coś, co również je jakoś dotyka, jest dla nich naprawdę obecne. Zwierzęta posiadające zmysł wzroku dostrzegają za jego pośrednictwem olbrzymią ilość bliskich i dalekich przedmiotów. Sfera tego, co naprawdę obecne, jest u tych zwierząt znacznie większa niż u poprzednich. Na podobnej zasadzie wszystkie zwierzęta zawężają swe pojmowanie do przedmiotów bezpośrednio obecnych dla nich czasowo, które stają się przedmiotami realnymi. Natomiast ludzie widzą w swej świadomości nie tylko przedmioty aktualnie istniejące, ale także przedmioty przeszłe oraz przyszłe. Ludzkie poznanie obejmuje szerokie spektrum możliwego istnienia przedmiotów, bowiem znosi czasową barierę, ograniczającą zasięg percepcji. Oko i rozum pełnią zatem analogiczne funkcje w swych obszarach specyficznego działania: „Czym jest oko w przestrzeni i dla poznania zmysłowego, tym w czasie i poznaniu wewnętrznym jest rozum”¹⁴. Trzeba jednak pamiętać, że samo widzenie przedmiotów ma określoną wartość tylko ze względu na fakt „naocznego” zapowiadania ich „namacalnego” pojawiania się. Również poznanie abstrakcyjne ma określoną wartość tylko w odniesieniu do towarzyszącego mu poznania zmysłowego. Zazwyczaj ludzie żyjący blisko „konkretnego życia” cechują się bardzo silnym przywiązaniem do bezpośredniego poznania zmysłowego, które może dla nich stać się nawet bardziej znaczące od poznania abstrakcyjnego. Inaczej jest w przypadku ludzi przywykłych do przebywania w świecie czystych pojęć rozumowych, bowiem mogą oni nawet zatracić kontakt z realną rzeczywistością wrażeń zmysłowych. Warto zatem zachować należyte proporcje i we właściwy sposób korzystać z tej niewątpliwie potężnej instancji myślenia o świecie, jaką jest ludzki rozum.

Człowiek, należąc do świata przyrody, podobnie jak zwierzęta i inne byty jest przejawem przedmiotowości woli. Także obdarzony jest określonymi siłami i jakościami, składającymi się na jego charakter i powodującymi, że

¹³ Ibidem, t. I, s. 152.

¹⁴ Ibidem.

rozpoczyna jakieś działania w oparciu o pojawiające się motywy. Sposób podejmowanego działania zależny jest od posiadanego charakteru empirycznego, ale pozostaje on w ścisłym związku z charakterem intelligibilnym, bowiem człowiek zawsze jest jakoś zdeterminowany działaniem woli samej w sobie. Specyfiką człowieka jest to, że u niego czysta wola osiąga poziom pełnej samowiedzy, gdzie następuje jasne i niczym nie ograniczone poznanie własnej istoty. Człowiek jest więc najdoskonalszym przejawem woli, co znajduje swe odbicie w tworzonej przezeń sztuce. Najogólniej rzecz biorąc, wydaje się, że dzięki temu byt ludzki, pojmowany jako zjawisko, staje się w jakiejś mierze wolny. Stwierdzenie takie jest jednak zaprzeczeniem zasady mówiącej, iż jedynie wola jako rzecz sama w sobie może być naprawdę wolna. Schopenhauer nie decyduje się na żadne jednoznaczne rozstrzygnięcie w tej kwestii. Chciałby opowiedzieć się za wolnością człowieka, ale nie potrafi tego zrobić, bowiem kłóciłoby się to z fundamentalnymi zasadami jego filozofii. Opowiada się więc za warunkową wolnością, odróżniając człowieka od innych stworzeń, ale od razu dodaje, że nie chodzi bynajmniej o wolność człowieka jednostkowego. Patrząc z tej perspektywy osoba ludzka, tj. „rozumne zwierzę z indywidualnym charakterem”¹⁵, nigdy nie jest wolna. Konkretny byt ludzki podlega przyrodniczej konieczności i - mimo, iż jest przejawem wolnej woli - nie może być naprawdę wolny już choćby z tej racji, że **jest tym przejawem**. Namysł nad przeprowadzonym już działaniem pozwala dostrzec, że było ono skutkiem odpowiedniego połączenia charakteru i motywów. Zdaniem Schopenhauera, „nawet najprymitywniejszy człowiek pod wpływem swego odczucia broni gwałtownie pełnej wolności poszczególnych czynów, podczas gdy wielcy myśliciele, co więcej, nawet głębiej myślący prawodawcy wiary we wszech czasach jej zaprzeczali”¹⁶.

Przyczyny nieuchronności cierpienia. Podstawowe dążenie, jakie manifestuje się w każdej rzeczy, jest wolą, tzn. rzeczą samą w sobie każdej rzeczy. Jeżeli wola ta osiągnie w działaniu swój cel, wówczas mówimy o spełnieniu, pomyślności lub szczęściu. Z reguły jednak na jej drodze znajduje się jakaś przeszkoda, która przyhamowuje jej działanie. W takich sytuacjach mówimy o pojawiającym się cierpieniu. Schopenhauer twierdzi, że „każde dążenie wynika z braku, z niezadowolenia ze swego stanu, jest więc cierpieniem”¹⁷. Aby osiągnąć zamierzoną pełnię, dążenie musi przeć naprzód ku kolejnej możliwości spełnienia. Ta jednak okazuje się jedynie iluzją, bowiem daje zaledwie chwilowe spełnienie. Dążenie nie zatrzymuje się więc nigdy w jednym miejscu, a konsekwencją tego faktu jest nieustanne cierpienie.

¹⁵ Ibidem, L I, s. 441.

¹⁶ Ibidem, t. I, s. 442.

¹⁷ Ibidem, L I, s. 471.

W rezultacie cały świat okazuje się zły, ponieważ jest przepojony nieuniknionym i nie dającym się usunąć cierpieniem. Głębszy wgląd w naturę wszystkich rzeczy pokazuje, że głównym źródłem cierpienia jest Eris, „walka wszystkich jednostek, będąca wyrazem sprzeczności, jaką obarczona jest wewnętrznie wola życia, a która staje się widoczna na skutek *principium individualonis*”¹⁸. Najbardziej spektakularnym przejawem oddziaływania tej mocy życia są walki zwierząt między sobą, jednak i w świecie ludzkim nietrudno jest wskazać na przykłady wyraźnie zarysowujących się konfliktów. Wydaje się, że życiem rządzi następująca prawidłowość: „Im gwałtowniejsza wola, tym jaskrawszy przejaw jej sprzeczności, tym większe więc cierpienie. Świat, który byłby przejawem bez porównania gwałtowniejszej woli życia niż świat obecny, przejawiałby też odpowiednio większe cierpienia, byłby więc piekłem”¹⁹.

W jednostkowym wymiarze ból uwarunkowany jest naturalnymi własnościami określonego rodzaju bytu, stanowiącymi o jego typie wrażliwości. Rośliny nie posiadają jeszcze w ogóle wrażliwości na ból, stąd też nie cierpią. Najprostsze zwierzęta posiadają ją w niewielkim stopniu, więc tylko nieznacznie cierpią. Dopiero wraz z pojawieniem się układu nerwowego, cierpienie staje się naprawdę kłopotliwe. Doświadczają go złożone organizmy zwierzęce, a zwłaszcza człowiek, dysponujący ponadto inteligencją. Im wyższy jest zatem poziom złożoności i świadomości, tzn. im doskonalszy jest przejaw woli, tym bardziej wzrasta cierpienie²⁰. W praktyce ludzkiego życia, każde działanie jest stale podejmowaną walką o zachowanie ulotnej egzystencji jednostkowej. *Summa summarum* wszelkie działanie wydaje się walką przegraną, jako że śmierć wyznacza nieuchronny kres tym nieudolnym próbom przetrwania. Wynika stąd, że „życie naszego ciała jest tylko stale hamowanym umieraniem”²¹. Z drugiej strony, właśnie strach przed nią przymusza człowieka do zwielokrotnienia wysiłków i kontynuowania tej mozolnej batalii. Nieustanne próby wyzwolenia się z mocy cierpienia mają tylko ten skutek, że zmieniają się formy doświadczanego cierpienia. Najbardziej pierwotną jego postacią jest nędza i wynikająca z niej troska o zachowanie jednostkowego życia. Jeżeli jakimś cudem uda się odsunąć od siebie to cierpienie, wówczas natychmiast pojawia się inne, uzależnione swą formą od wieku człowieka oraz aktualnych uwarunkowań jego życia. Odmianami cierpienia są na przykład popęd płciowy, namiętna miłość, zazdrość

¹⁸ Ibidem, Ł I, s. 505.

¹⁹ Ibidem, t. I, s. 597.

²⁰ J. Garewicz stwierdza, że u Schopenhauera „człowiek, istota o najbardziej zróżnicowanych potrzebach i największej wrażliwości, istota najlepiej wyposażona w zdolność poznania, jest też istotą najszcześliwszą pod słońcem” (J. Garewicz, op. cit., s. 84).

²¹ A. Schopenhauer: *Świat jako...*, op. cit., t. I, s. 474.

zawiść, nienawiść, strach, ambicja, chciwość i choroba. Nawet u tych, którym na pozór nic nie brakuje i nie mają powodów do cierpienia, skrycie ujawnia się ono jako nuda i przesyt.

Analiza fenomenu cierpienia pozwala Schopenhauerowi postawić hipotezę, że miara bólu określona jest dla każdej jednostki przez jej naturę. Miara ta nigdy nie jest ani pusta, ani nadmierna, pomimo transformacji form samego cierpienia. Jeżeli byłoby to prawdą, wówczas wszelkie cierpienie nie przychodzi do nas z zewnątrz, lecz uzależnione jest od posiadanych już wewnętrznych zadatków, w tym przede wszystkim od temperamentu i usposobienia. Potwierdzeniem powyższej hipotezy mogłoby być doświadczenie mówiące, iż wielkie cierpienia znieczulają nas na mniejsze jego postaci oraz, *vice versa*, gdy nie jesteśmy wystawieni na wpływ wielkich cierpień, wtedy nawet drobne niedogodności potrafią nas mocno zadręczać i skutecznie zepsuć samopoczucie. Można jeszcze wskazać na inne doświadczenie mówiące, iż w sytuacji naprawdę wielkiego nieszczęścia, jeżeli tylko uda nam się przetrwać pierwsze wrażenia bólu, nasz nastrój w zasadzie nie ulega zmianom oraz, *vice versa*, w sytuacji pojawienia się z dawna wymarzonego szczęścia, w zasadzie nie doznajemy większego uczucia przyjemności niż przedtem. Jedynie sama chwila zmiany oddziałuje na nas z większą intensywnością, przyczyniając się do powstania głębokiego żalu lub wielkiej radości. Potem wszakże ten krótkotrwały nastrój szybko znika, ponieważ ufundowany został na złudzeniu, a nie na faktycznej, bezpośredniej obecności bólu lub rozkoszy. Jest on zatem tylko chwilowym otwarciem się na nową przyszłość i jakby antycypacją tego, co dopiero ma nastąpić. Złudzeniem jest przekonanie, że określony ból, jaki nam doskwiera, uwarunkowany został przez coś zewnętrznego wobec nas. Wprawdzie wydaje nam się, że gdyby zmienić te uwarunkowania, to ból przemieniłby się w zadowolenie, ale taka wiara jest również złudna. Na podstawie powyższej argumentacji Schopenhauer utwierdza się w swym stanowisku, iż „miara naszego bólu i naszej pomyślności [...] jest całkowicie w każdym momencie czasowym określona subiektywnie”²².

Zewnętrzne odniesienie wewnętrznie przeżywanego bólu także ma jednak swoje znaczenie, jako że bez niego ból rozdzielałby się w nas na wiele drobnych wrażeń negatywnych. Doświadczalibyśmy uczucia przykrości z powodu rozmaitych rzeczy, których normalnie w ogóle nie dostrzegamy, ponieważ nasz ból niejako dokonuje się już w pełni w jednej, głównej przyczynie zła. Potwierdzeniem słuszności tego rozumowania jest spostrzeżenie, że w chwili, kiedy pozbywamy się jednej, przyniatającej nas troski, natychmiast pojawia się następna, która oddziałuje na nas podobnie jak

²² Ibidem, t. I, s. 482.

poprzednia. Nie powstała ona jednak w tej akurat chwili, lecz istniała od dawna, tyle że nie mogła dotrzeć do naszej świadomości, gdyż po prostu nie było już tam dla niej miejsca. Z faktu, że „ból jest istotną właściwością życia, a jego stopień określa natura podmiotu” wynika, iż żadne gwałtowne zmiany, będące czynnikami zewnętrznymi, nie potrafią zmienić sposobu odczuwania, właściwego dla danego człowieka. Schopenhauer dodaje, że u podstaw każdej odmiany nadmiernie rozbudzonej radości lub nadmiernie rozwiniętego bólu zawsze tkwi „błąd” i „ułuda”. Nadmierna radość wywodzi się ze „złudnego mniemania”, że wreszcie znalazło się w życiu coś takiego, czego właściwie w ogóle nie można w nim znaleźć, a mianowicie trwałe zaspokojenie nieustannie zmieniających się w swej formie pragnień i trosk. Każdego takiego złudzenia należy się potem koniecznie pozbyć, ale nie dokonuje się to niestety bez strat własnych, ponieważ za wyzwolenie z owej ułudy płaci się taką samą ilością cierpienia, jaką ilość radości wniósł on przedtem do naszego życia. Można by uniknąć przykrego rozczarowania, gdybyśmy potrafili ogarniać całość związków rzeczy i gdybyśmy nie uważali ich za takie, jakimi chcielibyśmy je widzieć. Zwykle jednak nie dopuszczamy do siebie myśli o prawdziwej naturze cierpienia i wolimy raczej wskazywać na zewnętrzne przyczyny doświadczanego akurat bólu. Postępując tak, niejako poszukujemy „pretekstu dla nie opuszczającego nas nigdy bólu, tak jak człowiek wolny tworzy sobie bożka, aby mieć pana”²³.

W ten sposób postępujemy od jednego pragnienia do kolejnego, a żadne z nich nie tylko, że nie daje oczekiwanego zaspokojenia, ale wręcz staje się „zawstydzającym błędem”. Na ogół nie zrażamy się jednak własnymi błędami, dlatego kontynuujemy w nieskończoność tę strategię pragnień i wynikających z nich błędów. Tylko sporadycznie udaje się nam zatrzymać, a ma to miejsce wówczas, gdy pojawia się takie pragnienie, którego nie da się spełnić, ale też nie da się z niego zrezygnować. W pewnym sensie taka sytuacja nam sprzyja, ponieważ możemy wreszcie przypisać nasze cierpienia czemuś zewnętrznemu, a nie wewnętrznej istocie nas samych. Zaraz jednak okazuje się, że zapoznaliśmy podstawową prawdę naszego bytu, polegającą na tym, iż trwałe zaspokojenie pragnień jest nieosiągalne, a cierpienie, będące tego konsekwencją, jest dla naszej egzystencji istotne. Skutkiem tego rodzi się w nas nieco podobny do melancholii nastrój, w którym to obnosimy się tylko z jednym wielkim bólem, w obliczu którego wszystkie pomniejsze jego odmiany tracą na znaczeniu. Schopenhauer uważa, że postępowanie takie jest zdecydowanie mniej pospolite i na pewno bardziej godne od zwyczajnej gonitwy za stale nowymi złudzeniami. Nie zmienia to jednak faktu, że dla osoby doświadczającej bólu cierpienie jest doznaniem przykrym i, general-

²³ Ibidem, t. I, s. 484.

nie rzecz biorąc, niechcianym. Na dodatek, nie jest ono czymś odosobnionym i rzadko się pojawiającym, ale niejako chronicznym stanem naszej egzystencji. Filozof czyni bowiem następujące spostrzeżenie: „Co się tyczy życia indywidualnego, to dzieje każdego życia są historią cierpienia; albowiem każdy życiorys jest z reguły pasmem nieszczęśliwych wypadków, wię-

Zwykle bywa tak, że bólu, tj. pewnego braku, doświadczamy bezpośrednio, podczas gdy chwilowe spełnienie i radość poznajemy tylko pośrednio, gdy przypominamy sobie minione cierpienia, które zakończyły się wraz z nimi. W wyniku tej prawidłowości nie cenimy, a nawet nie zdajemy sobie sprawy z posiadanych przez nas dóbr i zalet. Wydaje nam się, że tak po prostu być musi, i godzimy się z tym, że zjawiska pozytywne uszczęśliwiają nas tylko negatywnie, usuwając od nas cierpienia. Dopiero wówczas, gdy tracimy jakieś dobra, odczuwamy ich wielką wartość, czego przykładem jest chociażby to, że cieszymy się na wspomnienie przebytej choroby lub dawnej biedy. Jest to w gruncie rzeczy jedyny sposób, w jaki potrafimy cieszyć się aktualnie posiadanymi dobrami. Jak twierdzi Schopenhauer, „każdy utwór epicki lub dramatyczny może zawsze pokazać tylko zmaganie, się, dążenie i walkę o szczęście, a nigdy samo trwałe i spełnione szczęście”²⁵. Bohaterowie muszą pokonać niezliczone trudności i niebezpieczeństwa, a gdy wreszcie uda im się dotrzeć do celu, to utwór się kończy. Gdyby pokazać, co działo się dalej, to okazałoby się, że upragniony cel, który miał przynieść szczęście bohaterowi, był tylko ułudą. Osiągnięcie celu wcale nie poprawiło losu bohatera, ponieważ nic nie zmieniło w jego faktycznej sytuacji egzystencjalnej. Skoro prawdziwe i trwałe szczęście jest w ogóle nieosiągalne, to nie może być ono również przedmiotem sztuki. Mogłoby się wprowadzić wydawać, że w idylli sztuka rezerwuje pewien obszar siebie dla szczęścia, ale jest to kolejna iluzja.

Idylli nie da się w praktyce zrealizować, dlatego i tak przekształca się ona bądź w formę epicką, bądź w poezję jedynie opisową. Podobnie jest w muzyce, gdzie dochodzą do głosu najdonioślejsze doznania życiowe, najgłębsza tęsknota, wielkie radości i cierpienia. W melodii słyszy się dźwięki odbiegające od zasadniczego tonu tak daleko, że w końcu pojawia się „bolesny dysonans” i linia melodyczna wyrównuje się, co oznacza osiągnięcie ukojenia woli. Odtąd ma się do czynienia już tylko z dokuczliwą monotonią, pozbawioną większego znaczenia, oraz ze zwyczajną nudą, jaka jej odpowiada. Wszystko to ma dowieść, że wola, której przedmiotowością jest życie człowieka i wszelkie inne zjawisko, jest nieskończonym i pozbawio-

²⁴ Ibidem, t. I, s. 492.

²⁵ Ibidem, t. I, s. 487.

nym realnego celu dążeniem. Jak twierdzi Schopenhauer, piętno tej istotowej niemożności spełnienia się pojawia się wszędzie, zarówno w całościowo pojętej przyrodzie, jak i we wszystkich jej przejawach, tj. „od najogólniejszych ich form - nieskończonego czasu i nieskończonej przestrzeni - aż po najdoskonalsze ze wszystkich zjawisk, ludzkie życie i ludzkie dążenia”²⁶.

Najogólniej rzecz biorąc, ludzka egzystencja, patrząc na nią jakby od zewnątrz, pozbawiona jest wyrazu i znaczenia, zaś patrząc jakby od wewnątrz, upływa tępo i bezmyślnie. Z tego powodu „większość ludzi przypomina nakręcone zegarki, które chodzą nie wiedząc po co”. Z chwilą porażenia zostaje nakręcony kolejny zegar życia ludzkiego, który działa aż do momentu śmierci, nie różniąc się wcale w działaniu od innych zegarów. Czas życia każdej jednostki jest zaledwie „jeszcze jednym krótkim snem nieskończonego ducha natury, nieustępliwej woli życia, jeszcze jednym tylko ulotnym tworem, który kreśli ona dla zabawy na swej bezkresnej karcie, w przestrzeni i w czasie, i któremu pozwala istnieć przez maleńkie w porównaniu z nimi okamgnienie, a potem gasi, aby opróżnić znów miejsce”²⁷. Na dodatek, każdy z tych ulotnych tworów życia podlega działaniu czynników, które nieustannie wywołują uczucie niespełnienia oraz liczne bóle ducha i ciała. Można więc przyjąć, że jest ono wielką tragedią, aczkolwiek w wielu szczegółowych wariacjach posiada także cechy komedii. Bez wątpienia magiczne są niespełnione pragnienia i daremne zamierzenia, kolejno pojawiające się przeszkody i cierpienia, zakończone śmiercią jednostki. Komediowy charakter ma natomiast cała codzienna krzątanina wokół zwyczajnych spraw, drażnienie się z losem i niby to przypadkowe potknięcia życiowe. Duch ludzki, jakby było mu mało rzeczywistych trosk i zmartwień, tworzy sobie nadto nierzeczywiste światy, złożone z wielości wyimaginowanych przesądów. Zajmuje się nimi pieczołowicie, tracąc na to znaczne ilości swych i tak niewielkich przecież sił. Schopenhauer z sarkazmem stwierdza, że „demony, bogów i świętych tworzy sobie człowiek na własny obraz; potem trzeba im nieustannie zanosić ofiary, modlitwy, budować ozdobne świątynie, składać i spełniać ślubowania, poświęcać pielgrzymki i oracje, zdobić obrazy itd.”²⁸. Przebywanie w tej złudnej atmosferze innych światów przesłania człowiekowi rzeczywisty świat i wypełnia niemalże połowę życia. Wydaje się, że sytuacja taka jest dowodem na istnienie w człowieku dwojakich potrzeb, tj. pomocy i oparcia z jednej strony oraz zajęcia i rozrywki z drugiej.

²⁶ Ibidem, t. I, s. 488.

²⁷ Ibidem, t. I, s. 489.

²⁸ Ibidem, t. I, s. 490.

Perspektywa pośmiertnej „nieśmiertelności”. Zjawisko, będące „zwierciadłem woli”, związane jest z nią nierozdzielnie na tej samej zasadzie, jak cień związany jest z przedmiotem. Tak długo, jak długo istnieć będzie wola, istnieć będzie również życie oraz świat, w którym owo życie się toczy. Na tej podstawie Schopenhauer stwierdza bardzo dobitnie: „Życie woli życia jest więc zapewnione i póki wypełnia nas wola życia, nie mamy się co troszczyć o nasze istnienie, nawet w obliczu śmierci”²⁹. Wprawdzie wokół nas panoszy się śmierć i dostrzegamy nieuchronność końca jednostkowego życia, ale nie jest to ostateczny koniec samego życia. W pewnym sensie pozorny jest bieg rzeczy od narodzin do śmierci, ponieważ każda jednostka jest tylko zjawiskiem i jej istnienie podlega regule podstawy dostatecznej, *principium individuationis*. Widzimy, jak jednostka obdarzana jest życiem, dzięki czemu wyłania się z nicości, potem zaś traci ów dar życia, aby ponownie powrócić do nicości. Z filozoficznego punktu widzenia wydaje się jednak, że „ani woli, rzeczy samej w sobie wszystkich zjawisk, ani podmiotu poznania, obserwatora wszystkich zjawisk, nie dotykają w żaden sposób narodziny i śmierć”³⁰. Zarówno narodziny, jak i śmierć, należą do zjawisk woli, czyli do życia, które w konieczny sposób przejawia się w jednostkowych formach bytu. Jednostki są ulotne, tzn. powstają i giną, gdyż są występującymi w czasie przejawami tego, co nie podlega już czasowi, ale - ze swej strony - musi przejawiać się w taki właśnie sposób, aby uprzedmiotować swą własną istotę. Dzięki temu, narodziny i śmierć w taki sam sposób należą do życia i równoważą się wzajemnie jako jego istotne warunki, czy też jako bieguny całościowo pojętego zjawiska życia. Takie rozumienie życia i śmierci obecne jest w kulturze starożytnej, czego dowodem są artystycznie wykonane wizerunki, umieszczane na sarkofagach osób zmarłych. Przedstawiają one m. in. uczty, wesela, tańce i polowania, a więc te formy aktywności, w których życie przejawia się najmocniej. Jest to unaocznienie przejścia od śmierci opłakiwanej jednostki do nieśmiertelności wszystko obejmującej natury.

Powyższa symbolika, nie posługując się abstrakcyjnymi sformułowaniami, potwierdza podstawową prawdę wszelkiego istnienia, w myśl której cała przyroda jest przejawem, a jednocześnie spełnieniem woli życia. Czas, przestrzeń i przyczynowość są formami tego przejawu, dlatego są nimi także wszystkie jednostkowe byty. Będąc tylko przejawami woli, muszą one ginać, ale nie ma to większego wpływu na samą wolę, ponieważ śmierć jednego indywiduum nie rzutuje na funkcjonowanie całego świata przyrodniczego. Z perspektywy konieczności trwania przyrody, jednostkowe formy życia są zatem bez znaczenia, natomiast istotne znaczenie ma życie gatunków. Jest

²⁹ Ibidem, t. I, s. 422.

³⁰ Ibidem.

ono możliwe dzięki nieustannej, cyklicznie przebiegającej przemianie materii, stanowiącej podstawę istnienia przyrody jako takiej oraz wszystkich bytów. Schopenhauer mówi, że „prawdziwym symbolem przyrody jest zawsze i wszędzie koło jako schemat powrotu; jest on rzeczywiście najogólniejszą formą przyrody, powtarzaną wszędzie, poczynając od mchu gwiazd aż po śmierć i powstawanie istot organicznych, i tylko dzięki niemu możliwe jest trwałe istnienie z całą jego treścią w niepowstrzymanym przepływie czasu, czyli przyroda”³¹. Fenomen trwania przyrody bodaj najlepiej uwidocznił na przykładzie bytów organicznych. U zwierząt oraz u człowieka odżywianie jest czymś podobnym do płodzenia, płodzenie jest wzmożonym odżywianiem, natomiast wydalanie jest czymś podobnym do umierania, czyli przeciwieństwem płodzenia. Rozkosz, jaką odczuwa się przy akcie płodzenia, wynika ze zwielokrotnionej przyjemności, czerpanej z poczucia potęgi życia. Schopenhauer sugeruje, że tak, jak nie martwimy się faktem, często powtarzanego w ciągu życia, wydalania niepotrzebnej materii, tak też nie powinniśmy zbyt martwić się faktem ostatecznego wyzbycia się całości materii w chwili śmierci. Skoro zaś godzimy się na to, że materia naszych indywidualnych ciał nie jest trwała i podlega nieustannemu procesowi wymiany, to również powinniśmy pogodzić się z tym, że nasza duchowa indywidualność nie jest trwała i po śmierci zastąpią ją inne indywidualności. Z wyzbywaniem się własnej indywidualności mamy zresztą do czynienia każdej nocy, jako że głęboki sen nie różni się wiele od śmierci, która *nota bene* często zachodzi w trakcie snu. Jedyna różnica polega na tym, że ze snu potrafimy się jeszcze obudzić, natomiast ze śmierci już nie. Z tego zaś wynika, że „śmierć jest snem, w którym zapomnieniu ulega indywidualność; wszystko inne budzi się znowu lub raczej nie uległo uśpieniu”³².

Pomimo tego, że zmieniają się nasze przyzwyczajenia i wartości, a posiadana przez nas wiedza jest zawsze niewystarczająca i zawodna, natura nigdy nie myli się w swym działaniu, jako że „wszystko jest całkowicie w niej i ona jest całkowicie we wszystkim”³³. Wszystkie byty po prostu żyją bez trwogi o własny los, nie mając świadomości końca swego jednostkowego istnienia. Jedynie człowiek, będący zaledwie małą częstką przejawu natury, wypowiada w abstrakcyjnych pojęciach pewność swej śmierci. Warto wszakże zauważyć, że nie żyje on ustawicznie perspektywą rychłego końca, lecz myśli takie pojawiają się u niego tylko w nielicznych sytuacjach, gdy z jakiegoś

³¹ Ibidem, t. II, s. 680-681.

³² Ibidem, t. I, s. 426. L. Miodoński uważa, że u Schopenhauera „śmierć jest niczym innym jak przechodzeniem woli w inną formę obiektywizacji. Należy ją zatem rozumieć wyłącznie jako rozpad materialnej formy. Istota każdego ciała pozostaje niezmienna i trwała: ciało umiera, lecz wola żyje” (L. Miodoński: *Wprowadzenie do filozofii Arthura Schopenhauera*. Wrocław 1997, s. 80).

³³ A. Schopenhauer: *Świat jako...*, op. cit., t. I, s. 431.

powodu idea śmierci uobecni się w jego wyobraźni. Rozumowa refleksja nie potrafi sprzeciwić się bez-rozumnej naturze, a ta z wielką mocą podtrzymuje w nas przekonanie, że niezbywalnie do niej należymy. Dzięki temu przekonaniu rodzi się w nas trwałe poczucie pewności istnienia, z pomocą którego na co dzień żyjemy tak, jakbyśmy mieli żyć wiecznie. Można nawet stwierdzić, że w zasadzie nikt nie jest definitywnie przekonany o swej śmierci, dlatego też nikt się nią zbytnio nie przejmuje. Odkładamy na bok wiedzę o niej, podobnie jak odsuwamy od siebie różne prawdy *stricte* teoretyczne, których nie potrafimy w żaden sposób zastosować w naszym życiu. Fakt, że jesteśmy bardzo przywiązani do przekonania o indywidualnej nieśmiertelności, także świadczy o tym, że natura nie chce, abyśmy byli stale pochłonięci kwestią nieuchronnego końca naszego istnienia. Dlaczego zresztą mielibyśmy martwić się z tego powodu, skoro przemijamy jedynie jako zjawisko, podczas gdy jesteśmy wieczni jako rzecz sama w sobie? Wydaje się, że śmierć pełni nawet dobroczynną rolę w życiu każdego człowieka, ponieważ pozwala mu trwale pojednać się z całościowo pojętą naturą: „Śmierć usuwa iluzję, która oddziela jego świadomość od reszty: na tym polega nieśmiertelność”³⁴.

Czasem wydaje nam się, że boimy się śmierci, ponieważ utożsamiamy ją z jakimś wielkim bólem, ale jest to błędne wrażenie. Ból należy jeszcze do życia i jeżeli ma on w ogóle związek ze śmiercią, to tylko w tym znaczeniu, że śmierć potrafi wyzwolić nas od bólu. Z drugiej strony, często decydujemy się nawet na największy ból, aby tylko uniknąć nadejścia chwili śmierci. W tych sytuacjach, gdy sądzimy, iż boimy się śmierci, tak naprawdę boimy się zagłady jednostki, która jest konsekwencją śmierci. Jest to w pełni uzasadnione odczucie, ponieważ każdą jednostkę stanowi wola życia, występująca w formie pojedynczej przedmiotowości, a zatem cała istota tejże woli wzdraga się przed śmiercią jako taką. Najbardziej lęka się śmierci ten, kto uważa swą jednostkową egzystencję za przypadek lub kaprys natury. Jeżeli jednak dostrzeże się pierwotną konieczność istnienia jakiegoś indywiduum tu i teraz, wtedy trudno byłoby już wierzyć w to, że przyroda, która stworzyła coś tak złożonego i doskonałego, mogłaby ograniczać swoje moce (s)twórcze do jednego zjawiska, określonego czasem i przestrzenią. Schopenhauer jest przekonany, że najgłębsza istota zwierzęcia oraz człowieka zawiera się w species, z czego wynika, że właśnie w species, a nie w konkretnej jednostce muszą tkwić załączki woli życia. Jednak jednostka i tylko ona dysponuje świadomością, dlatego ulega złudzeniu, że jest czymś odrębnym od gatunku, z czego wynika jej bojaźń przed śmiercią. Jej odczucia biorą się również z tego, że, generalnie rzecz biorąc, wola życia przejawia się wobec jednostki jako głód oraz strach przed śmiercią, natomiast wobec gatunku, jako popęd

³⁴ Ibidem, t. I, s. 433.

płciowy i troska o potomstwo. Widać tu, że przyroda „troszczy się” tylko o gatunki, które traktuje jako cel swego istnienia i działania, natomiast jednostki są dla niej jedynie środkami, służącymi do osiągnięcia tego celu.

Różnica między celem a środkiem do pewnego stopnia zostaje zniesiona przez fakt istotowej odpowiedniości woli i przedstawienia. Na tej podstawie Schopenhauer dochodzi do nader zaskakującego wniosku: „Dla tego, kto zdołałby sobie uświadomić wyraźnie tę jedność, znikłaby różnica między trwaniem świata, gdy on sam już nie żyje, a własnym trwaniem po śmierci: ujrzałby oba jako jedno i to samo, co więcej, rozśmieszyłoby go złudzenie, że można je rozdzielić”³⁵. Każdemu, kto wątpiłby w poprawność zaprezentowanego rozumowania, proponuje przeprowadzenie metafizycznego eksperymentu. Należy uprzytomnić sobie czas po swej własnej śmierci, kiedy to, w wymiarze jednostkowym, będziemy już martwi. W tej sytuacji niejako pomijamy siebie, zwracając uwagę wyłącznie na fakt, że świat, mimo naszej śmierci, nadal istnieje. Niebawem jednak ze zdumieniem skonstatujemy, że nadal jesteśmy jakoś obecni w świecie. Poprzednio sądziliśmy, iż przedstawiamy sobie świat bez nas, tymczasem w świadomości tym, co bezpośrednio dane, jest ja i dopiero ono zapośrednicza świat, który istnieje dla owego ja. Czy zatem jaźń, będąca „ośrodkiem wszelkiego istnienia” i „jądrem wszelkiej rzeczywistości”, mogłaby nagle zniknąć, a świat miałby nadal trwać?

Zdaniem Schopenhauera, taką myśl można powziąć tylko *in abstracto*, ale nie dałoby się jej zrealizować. Nie można dokonać tego, co wtórne, bez tego, co pierwotne, ani też tego, co uwarunkowane, bez tego, co jest warunkiem. Zamiast więc osiągnąć taki zamiar, musimy doznać przemożnego odczucia, że świat jest tak samo w nas, jak my w nim, a źródło wszelkiej rzeczywistości znajduje się w nas samych. Wynika stąd, że wprawdzie obiektywnie nadejdzie taka chwila, kiedy już mnie nie będzie, jednak subiektywnie nigdy nie może nadejść. Wypada zatem spytać się teraz, w jakiej mierze każdy z nas naprawdę wierzy w coś, co właściwie jest nie do pomyślenia. Albo inaczej, jeżeli doświadczyło się w tym eksperymencie niezniszczalności własnej istoty, to czy nasza śmierć nie staje się odtąd najbardziej niewiarygodną sprawą na świecie? Schopenhauer uważa, że każdy z nas jest głęboko przeświadczony (może nie zdając sobie z tego sprawy?), że śmierć nie ma nad nim władzy i dlatego nie może go zniszczyć. Świadczyć mógłby o tym chociażby niepokój sumienia w obliczu zbliżającej się śmierci, potwierdzający posiadaną przez każdego z nas świadomość bycia kimś istotowo pierwotnym i wiecznym. W przeświadczeniu Schopenhauera, najsolidniejszym, a przez to niejako koronnym argumentem za istotową nieprzemijalnością indywiduów są słowa zawarte w dziele *O naturze wszechrzeczy* Lukrecjusza,

³⁵ Ibidem, t. II, s. 693.

zgodnie z którymi nie ma czegoś, co powstawałoby z niczego³⁶. Nasz filozof odwołuje się także do filozofii Kanta, gdzie postawiona została teza o idealności czasu, z której wynika, że takie pojęcia, jak „zaczynać”, „kończyć” i „trwać”, zapożyczają swe znaczenia od czasu, dlatego mają zasadność jedynie wówczas, gdy założymy **istnienie** czasu. Jednakowoż czas nie ma bytu absolutnego i nie jest sposobem istnienia rzeczy samych w sobie, lecz jest zaledwie naszą formą poznania istnienia. Zatem powyższe pojęcia mają zastosowanie tylko do zjawiska, a nie do ukazującej się w nim istoty rzeczy samej w sobie. Wynika stąd wniosek, że człowiek przemija jako zjawisko, lecz fakt przemijania nie dotyczy jego istoty, dlatego jest ona niezniszczalna, aczkolwiek nie można jej oczywiście przypisać nieskończonego trwania, ponieważ wiązałoby się to z likwidacją pojęć czasowych³⁷.

³⁶ Ibidem, t. II, s. 695.

³⁷ Ibidem, t. II, s. 703-705.

KAROL MICHALSKI
Bensheim, Niemcy

KARLA JASPERSA METAFIZYKA TRANSCENDENCJI W trzydziestą rocznicę śmierci filozofa

Transcendencja, obok egzystencji ludzkiej, należy do centralnych tematów filozofii Karla Jaspersa (1883-1969), w której odróżnia on istotnie „inwersalną, niewłaściwą transcendencję” od „właściwej Transcendencji”. „Niewłaściwą transcendencją” nazywa Jaspers światowe bycie ludzkie, świadomość w ogóle, ducha, świat, egzystencję ludzką. Natomiast „właściwą transcendencją” jest, w jego rozumieniu, „Transcendencja wszelkich Transcendencji”¹, to znaczy: „Bóg”. Przedmiotem tego rozważania będzie tylko ta ostatnia forma Transcendencji.

Egzystencja ludzka, wyrażająca się w wolności, doświadcza siebie, według Jaspersa, w relacji do Transcendencji. Świadomość wolności egzystencji ludzkiej odsłania świadomość obecności Transcendencji. Rozjaśniające myślenie egzystencji ludzkiej o Transcendencji Nazywa Jaspers „metafizyką”.

1. Formalne transcendowanie jako sposób myślenia o Transcendencji. Transcendencja nie jest przedmiotem i nie daje się zasadniczo uczynić przedmiotem myślenia. Jak można więc w ogóle myśleć o Transcendencji? Nasze myślenie bowiem jest z konieczności myśleniem przedmiotowym².

Na podłożu tej paradoksalnej sytuacji myślowej rozwinął Jaspers pewną ideę myślenia o Transcendencji. Punktem wyjścia tego sposobu myślenia jest skończone myślenie przedmiotowe, które zostaje doprowadzone do granic swoich możliwości. Tam myślenie przedmiotowe doznaje niepowodzenia, które polega na niemożności wykroczenia myślenia poza to, co przedmiotowe, czyli myślenia o Transcendencji. Jaspers pisze w nawiązaniu do myśli Nicolausa Cusanusa (1401-1464): „Nasze skończone myślenie jest przywiązane do przeciwieństw. Jeśli ma myśleć o czymś, co jest poza wszelkimi przeciwieństwami, wtedy rozbija się o te przeciwieństwa. Lecz poprzez owo metodycznie dokonane fiasko zostaje trafiona Transcendencja. Język logiczny, poświęcając sam siebie, przedziera się ponad to, co logiczne. Niestrudzenie przemyśluje on (Cusanus) zasadę: ponieważ Bóg stoi poza wszelkimi przeciwieństwami, to przeciwieństwa jednoczą się w Bogu. Zwykle zaprzeczenie skończoności i wszelkich skończonych wypowiedzi na temat Boga - teologia negatywna - jest jedynie ominięciem, odstąpieniem od te-

¹ K. Jaspers: *Von der Wahrheit. Philosophische Logik, Erster Band*. München 1991, s. 109.

² Por. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München 1984, s. 124.

matu. Wgląd w istotę ludzkiego myślenia i przedmiotów możliwych do przemyślenia jako rozszczepionych na przeciwieństwa, pozwala myślicemu na wzlot do Boga w formach nie dających się pomyśleć³. Ten ruch myśli nazywa Jaspers „formalnym transcendowaniem”. Myślenie jako formalne transcendowanie może osiągnąć powodzenie w zrealizowanym niepowodzeniu myślenia przedmiotowego, które nie potrafi wykroczyć poza to, co przedmiotowe. Negatywne myślenie o Bogu zakłada, że Bóg nie jest tym, co możemy o Nim pozytywnie pomyśleć. Ale ono także jest próbą przedmiotowo-kategorialnego myślenia o Transcendencji. Formalne transcendowanie, w odróżnieniu od myślenia czysto przedmiotowego, zamiast poszukiwać negatywnych form myślenia o Transcendencji, dokonuje negacji siebie, aby otworzyć sobie pozytywną możliwość wzniesienia się ku temu, co Transcendentne.

Potrafimy myśleć tylko w określonych kategoriach, takich jak: byt, rzeczywistość, istota, podstawa, wieczność, źródło, nicność, materia i inne. Wszystkie jednak kategorie myślenia mają dla Jaspersa czysto przedmiotowy sens. To znaczy, że można zasadniczo myśleć jedynie w kategoriach przedmiotowych. Każda próba myślenia kategorialnego o nieprzedmiotowej Transcendencji jest usiłowaniem zafałszowania jej. Chcąc właściwie myśleć o transcendencji, trzeba wykraczać poza kategorie myślenia przedmiotowego. Myśląc o tym, co Transcendentne, musimy transcendować poza kategorialność myślenia w stronę tego, co nieprzedmiotowe, co nieokreślone, co nie do pomyślenia. W pierwszym kroku formalnego transcendowania myślimy jeszcze przez formy kategorialne. W następnym kroku musimy wycofać się z tego, co kategorialne i dać się ponieść ruchowi myśli ku Transcendencji. „Myślenie może postawić swój ostatni krok tylko w siebie-samo-zniesieniu”⁴. W tym akcie myślenie zawiesza swoją przedmiotową aktywność. Ten krok, znosząc przedmiotowość myślenia, stwarza możliwość, w której Transcendencja może, jak powiada Jaspers, wydostać się z jej „obezwładnionej niepojmowalności”⁵. Transcendencja, nie będąc przedmiotem myślenia, ani nie dając się pomyśleć, sama przychodzi na myśl. Jaspers pisze: „Rezultat takiego transcendowania, jako twierdzenie dające się wypowiedzieć, polega na negacji. Wszystko, co możliwe do pomyślenia, zostaje odrzucone jako nieważne w odniesieniu do Transcendencji. Nie może ona być określona przez żadną nazwę, w żadnym przedstawieniu uprzedmiotowiona, w żadnym wniosku pomyślana, a jednak wszystkie kategorie są stosowalne, aby powiedzieć, że to, co Transcendentne, nie jest ani jakością, ani ilością, ani

³ Tamże, s. 39.

⁴ K. Jaspers: *Philosophie. Metaphisik*, Bd. III. München 1991, s. 38.

⁵ K. Jaspers: *Philosophie. Philosophische Weltorientierung*, Bd. I. München 1991, s. 51.

relacją, ani podstawą, ani jednością, ani wielością, ani bytem, ani niczym itd.”⁶.

Przedmiotowe myślenie o Transcendencji musi z konieczności ponieść porażkę, ponieważ jest to myślenie, które chce myśleć o Transcendencji jako „o czymś”. Z konieczności posługuje się ono kategoriami i ogólnymi formami myślenia. Przez to usiłuje sprowadzić Transcendencję do tego, co racjonalne, definiowalne i skończone⁷. To, co jest Transcendentne, jest zmuszone do ucieczki przed tego rodzaju myśleniem, które próbuje je określić, podczas gdy jest ono całkowicie nie do określenia. Natomiast myślenie transcendujące ku Transcendencji nie rezygnuje z kategorii określania. Nie potrafimy też z nich zrezygnować. Ale myślenie formalnego transcendowania nie może dać się omotać kategoriami, które pozbawiają je możliwości transcendowania poza nie. Takie myślenie nie może, wraz z kategoriami, usiłować udawać się tam, gdzie jest to, co pozaprzeczkowe. Myślenie o Transcendencji, pozostając w więzach przedmiotowej formy, potrafi ją przejrzeć i widzieć to, co jest poza nią⁸. W tym sensie Transcendencja może być rozumiana jako to, co jest ponadbytujące i jako to, co jest niebytujące⁹. Stwierdzenie „pozabytujące” mówi, że kategorie określania bytu są nieadekwatne w stosunku do tego, co Transcendentne. Przez takie kategorie Transcendencja mogłaby zostać wciągnięta w immanencję świata przedmiotowego. Stwierdzenie „niebytujące” wskazuje na bycie Transcendencji, które nie może być osadzone w żadnej kategorii, ujmującej jedynie byt przedmiotowy. Relacja myślenia kategorialnego ku Transcendencji może być rozumiana dwojako. Po pierwsze, myślenie kategorialne jest poznawczo bezsilne wobec Transcendencji. Po drugie, z punktu widzenia myślenia kategorialnego Transcendencja w ogóle nie może istnieć jako przedmiot myślenia. Dla tego myślenia Transcendencja po prostu nie bytuje.

Według Jaspersa, rozum przyjmuje założenie, że wszystko, co istnieje, jest tym samym widzialne i przedmiotowe¹⁰. „Bóg nie daje się znaleźć nigdzie w świecie, wymyka się cielesności i rozważaniom. Jego rzeczywistością nie jest realność w przestrzeni i w czasie. Jego byt nie daje się udowodnić. Jego rzeczywistość, jeśli istnieje, musi mieć charakter radykalnie inny niż wszelka realność światowa. Z myśli o Bogu nie powstaje nauka jako ogólnie obowiązujące poznanie Boga, które byłoby w stanie badać przedmiot «Bóg». Bo dla wiedzy nie ma Boga”¹¹. Niemożliwe jest rozwinięcie wiedzy o transcen-

⁶ K. Jaspers: *Philosophie*, Bd. III, wyd. cyt., s. 38.

⁷ Por. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube...*, dz. cyt., s. 359.

⁸ Por. Tamże, s. 232.

⁹ Por. K. Jaspers: *Von der Wahrheit*, dz. cyt., s. 109.

¹⁰ Por. K. Jaspers: *Philosophie*, Bd. 1, dz. cyt. s. 30.

¹¹ K. Jaspers: *Der philosophische Glaube...*, dz. cyt., s. 233.

dentnym Bogu. „Transcendencja nie jest żadną przekonywującą rzeczywistością”¹². Nie można mieć wiedzy o Transcendencji, która miałaby przekonywujący naukowo charakter. Nie istnieje, w rozumieniu Jaspersa, możliwość zbudowania nauki o Transcendencji.

Jaspers ogranicza pojęcie wiedzy do tego, co można ująć w sposób przedmiotowy. Powiada wyraźnie: „Wiedza dotyczy tego, co skończone w świecie”¹³. Transcendencja nie istnieje jednak w sensie bytu światowego. Ponieważ wiedza należy do obszaru nauki, dlatego nie jest możliwa nauka o Transcendencji. Prawda o Transcendencji nie poddaje się żadnemu naukowemu badaniu, ponieważ nie może przemienić się w naukową wiedzę, która jest zawsze wiedzą ogólną i powszechnie obowiązującą. Transcendencja pozostaje Bogiem nieosiągalnym dla naukowego odkrycia.

2. Szyfry jako mowa Transcendencji. W formalnym transcendowaniu myśl na swój sposób wznosi się ku Transcendencji. Mimo to Transcendencja w myśleniu transcendującym pozostaje zakryta. Byt jest jednakże dla nas wówczas rzeczywisty i zrozumiały, gdy przejawia się w światowym bytowaniu. Możemy wiedzieć coś o bycie, gdy wyraża się on przez to, co bytujące. Pozabytowa strona jest dla nas pustką i mamy wrażenie, jakoby jej wcale nie było. Ona jest jednak „właściwym bytem”. Powstaje zatem wymaganie, aby stworzyć możliwość doświadczenia tego „właściwego bytu”. W rozumieniu Jaspersa tym bytem jest „immanentna Transcendencja”¹⁴. Aby Transcendencja mogła zostać doświadczona, musi się ona jakoś wyrazić przez to, co bytujące. „Szyfry” są, według Jaspersa, tym bytem, dzięki któremu Transcendencja może się uobecnić. Szyfry umożliwiają uobecnienie się Transcendencji, ale w ten sposób, aby ona nie uległa uprzedmiotowieniu i zobiektywizowaniu. Szyfry nie są też samą Transcendencją, ale jedynie jej mową¹⁵.

W formalnym transcendowaniu chodziło o zakwestionowanie przedmiotowego charakteru myślenia i otworenie możliwości wzniesienia się ku Transcendencji. Natomiast w tym, jaką rolę odgrywają dla myślenia szyfry, chodzi o „obecność Transcendencji”¹⁶. Dlatego Jaspers mówi tutaj o „pełnym zawartości transcendowaniu”¹⁷. Transcendowanie formalne i transcendowanie pełne zawartości przynależą do siebie. Transcendowanie formalne polegało na uwolnieniu się od myślenia kategoryjnego i wzlocie ku Transcendencji. Transcendowanie pełne zawartości polega zaś na powrocie do

¹² K. Jaspers: *Philosophie*. Bd III, dz. cyt., s. 7.

¹³ K. Jaspers: *Philosophie. Exislenzerhellung*, Bd. II. München 1991, s. 281.

¹⁴ K. Jaspers: *Philosophie*, Bd. III, dz. cyt., s. 136.

¹⁵ Por. tamże, s. 129.

¹⁶ Tamże, s. 35.

¹⁷ K. Jaspers: *Von der Wahrheit*, dz. cyt., s. 1031.

świata. Nie jest to powrót do zwykłego świata przedmiotów, lecz do szczególnego rodzaju przedmiotowości: do szyfrów. Tutaj nie można się łudzić - mowa szyfrów nie jest jakimś rodzajem objawienia. Ona nie objawia Transcendencji, bo ta - pozostaje także i tu całkowicie zakryta¹⁸. Rozjaśniające pytanie o Transcendencję nie jest wypełnieniem treści tego pytania. „Rozjaśnienie nie jest utrwalaniem”¹⁹. To, co jest rozjaśnione, może być rozpoznane w grze światła i mroku. Rozjaśnianie mowy szyfrów jest możliwością poznania w ruchu.

Z poznawczej sytuacji myślenia, posługującego się z konieczności poznawczym medium podmiot-przedmiot, bez którego bylibyśmy pozbawieni możliwości uświadomienia sobie i pojmowania, może wynikać sugestia, że w ten sposób również potrafimy osiągnąć Transcendencję. Jeżeli jednak ważymy się na próbę osiągnięcia w myśleniu podmiotowo-predmiotowym Transcendencji, to nie mamy już wtedy do czynienia z prawdziwą Transcendencją. „Tak czynić, to ulegać przesądowi”²⁰. Jednak przez to, że tę trudność podrafiny odkryć i ją przejrzyć, otwiera się dla nas nowa możliwość sensownego mówienia o tym co Transcendentne. Jaspers, w nawiązaniu do Platońskiej przypowieści do jaskini, powiada: „Lecz kiedy więzienie zostaje rozpoznane, a zarazem ujrzone z zewnątrz, zostaje tym samym przeniknięte”²¹. Każdy rodzaj ucieleśnienia Transcendencji oznacza, według Jaspersa, „zmącenie nieskazitelności Boga”²².

Szyfry nie są możliwymi do rozpoznania obiektywnymi przedmiotami. Ich treść nie może być traktowana ani jako przedmiotowa rzeczywistość, ani jako wiedza naukowa. „Szyfry nie stanowią nigdy rzeczywistości samej Transcendencji, tylko jej możliwą mowę”²³. Szyfry nie są też drogą do poznania Transcendencji. Ona nie pojawia się nigdy, lecz pozostaje w ukryciu. „W miejscu jej zjawienia się występuje mowa szyfrów”²⁴. Ucieleśnienie się Transcendencji zmienia nasze podstawowe nastawienie w obchodzeniu się z nią. „Kiedy rzeczywistość Transcendencji zostaje uwięziona w realności, wtedy gubimy ją z pola widzenia”²⁵. Utrata immanencji Transcendencji, czyli jej Boskości, jest ceną, jaką płaci się za jej ucieleśnienie.

Wszystko, co jest tworem człowieka, może, w rozumieniu Jaspersa, stać się tworzywem dla szyfrów. Szyfram mogą być twory realne, przedmiotowe,

¹⁸ Por. K. Jaspers: *Philosophie*, Bd. III, dz. cyt., s. 127.

¹⁹ K. Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin 1979, s. 150.

²⁰ K. Jaspers: *Der philosophische Glaube...*, dz. cyt., s. 137.

²¹ Tamże, s. 136.

²² Tamże, s. 488.

²³ Tamże, s. 155.

²⁴ Tamże, s. 156.

²⁵ Tamże, s. 163.

pomyślane²⁶. Mowa szyfrów nie jest jakimś szczególnym tworem przedmiotowym w świecie przedmiotów skończonych. Szygry nie stanowią „żadnych nowych przedmiotów, ale są to na nowo wypełnione przedmioty”²⁷. Tak więc nie są one czymś wyjątkowym, lecz czymś całkiem zwyczajnym w świecie przedmiotowości. Mowa szyfrów nie zawsze jest czytelna i łatwa do odczytania. Szyfry nie mogą stać się przedmiotem poznania „świadomości w ogóle”, która jest świadomością światowego bytu ludzkiego. Są one rozpoznawalne i czytelne dla ludzkiej egzystencji, która rozstrzyga zarówno o ich sposobie istnienia, jak i o tym, co mogą one oznaczać.

Szyfry wygasają w momencie, gdy zostają utrwalone. Dla zachowania swojego trwania wymagają tego, aby pozostać w zawieszeniu²⁸: nie mogą pojawić się w ukształtowanej i wykończonej postaci. Nigdy też nie są czymś stałym. Dlatego mowa szyfrów, w przeciwieństwie do wszelkich utrwalonych rodzajów przedmiotowości, pojmowanych jako Boże objawienie, jest rozumiana jako „wskazówka”. „Żaden szyfr nie jest ostatnim, nie jest jednym i jedynym”²⁹. Transcendencja właściwie nie mówi przez szyfry, ale wskazuje na siebie. Szyfry nie mówią o Transcendencji, lecz na nią wskazują. Mowa szyfrów pozostanie zawsze grą. One nie muszą, lecz mogą wskazywać to, co Transcendentne.

Szyfry charakteryzują się wieloznacznością. Nie istnieje jakiś klucz do nich i nie ma jakiegoś ustalonego i ogólnego rozumienia ich mowy. Nie istnieje jakiś utrwalony sposób interpretowania szyfrów. Rozumienie i interpretacja ich mowy są czymś całkiem specyficznym i samodzielny. Czytanie mowy szyfrów nie zależy od intelektualnego czy religijnego nastawienia. Odczytanie treści szyfrów jest, według Jaspersa, rozumiane jako „świadeństwo z własnego doświadczenia szyfrów”³⁰. Szyfry dają się doświadczyć ludzkiej egzystencji; ich mowa jest po prostu „egzystencjalnie odszyfrowana”³¹.

Czym jest zatem Transcendencja, do której egzystencja ludzka stoi w relacji zależności i która może wypowiadać się w wieloznacznej i niepewnej mowie szyfrów? Czy za tym kryje się jakiś osobowy Bóg? Czy Transcendencja jest jakąś Boską osobowością? Czy relacja egzystencji ludzkiej jest relacją dwóch osób bądź osobowości?

Dla Jaspersa Transcendencja nie identyfikuje się z żadnym osobowym Bogiem. Relacja egzystencji ludzkiej do Transcendencji nie jest także żadną osobową ani osobowościową relacją³². Jaka jest zatem relacja Transcendencji

²⁶ Tamże, s. 193.

²⁷ K. Jaspers: *Von der Wahrheit*, dz. cyt., s. 1043.

²⁸ Por. tamże, s. 1031.

²⁹ K. Jaspers: *Der philosophische Glaube...*, dz. cyt., s. 210.

³⁰ Tamże, s. 188.

³¹ K. Jaspers: *Philosophie*, Bd. I, dz. cyt., s. 33.

do osoby lub osobowości? „Osobowość znamy - pisze Jaspers - tylko w człowieku. Bycie osobą jest w świecie jedyną w swoim rodzaju, wyłącznie ludzką realnością, wyróżniającą się spośród wszelkiego innego bytu światowego. Bycie osobą jest jednak możliwe tylko jako bycie ograniczone. Domaga się ono drugiej osoby, ponieważ osoba istnieje tylko z osobą. Sama dla siebie - nie może osiągnąć samej siebie. Transcendencja jest jednak źródłem osobowości, jest sama czymś więcej i nie jest, jak osoba, ograniczona”³³.

Transcendencja nie daje się bliżej określić. Nawet próba jej określenia jako czegoś wyjątkowego - jednego, jedyne, samowystarczalne osobowości - jest, w rozumieniu Jaspersa, czymś chybionym. Takie postępowanie jest również usiłowaniem sprowadzenia Transcendencji do tego, co skończone. Tak więc nie może być ona w żadnym wypadku określona jako osobowość z właściwościami³⁴. Transcendencja w byciu osobą lub osobowością byłaby zdegradowana do tego, co jest typowo ludzkie. A to, co Transcendentne, jest nieporównywalnie czymś więcej niż to, co personalne³⁵. Transcendencja, nie będąc osobą, może być źródłem bycia osobowego. Ale dla tego osobowego bycia nie stoi w żadnej personalnej relacji. Ona jest „ponadosobową Transcendencją”³⁶.

Bez wątpienia, analizy Jaspersa rozjaśniające problem Transcendencji, mają związek z tradycją filozoficznego myślenia o Bogu i tradycją mistycznego doświadczenia Boga. Widoczne jest w nich tradycyjne rozróżnienie na Boga (*deus*) i Boskość (*deitas*). „Bóg (*deus*) jest formą, w której ponadosobowa, nieujmowalna Boskość (*deitas*) zwrócona jest ku człowiekowi”³⁷. Boskość jest zatem czymś podstawowym w stosunku do Boga. Boskość w tym sensie jest czymś więcej niż Bóg. Bóg jest swego rodzaju określeniem tego, co Boskie. Bóg, w odróżnieniu od nieoznaczonej Boskości, może posiadać określone znaczenie dla człowieka. „Jeżeli *deitas* usiłowałoby się uczynić przedmiotem myślenia, pisze Jaspers, to popada ona w ogólne kategorie, jak substrat, substancja i tym podobne, i ostatecznie w ogólną i najbardziej pustą kategorię całkiem Innego. Ona (*deitas*) jest tylko rzekomo pomyślana, ponieważ nie poddaje się zarówno wszelkiemu upostaciowieniu, jak również każdemu myśleniu. A jednak jest ona właściwą rzeczywistością Transcendencji. Lecz musimy żyć w napięciu: chcieć dotknąć tę właściwą rzeczywistość, a jednak w myślach i wyobrażeniach znajdować zawsze tylko szyfry”³⁸.

³² Por. K. Jaspers: *Der philosophischen Glaube...*, dz. cyt., s. 219.

³³ Tamże, s. 224.

³⁴ Por. tamże, s. 236.

³⁵ Por. tamże, s. 220.

³⁶ Tamże, s. 373.

³⁷ Tamże, s. 224.

³⁸ Tamże, s. 224-225.

Sam Bóg jest w tym sensie szyfrem³⁹ Może przybierać rozmaite znaczenia i być w różny sposób odszyfrowywany. W przeciwieństwie do tego rzeczywistość Transcendencji (Boskości) nie jest szyfrem. Jest Ona ponad światem szyfrów i „zaświatem wszelkich szyfrów”⁴⁰. Istniejemy właśnie w obliczu takiej Transcendencji, która z ukrycia mówi do nas w wieloznaczej mowie szyfrów, pośród których możemy odszyfrować Boga. Jaspers nie mówi, że jest On szyfrem szczególnym, albo, że jest najważniejszym szyfrem. Bóg po prostu, tak jak inne szyfry, jest wskazówką rzeczywistości Transcendencji. Nie możemy się w tym względzie łudzić; nawet pojęcie „zaświatów szyfrów” nie mówi o tym, czym jest Transcendencja. „To może zostać pomyślane jedynie za taką cenę, że w myśleniu jednocześnie się zatracą”⁴¹. Myślenie transcendujące znosi samo siebie i unieważnia. W tym dialektycznym ruchu może musnąć Transcendencję, która nie pozostawia w nim żadnego śladu.

Czy mamy przez to przestać w ogóle próbować myśleć o Transcendencji, która jest właściwie nie do pomyślenia? Jaspers twierdzi, że nie jest naszym zadaniem zawiesić myślenie i zrezygnować z niekonwencjonalnych sposobów rozumienia, „lecz w tym, co zakazane poruszać się przez unieważnienie właściwie radykalnie zakazanego utrwalania”⁴². Jeżeli myślenie filozoficzne można by porównać do nieustannego przechodzenia po moście na drugą stronę zakazanego terenu, to myślenie transcendujące, które tropi Transcendencję, jest ruchem, w którym po każdym przejściu niszczy się za sobą to, po czym się przeszło i niezwłocznie opuszcza się zakazany grunt, tak jakby w ogóle na nim się nie było. W tym myślowodialektycznym kroczeniu naprzód i wycofywaniu się można dotknąć właściwej rzeczywistości, która jest zakazanym owocem filozoficznego pożądania.

Z tego wszystkiego nie wynika, że Jaspers posługuje się tutaj zabiegiem odmitologizowania w dochodzeniu do czystej istoty tego, co Transcendentne. Wręcz przeciwnie, stanowczo sprzeciwia się metodzie odmitologizowania w myśleniu o Bogu. Przykładem tego sprzeciwu jest Jaspersowska krytyka Bultmannowskiego programu odmitologizowania⁴³. Według Jaspersa, człowiekowi nie wolno odbierać tego, co jest własnością jego duchowego świata. „Lecz w zupełności obrabowuje nas odmitologizowanie z całego świata mitów, to znaczy, w ogóle z królestwa szyfrów, zabiera naszej egzystencji mowę Transcendencji w całym jej bogactwie i w jej wieloznaczo-

³⁹ Por. K. Jaspers: *Chiffren der Transzendenz*, hrsg. von H. Saner. München 1984, s. 50.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ K. Jaspers: *Der philosophische Glaube...*, dz. cyt., s. 417.

⁴² Tamże, s. 487.

⁴³ Por. K. Jaspers, R. Bultmann: *Die Frage der Entmythologisierung*. München 1954, s. 47.

⁴⁴ K. Jaspers: *Der philosophische Glaube...*, dz. cyt., s. 431.

3. Możliwość poznania i istnienia Transcendencji. Mowa szyfrów nie objawia ostatecznie Transcendencji, która pozostaje zupełnie zakryta, zupełnie nierozpoznana, absolutnie transcendentna⁴⁵. Mimo ogromu myślenia, jakie Jaspers poświęcił temu tematowi, powiada krótko: „Czym jest Bóg, tego nigdy nie poznam”⁴⁶. „Wystarczy, że Bóg jest”⁴⁷. Ale skąd wiemy, że On jest? Nie wolno nam zapominać, że Boży byt szyfrów oznacza tylko Bożą obecność, a nie możliwość Jego poznania.

Podczas tego rozważania coraz bardziej narzuca się pytanie: czy szyfry rzeczywiście nie mogą nic powiedzieć o Transcendencji? Wydaje się bowiem, że to, co Jaspers mówi na temat poznania Transcendencji, jest zbliżone do tak zwanej teologii negatywnej. To znaczy, że możemy o Bogu mówić tylko to, kom On nie jest. To zaś, co możemy o Nim mówić, jest nieistotne w stosunku do tego, kim On jest. Jesteśmy w stanie posiadać, według założeń teologii negatywnej, jedynie „niewiedzę” o Bogu. Czy faktycznie Jaspersowska myśl o Transcendencji daje się bez trudu zaliczyć do tradycji teologii negatywnej? Jest to bardzo wątpliwe, ponieważ klasyczna teologia negatywna utrzymuje - mimo wszelkich negacji - że w Bogu występują na przykład atrybuty mądrości, dobra, jedności, osobowości i inne. Tak więc w „niewiedzy” teologii negatywnej występuje jakaś „niewiedza”.

To jednak nie jest przypadek Jaspersa. Píše on tak, nawiązując do atrybutu osobowości: „Osobowość człowieka jest dla nas najwyższą postacią rzeczywistości w świecie, która nas spotyka, a którą sami możemy być. Dlatego jest ona formą, w której Boskość można by z bliska zobaczyć. Ale także to, co najwyższe w świecie, jest bytem światowym. Ono, przeniesione na Boga, jest zasadniczo nie bardziej prawdziwe, jak jakiegokolwiek przeniesienie z bycia światowego na Boga. (...) Wszystkie myśli, które (...) myślą o Bogu jako o osobowości, (...) nie oznaczają żadnego wglądu w rzeczywistość i jawią się jako występne”⁴⁸. Wyrażenia Jaspersa o Boskiej osobowości nie zawierają żadnej wiedzy o Transcendencji. Ona pozostaje, jak trafnie zauważył C. H. Hommel, „zaszyfrowaną oczywistością”⁴⁹. Egzystencja ludzka wie, że Transcendencja jest, chociaż nie potrafi jej rozpoznać. Nawet najbardziej wyjątkowe i wyszukane pojęcia, pochodzące, mimo wszystko, ze świata bytu, nie mogą pomóc w poznaniu tego, co Transcendentne. Według Jaspersa, „rzekomo specyficzne kategorie tego, co ponadzmysłowe”, mają

⁴⁵ Por. K. Jaspers: *Vernunft und Existenz*. Fünf Vorlesungen. München 1987, s. 120.

⁴⁶ K. Jaspers: *Philosophie*, Bd. III, dz. cyt., s. 123.

⁴⁷ K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*—, dz. cyt., s. 360.

⁴⁸ K. Jaspers: *Schelling. Größe und Verhängnis*. München 1986, s. 184.

⁴⁹ C. H. Hommel: *Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*. Zürich 1968, s. 95.

swe ostateczne źródło w światowej immanencji, a ich przenoszenie na Transcendencję prowadzi do „fałszywego poznania”⁵⁰.

Niewątpliwie za Jaspersowskimi wypowiedziami na temat poznania Transcendencji kryje się odrzucenie myślenia analogicznego, które zostało po raz pierwszy przedstawione przez Platona⁵¹. „Myślenie o boskości przez analogie zawsze jest jej uświatowieniem”⁵².

Jaspersowski sposób wypowiadania się o Transcendencji nie jest podyktowany ostrożnością myśliciela, który dba o nieskazitelny sposób wyrażania się, któremu nic w tym względzie nie można zarzucić. Za tym stoi coś całkiem innego. Jaspers jest nieustannie przekonany, że Transcendencja stanowi właściwy „przedmiot” filozofii. Dlatego wypowiada się o niej jako o czymś droższym, co niezwykle trudno oszacować, a czego wartości w żadnym wypadku nie można zaniżyć.

Oprócz możliwości poznania Transcendencji rozważa także możliwość samego istnienia Boga. Jak jest z istnieniem Boga w obliczu występowania zła w świecie? Kim jest Bóg, który godzi się z obecnością zła? gdzie leży źródło tego, co jest dobre? „Teodyceje są odpowiedziami - pisze Jaspers - na pytanie o zło bytu światowego, o nieuniknioną winę, o złą wolę: jak Bóg mógł, w swej wszechmocy, tak stworzyć świat, że dopuścił do zła i niesprawiedliwości, do tego, że zło istnieje? Albo w szerokim sensie: jak można pojąć w światowym bycie to, co wartościowo negatywne?”⁵³.

Jaspers w swojej konfrontacji z myśleniem teodycealnym zajmuje stanowisko wobec dwóch prób rozwiązania problemu relacji zła do istniejącego Boga. Chodzi tutaj o dualizm ontologiczny i hinduską naukę o Karmie. Przykładem dualizmu ontologicznego jest dualizm filozofii perskiej, pojmującej świat jako miejsce, na którym rozgrywa się walka między zasadą dobra a zasadą zła. Takie rozwiązanie ułatwia zrozumienie istnienia niesprawiedliwości w świecie. Jaspers mówi: „Dualizm jest zdroworozsądkowym prostym rozwiązaniem przez rozdwojenie w podstawie bycia światowego”⁵⁴. Podobnie jak dualizm ontologiczny, dość łatwe rozwiązanie problemu zła proponuje hinduska nauka o Karmie. Jaspers pisze: „To, czym teraz jestem i to, co znoszę, moją niedolę i moje nieszczęście, jest następstwem moich czynów (Karma) w mojej wcześniejszej formie bytowania światowego. W obecnym bytowaniu doznaję kary i zapłaty, i mam szansę poprzez moje dobre działanie, to znaczy: przez prowadzenie życia w świecie zgo-

⁵⁰ K. Jaspers: *Nachlaß zur philosophischen Logik*, hrsg. von H. Saner/M. Hänggi. München 1991, s. 19.

⁵¹ Por. tamże, s. 25.

⁵² K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, w: *Philosophie und christliche Existenz*. Festschrift für H. Barth, hrsg. von G. Huber. Basel 1960, s. 75.

⁵³ K. Jaspers: *Philosophie*, Bd. III, dz. cyt, s. 75-76.

⁵⁴ Tamże, s. 77.

dnego z prawem, w następnym bytowaniu światowym w szczęśliwszej postaci narodzić się ponownie”⁵⁵. Podobne rozwiązanie problemu zła do dwóch poprzednich rozwiązań przedstawia, wedle Jaspersa, również nauka o predestynacji. W rozumieniu Kalwina, wszystko zależy od Bożej łaski albo nie-łaski. „W związku z tym nie potrafię nic zrobić, nawet czegoś najmniejszego”⁵⁶. Mogę tylko po rozmaitych symptomach szukać wyjaśnienia, czy, być może, jestem przeznaczony do stanu łaski.

Wszystkie te rozwiązania są konsekwentne. Nie mogą być jednak wystarczającym wyjaśnieniem problemu relacji zła do Boga, gdyż posługują się założeniami, które sprzeciwiają się podstawie bycia człowieka: wolności. Niemniej jednak interesująca jest w nich realizacja ludzkiej potrzeby zrozumienia zła w świecie w obliczu istnienia Boga.

Również racjonalne próby Tomasza z Akwinu i Leibniza rozwiązania teodycealnego problemu zła są, według Jaspersa, nie do utrzymania, ponieważ tkwi w nich „zuchwałość woli pojmowania tam, gdzie pojmowanie się kończy”⁵⁷.

Nie wszystkie próby uporania się z problemem zła i istnienia Boga spotkały się z Jaspersowską dezaprobatą. W biblijnej księdze Hioba Jaspers rozpoznał własny punkt widzenia na możliwość istnienia Boga mimo obecności zła w świecie. Widzi w tej opowieści decydujące rozwiązanie problemu teodycei i swojej filozofii Transcendencji. Tym rozwiązaniem jest właśnie „wypowiedzenie tego, co nierozwiązalne”⁵⁸. Hiob wypowiada się o Bogu w granicznej sytuacji doświadczenia cierpienia i zła. Ta wypowiedź ma przynieść rozwiązanie. „Podstawowym doświadczeniem Hioba jest: Bóg nie odpowiada”⁵⁹. Podczas gdy „przyjaciele teologowie” pragną pomóc przechodząc z „odpowiednią nauką”, Hiob stwierdza z całą stanowczością: nie istnieje żadne „rozwiązanie”. Istotne jest właśnie to, że Hiob nie wypowiada żadnej nauki. Rozwiązaniem jest, że nie ma rozwiązania. Do zrozumienia jest jedynie to, co jest niezrozumiałe. „Księga Hioba nie posiada żadnego wyniku”⁶⁰.

Hiobowe doświadczenie nie jest przykładem doświadczenia druzgocącej klęski myślenia o Transcendencji. „Nie jest to zdruzgotanie - pisze Jaspers - jak przez porażenie gromem, tylko apel, a raczej zadanie człowieka, by we wszelkim poszukiwaniu prawdy nie popadać w upór, lecz na granicy,

⁵⁵ K. Jaspers: *Der philosophische Glaube...*, dz. cyt., s. 325.

⁵⁶ K. Jaspers: *Chiffren...*, dz. cyt., s. 32.

⁵⁷ K. Jaspers: *Von der Wahrheit*, dz. cyt., s. 902.

⁵⁸ K. Jaspers: *Der philosophische Glaube...*, dz. cyt., s. 332.

⁵⁹ Tamże, s. 59.

⁶⁰ Tamże, s. 384.

przed Transcendencją, dokonać czegoś takiego jak poświęcenie, samoograniczenie, czy jakby to jeszcze można nazwać”⁶¹.

Stanowisko Jaspersa w myśleniu o Transcendencji ponownie wyraźnie się zaznaczyło: Bóg rozumiany jako Transcendencja jest dla nas całkowicie zakryty. Możemy jedynie usiłować odszyfrować wieloznaczną mowę szyfrów, nigdy nie mając pewności, czy ją właściwie odczytujemy i czy rzeczywiście pochodzi ona od transcendentnego Boga.

Zusammenfassung

Das Ziel dieses Aufsatzes ist Darstellung des Begriffes der Transzendenz in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers (1883-1969). Existenz erhellend, bemüht sich das Denken, deren Ursprung zu erkennen: die Transzendenz. Dieses Bemühen heißt bei Jaspers *Methaphysik*. Jaspers hat die Transzendenz gelegentlich (in den Spätwerken häufiger) Gott genannt. Es ist dann aber ein verborgener Gott, der sich nicht offenbart. Auf den Menschen bezogen hat sie Wirklichkeit nur für Existenz, und das bedeutet, daß ihre Gegenwart erlebt und empfunden und nicht erkannt wird - erlebt und empfunden in dem Maße, wie Existenz sich absolut bindet. In der empirischen Wirklichkeit und nicht anderswo findet Existenz wenn nicht ein Wissen von der Transzendenz, so doch jene Zeichen, die zu ihr von der Transzendenz sprechen und die Jaspers als Chiffren oder als Chiffreschrift der Transzendenz bezeichnet. Man kann unmöglich sagen, welches Naturspiel, welche psychologische Erfahrung, welches Kunstwerk, welcher Gedanke, welches Wort der Sprache Chiffre ist oder nicht. Keines ist es, jedes kann es sein. Von der Transzendenz sprechen die Chiffren nämlich nur zur Existenz, also zur Freiheit.

⁶¹ K. Jaspers: Chiffren..., dz. cyt., s. 31-32.

KATARZYNA SZUMLEWICZ

Uniwersytet Warszawski

NIEDOLA I SIŁA W MYŚLI SPOŁECZNEJ SIMONE WEIL

Simone Weil, Francuzka żydowskiego pochodzenia, żyła w latach 1909-1943. Chociaż odebrała doskonałe filozoficzne wykształcenie - studiowała w Ecole Normale Supérieure pod kierunkiem Alaina - nigdy nie została akademickim filozofem. Zarówno wrażliwość jak i temperament skłaniały ją raczej do przebywania w bezpośredniej bliskości bolesnych i realnych problemów społecznych i politycznych. O jej głębokim zaangażowaniu w te problemy świadczy m. in. udział w wojnie przeciwko gen Franco, a także podjęta jakiś czas później praca w fabryce na stanowisku niewykwalifikowanej robotnicy - co miało na celu poznanie losu proletariatu oraz zrozumienie istoty kapitalistycznego wyzysku, na które powoływało się wtedy wielu działaczy lewicy, nie zawsze wiedząc, o czym mówią. Szok, jaki tam przeżyła, odcisnął swoje piętno na jej późniejszej twórczości.

Wszelako w światowej recepcji, zwłaszcza tej poza-filozoficznej, Simone Weil znana jest głównie ze względu na swoje mistyczne nawrócenie. Bardzo głośny i istotnie znaczący jest fakt, że mimo deklarowanego katolicyzmu odmówiła chrztu, pragnąc pozostać do końca życia poza Kościołem. Podejmując refleksję religijną, Simone Weil nie zrezygnowała jednak z udziału w życiu społecznym, chociaż jej poglądy uległy niejakiej zmianie, zwłaszcza jeśli chodzi o założenia natury metafizycznej. Problem niedoli, o którym traktuje poniższy esej, był przez nią zgłębiany na wielu różnych płaszczyznach. Rzecz jasna, nie ja pierwsza dostrzegłam, iż jest on centralnym tematem jej rozważań - w Polsce wiele pisał o tym Józef Czapski¹, zaś z prac naukowych warto choćby wymienić świetny esej Katarzyny Nadany². Jednak nawet w tych pracach problem niedoli rozważany jest bardziej ze względu na jego wymiar religijny lub etyczny, nie zaś społeczny. Niestety, powyższej nieobecności sprzyjają dodatkowo działania, jak np. Czesława Miłosza wznowienie jednej tylko części swojego przekładu pism Simone Weil³, gdzie zabrakło jej rozważań inspirowanych dziełem K. Marksa (czyli ponad połowy).

Warto skupić się tedy nad tą zaniedbaną dziedziną, m. in. po to, aby intelektualne dziedzictwo Simone Weil było obecne w polskiej świadomości jako

¹ J. Czapski: *Wyrwane strony*. Lers Editions Noir sur Blanc 1993.

² K. Nadana: *Wobec skandalu cierpienia*, „Znak” nr 6/1997, s. 69-82.

³ S. Weil: *Wybór pism*, tłum. Cz. Miłosz. „Znak”, Kraków 1991.

pełne i nieokrojone. Niebagatelnym powodem napisania tego eseju, a także pracy magisterskiej, której jest on kontynuacją, było również to, że osobiście właśnie te wątki prac Simone Weil, na równi z jej heretyckim mistycyzmem, uważam za najgłębsze i najbardziej oryginalne na tle ówczesnej (oraz dzisiejszej) filozofii europejskiej. Toteż ambicją moją było przede wszystkim dokonać tu możliwie najwierniejszej rekonstrukcji jej poglądów na temat obecności siły i niedoli w życiu społecznym.

W trybach niedoli. Jak wspomniałam, kluczem do myśli Simone Weil jest pojęcie **niedoli**, stojącej niemal zawsze w centrum jej rozważań. Cierpienie, nawet srogie, nie może się z nią równać, ponieważ pozwala czuć i myśleć, a także nie musi ograniczać wolności. Niedola jest czymś zgoła odmiennym: to cios, po którym nie sposób się podnieść, wytrącający człowieka całkowicie z kręgu jego życia. W tym stanie wszelkie więzy ulegają rozerwaniu, zaś wyjałowienie woli doprowadza do biernego fatalizmu w przyjmowaniu złego losu. Tak o tym pisze Simone Weil: „Niežność ludzka udręka trwa między innymi dlatego, że odejmuje energię potrzebną, aby ją odrzucić”⁴. Gdy wszystko w człowieku obumiera, jeden instynkt pozostaje wciąż aktywny: jest nim wynaturzona i spotęgowana wola życia, porównana do pnącej rośliny, która swoimi pędami czepia się ślepo wszystkiego, na co tylko natrafi.

Podstawową cechą niedoli (określanej też jako „nieszczęście”) jest zamiana ludzi w bezwładne kawałki materii. Aby się takimi stali, śmierć musi zmrozić ich wnętrza jeszcze za życia, doprowadzając do wyparcia tej dodatkowej ilości energii, jaka daje oparcie wolnej woli i samodzielnemu rozumowaniu. Tacy ludzie, nawet gdy przymus ustanie, nie mogą uwolnić się od swojego nieszczęścia, ponieważ zamieszkało ono w samym centrum ich psychiki i jak pasożyt, pcha ich ku swoim celom. Najbardziej oczywistym przykładem niedoli jest egzystencja niewolnika, człowieka przemienionego w bezwolne, użyteczne narzędzie. Podobny los spotykał, zdaniem Simone Weil, wielkomiejski proletariat; ludzi nie tylko bez żadnej własności, ale do tego całkowicie wykorzenionych i uzależnionych od zewnętrznych warunków, nie pozostawiających im nawet najmniejszego obszaru spontanicznej wolności. Autorka *Zakorzenia* nie opierała się w tych wnioskach na abstrakcyjnych przemyśleniach; aby żadne stereotypy nie ukrywały przed nią prawdziwej sytuacji, sama postanowiła zakosztować „doli robotniczej”⁵. Pierwszym, co rzuca się w oczy w jej wspomnieniach z pracy w fabryce, jest nieustanne zmęczenie, które nie pozwala nawet na poskładanie rozproszonych myśli. „W Alston buntowałam się jedynie w niedzielę”⁶

⁴ S. Weil: *Iliada, czyli poemat o sile*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa w. „Res Publica nowa” czerwiec 1997, s. 62.

⁵ S. Weil: *Dola robotnicza*, tłum. M. Witkowska, w: *Zakorzenie*. „Znak”, Kraków 1961.

- pisze udowadniając, że uciemiężeni ludzie często nie są zdolni do protestu nie dlatego, żeby ich brzemień było lekkie, ale wręcz przeciwnie: zbyt wielki ciężar skutecznie dławi ich wolę oporu.

Pierwszymi wrażeniami z fabryki były odczucia anonimowości, wykozerzenia i wymienialności ludzi, upadające znacznie bardziej niż ciężka praca. Osoby tam pracujące okazały się w potrójny sposób ogołocone: z czasu, z przestrzeni oraz z umiejętności wypowiedzenia swoich potrzeb i skarg, czyli z mowy. Objawem wykozerzenia z czasu jest jego pokawałkowanie, rozproszkowanie. Jeńcy zabrani w niewolę nie mają już ani przeszłości, ani przyszłości. Ich życie rozgrywa się w nieustannym teraz, nie wiedząc, co przyniesie następna chwila, gdyż jest to całkowicie uzależnione od woli z zewnątrz. Człowiek, który w najmniejszym nawet stopniu nie rozporządza swoim czasem, jest w poniżeniu zrównany z materią, ponieważ „teraźniejszość nie jest dla niego dźwignią, od której zależna jest przyszłość”⁷. U robotników do takiej sytuacji doprowadza obowiązek całkowitej dyspozycyjności, co zmusza ich do nieustannego przystosowywania się do decyzji, których nie znali przedtem. Nie wiedząc, co będzie robić za minutę, człowiek nie może się do tego w żaden sposób przystosować. Jego przyszłość jest pusta, ogołocoła i bez reszty wydana na ingerencję z zewnątrz. Czas, któremu brakuje wcześniej poznanego celu, traci jakiekolwiek nakierowanie i staje się w subiektywnym odczuciu całkiem jałowy i bezskuteczny.

Podobnie jak z czasem, dzieje się z miejscem przeznaczonym do pracy. Nie musi ono być własne na sposób prawny, ale dobrze jest znać jego cel, przeznaczenie, specyfikę, co ludzie najczęściej wyrażają mówiąc, że czują się „u siebie”, „na miejscu”. Tak postrzegane, miejsca przestają być anonimowe, ludzie czują się za nie odpowiedzialni i wiedzą, że ostateczny kształt zajmowanej przestrzeni zależy od ich wysiłków. W wielkich zakładach pracy ten rodzaj przywiązania staje się niemożliwy, ponieważ nie ma w nich nic przytulnego, a poszczególni ludzie nie zostawiają żadnych znaków, świadczących o ich indywidualności. Chłód i obojętność sprawiają, że czują się oni w fabryce jak na wygnaniu. Świadczy o tym następujące spostrzeżenie: „Podczas strajku okupacyjnego w fabrykach istotnym motywem było nie tyle wywalczenie podwyżek, co potrzeba poczucia się w fabryce choć raz u siebie”⁸.

Karol Marks pisał: „Robotnik wkłada w przedmiot swoje życie; lecz od-tąd należy ono już nie do niego, tylko do przedmiotu”⁹. W tym samym duchu

⁶ Tamże, s. 24.

⁷ S. Weil: *Świadomość nadprzyrodzona*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa. PAX, Warszawa 1986, s. 266.

⁸ S. Weil: *Dola robotnicza*, wyd. cyt., s. 44.

⁹ K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, tłum. K. Jażdżewski, T. Zabłudowski. Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 62.

Simone Weil cytuje słowa jednego z papieży, że materia wychodzi z fabryk uszlachetniona, zaś człowiek poniżony. Cała jego treść przechodzi bowiem na wyrabianą rzecz - w ten sposób następuje ukoronowanie procesu ogołocenia. Bez własnego miejsca i czasu, człowiek zużywa w pracy, często do ostatnich granic, to, co ma w sobie najlepszego, swoją zdolność odczuwania i myślenia. Dzieje się tak, gdyż zdaniem Simone Weil, „przedmioty odgrywają rolę ludzi, ludzie zaś rolę przedmiotów i w tym tkwi korzeń zła”¹⁰. Traktowane jak narzędzia do realizacji zewnętrznych wobec nich celów, istoty ludzkie stają się coraz bardziej bezwolne i anonimowe, gdyż niedola pozbawia je „ubrania charakteru”. Zranione dostatecznie głęboko, już nigdy nie zdołają uwierzyć, że są kimś.

Jednakże najgorszą cechą nieszczęścia jest to, że osobnik dotknięty nim staje się niemy - tak, jakby sama mowa odruchowo cofała się przed „zarażeniem” niedolą. Autorka *Ucisku i wolności* tak o tym pisze: „Ci, których dosięgnął jeden z tych ciosów, po których człowiek wije się na ziemi jak na wpół zdeptany robak, ci nie znajdują słów na to, co ich dotyka (...) To jest coś specyficznego, nie dającego się porównać z niczym innym, tak jak dźwięk, o którym nic nie może dać wyobrażenia głuchoniememu”¹¹. Spontaniczna litość zniża się tylko do pewnego poziomu, którego nie przekracza, natrafiając na barierę obrzydzenia i wzgardy. Potrzebny jej zawsze moralny lub materialny dystans w stosunku do niedoli. Inaczej, gdy ukaże się ona z bliska, narażając na „szok realności”, objawia się bowiem jako coś niszczącego, zaraźliwego, na widok czego każdy odruchowo się cofa. Także sami nieszczęśnicy odczuwają względem siebie owo drżenie grozy, w związku z czym wolą o tym nie mówić. Gdy uda im się jakoś wyjść ze złej sytuacji, za wszelką cenę usiłują o niej zapomnieć.

Żeby umieć dostrzec i zrozumieć nieszczęście, trzeba posiadać szczególną zdolność do wnikliwej analizy, a także ogromną psychiczną siłę, która pokonałaby naturalny opór. Zdolności tych nie mają na ogół ofiary niedoli, gdyż „samo nieszczęście przeszkadza aktywności myśli, a upokorzenie wywołuje zawsze powstanie sfer zakazanych, które myśl omija i które okrywa albo kłamstwo, albo milczenie. Jeśli nieszczęśliwi skarżą się, czynią to przeważnie w sposób niezręczny, nie ukazując swojej istotnej niedoli. Zresztą w wypadku trwałego i głębokiego nieszczęścia silne uczucie wstydlivości hamuje skargi. W ten sposób każda zła dola wytwarza u ludzi strefę milczenia, w której istoty ludzkie zostają uwięzione jak na wyspie”¹². Los pokrzywdzonych, nie znajdując swojego wyrazu w mowie, staje się dla

¹⁰ S. Weil: *Dola robotnicza*, wyd. cyt., s. 40.

¹¹ S. Weil: *Oczekiwanie Boga*, tłum. K. Konarska-Łosiowa, w *Zakorzenie*, wyd. cyt., s. 102.

¹² Idem: *Dola robotnicza*, wyd. cyt., s. 44.

świata czymś nierzeczywistym. Sami poszkodowani nie mogą go zgłębiać ani rozumieć, gdyż myśl w konfrontacji z nieszczęściem kurczy się i ucieka, pozostawiając białe plamy na językowej mapie świata. Te obszary ludzie zapełniają czym tylko się da, zazwyczaj najżałośniejszymi kłamstwami, tylko potwierdzającymi naruszenie w nich ludzkiej godności. Tępe zobojętnienie, nieopanowana agresja, ślepe przywiązanie, wszystko to stanowi kompensację tego stanu, gdyż wydaje się lepsze niż myśl o nieszczęściu.

Jest wiele środków zastępczych, na jakie decydują się ludzie niezdolni patrzeć w oczy swojej nędzy. Najprostszym z nich jest przyjęcie retoryki sprawców nieszczęścia. Pisząc o *Iliadzie* Simone Weil zauważa, że niewolnicy nie mieli prawa rozpaczać przy innych okazjach niż wtedy, gdy coś złego działo się ich panom. Nie jest to wcale rozpacz udawana: niewolnicy, którzy nie mają nawet odrobiny wolności, niezbędnej, by popatrzeć na sytuację z zewnątrz i móc ją ocenić, są skazani na to, że ich uczucia nie mają innych możliwości realizacji niż miłość do okrutnego pana: „podobnie jak koniowi w zaprzęgu dyszle, cugle i wędzidło uniemożliwiają wszelkie drogi poza jedną możliwą”¹³. Taki sam mechanizm można, jej zdaniem, zaobserwować w przypadku oddania się dyktaturze i innym systemom okrutnego przymusu: po prostu nie mogąc znieść świadomości poniżenia, ktoś zaczyna przed sobą udawać, że je kocha. Jest to karykatura przyzwolenia, na którą liczą ci, których metody ograniczają się do terroru i opartej na nim charyzmy. Pod bezwzględnym przymusem rodzi się bowiem zwykle najgorszy typ poszkodowanych, którzy przyzwyczaili się do swojej fatalnej sytuacji i niekiedy wymyślili jej nawet jakieś metafizyczne uzasadnienie. Ktoś, kto chciałby odmienić ich los, zostanie przez nich najprawdopodobniej znienawidzony. Proces ten zachodzi w przypadku różnego rodzaju „wiernych sług”, mas wielbiących euforycznie siłę, która je miazdży.

Według Simone Weil poza karykaturą przyzwolenia istnieje także karykatura buntu. Ta druga jest podobna do pierwszej tak, jak lustrzane odbicie: odwrotne, ale wykonujące te same ruchy. Jeżeli jest w tej postawie nieco więcej słuszności, to tylko ze względu na społeczne usytuowanie, gdyż pokrzywdzeni mają rację zawsze, gdy chcą znieść ciążący na nich ucisk. Z tym, że ci chcą go znieść jedynie po to, aby zaprowadzić bliźniacze porządki, tylko teraz ze sobą w roli ciemniźcyela. W istocie postawę tę trudno określić mianem buntu, gdyż zachowuje ona w nienaruszonym stanie logikę zwycięzcy, a mianowicie obrzydzenie dla ofiar przemocy, kult siły i nieemożność odczuwania współczucia.

Ludzie wstydzą się wołania „Dlaczego czynicie mi zło”, dobywającego się z najgłębszych, dziecięcych pokładów ich istoty, dlatego starają się przed-

¹³ S. Weil: *Iliada, czyli poemat o sile*, wyd. cyt., s. 58.

stawić swoją sytuację w bardziej „dorosły”, zrozumiały sposób. Jako nieunikniona konsekwencja tego pragnienia pojawia się spłaszczenie problemu, jak w przypadku kapitalistycznego wyzysku, za którego istotę uznano niskie płace i zbyt długi czas pracy. W rzeczywistości nieszczęście było głębsze i bardziej rozległe, zaś poszczególne przejawy złego traktowania stanowiły jedynie epifenomeny ogólnej sytuacji urzeczowienia ludzkiej pracy. Ludzie sami przed sobą ukrywali, jak wielki cios im zadano, zmuszając ich do niewolniczej zależności od dyktowanych warunków.

Simone Weil pisała o tym sarkastycznie: „Wyobraźmy sobie, że diabeł kupuje duszę jakiegoś nieszczęśnika i że ktoś, komu tego nieszczęśnika żal, wtrąca się do dokonywanej transakcji i mówi diabłu: «Powinieneś się wstydzić, dając taką cenę; rzecz warta jest co najmniej dwa razy tyle»”¹⁴. W ten sposób to, co miało być krzykiem z głębi serca, owym „Dlaczego czynicie mi zło”, stawalo się pretensją roszczeniową, czymś wprawdzie słusznym, ale rozgrywającym się na płaszczyźnie interesu. Ludzie faktycznie potrzebowali większych zarobków oraz pracy, która by ich nie wycieńczała fizycznie, jednak nie ze względu na przypisywane im lenistwo i chciwość. Żadnym rozwiązaniem nie byłyby bowiem niewolnicza praca za duże pieniądze, ani też takowa, tylko że przez dwie godziny dziennie. Nie dostrzegali tego jednak niefortunni obrońcy uciskanych, zaś sami zainteresowani zupełnie nie umieli wyrazić, co ich boli.

Niesprawiedliwość ludzka rzadko produkuje szlachetnych męczenników, znacznie częściej ofiary okazują się żałosnymi wrakami ludzkich istnień. Niedola czyni w człowieku spustoszenie, nie pozostawiając mu nic, co mógłby darzyć ciepłym uczuciem. Rozpacz objawia się poczuciem winy i skażenia, odpowiednim raczej dla sprawców nieszczęścia. Nawet gdy ból nie doprowadził do tych chybionych wyrzutów sumienia, potrafią doprowadzić do nich inni ludzie, społeczeństwo, z całym swoim precyzyjnym aparatem zaszczucia. Simone Weil zauważa, że nieodłącznym składnikiem stosunków międzyludzkich jest to, iż cierpienie traktuje się jako większy grzech niż jego zadawanie. Stąd biorą się szyderstwo z biednych i pogarda dla przegranych, połączone ze zrzucaniem na ich barki winy za całe zło. Opisuje to tak: „Człowiek ma wspólną naturę zmysłową ze zwierzęciem. Kury rzucają się na zranioną kurę i dziobią ją. Jest to prawo działające równie automatycznie jak prawo ciężkości. Całą pogardę, wstręt i nienawiść, jakie rozumowo łączymy ze zbrodnią, uczuciowo kierujemy ku nieszczęściu”¹⁵. Kiedy wszyscy dookoła przypisują mu złe intencje, nieszczęśnik sam zaczyna wierzyć w swoją niesprecyzowaną winę, swe pokalenie. Tru-

¹⁴ S. Weil: *Pisma londyńskie i ostatnie listy*, tłum. M. i J. Plecińscy. „Brama”, Poznań 1994, s. 12.

¹⁵ S. Weil: *Oczekiwanie Boga*, wyd. cyt., s. 100.

dno sprzeciwić się stereotypowi - w końcu człowiek utożsamia się z opinią na swój temat, szczególnie, że zazwyczaj nie spotyka na swojej drodze niczego, co by zadawało jej kłam.

Za złem wmówionym, jak sądzi Simone Weil, prawie zawsze postępuje zło autentyczne, które, nie natrafiwszy w огоłoconym życiu na przeszkodę, rozrasta się aż do całkowitej demoralizacji. Jest to czynnik stabilizujący sytuację społeczną, albowiem poza okresami wrzenia urazy nędzarzy kierują się zazwyczaj przeciwko im podobnym. Podłość pokrzywdzonych nie powinna jednak, przynajmniej w moim odczuciu, usprawiedliwiać krzywdy - jak chcieliby niektórzy zmyślni obrońcy nierówności społecznej. Występek, będący według określenia Brechta „nędzą nędzarzy”, krzywdę tę jeszcze mocniej uwypukla. Jest on jednym nieszczęściem więcej w niewesołej sytuacji bycia na dnie. Może zresztą stanowi największe oskarżenie działań, które do niego doprowadziły.

Mechanizm siły. Kumulowanie się zła i wstydu w ofiarach jest jedną z zasad badanego przez autorkę *Doli robotniczej* mechanizmu działania siły. Jej zdaniem, najlepiej, bo całkiem bezstronnie, ukazuje go *Iliada*, której głównym bohaterem nie jest Achilles, Hektor czy Helena, ale właśnie siła, ta sama, niezależnie od obozu politycznego. Nikt nie jest przed nią dostatecznie zabezpieczony, gdyż dopada człowieka w jego wnętrzu, zawsze bezbronnego. Ma ona nieograniczoną zdolność przemieniania ludzi w bezwładne rzeczy, rzucane w skrajną niedolę. Taki jest los wziętej w niewolę młodej żony księcia:

„Może kiedyś w Argos tkąć będziesz płótno dla innej
I wodę będziesz nosić z Meseidy lub Hyperei
Nie z własnej woli, ale twardą koniecznością zmuszona”¹⁶.

Siła, tu określona jako „twarda konieczność”, jest głucha na wszelkie błaganie, a jej władza jest tak surowa i niewzruszona, jakby pochodziła od nieożywionej materii. Nie pozwala ona niewolnikom na żadne działanie, poza narzuconym. Całkowicie podporządkowany człowiek upada niżej od zwierzęcia, gdyż musi powściągać nawet organiczne potrzeby, jak w przypadku błagalników, którym nie może drgnąć ani jeden mięsień na twarzy. Wnikliwie pisał o tym Marks, twierdząc, że człowiek, zmuszony do działania oddzielającego go od własnego człowieczeństwa, „wyzbywa się nie tylko potrzeb ludzkich, ale i zwierzęcych”¹⁷. Zdaniem Simone Weil, nie tylko niewolnicy są podporządkowani działaniu przemocy i niezdolni do wy-

¹⁶ Cyt. za: S. Weil: *Iliada, czyli poemat o sile*, wyd. cyt., s. 57.

¹⁷ K. Marks: *Rękopisy...*, wyd. cyt., s. 109.

kroczenia poza jej zasady. To samo dotyczy wolnych żołnierzy, tak często porównywanych w *Iliadzie* do pożaru, powodzi lub huraganu. Zwycięscy wojownicy zachowują się według niej jak rozpętany żywioł, do którego myśl nie ma żadnego dostępu. Dręczeni przez poniżenia i ciągły widok trupów, nieraz drogich im osób, nieustannie muszą odurzać swoją świadomość, a robią to za pomocą okrucieństwa. Tak pisze o tym Simone Weil: „Kiedy w sobie samym zdławiło się wszelkie pragnienie życia, trzeba rozdierającego serce wysiłku, aby uszanować życie w innym człowieku”¹⁸. Wojownicy zazwyczaj nie są do tego zdolni, zwłaszcza, że ich świadomość wciąż produkuje złudzenia, na czele których stoi to najbardziej absurdałne: że wojna ma w sobie uwodzicielski czar i jest podniecającą grą, przez wszystkich pożądaną. Nawet dowódcy nie są odporni na działanie siły, która ich upaja do tego stopnia, że przestają być podatni na racjonalne argumenty. Zazwyczaj dają się na tyle osłepić, że nie widzą granic swojej potęgi, co zresztą stanowi najczęstszy powód ich późniejszego upadku.

Siła działa jak wir, porywający wszystkich, niezależnie od pozycji. Nie chodzi w nim jednak, jak by się mogło wydawać, o egoizm ani prywatną pomyślność, są to bowiem pobudki ograniczone i rozsądne, niezdolne spłodzić absolutnego zła. Nawet gdy myślą, że kieruje nimi interes, ludzie dają się prowadzić ciemnej, zaślepiającej „konieczności”. Pisał o tym Walter Benjamin: „Osobliwy paradoks: ludzie myślą najmłoduszniej wyłącznie o interesie prywatnym, kiedy działają, zarazem jednak ich zachowanie (...) określają instynkty mas. A są to instynkty (...) obłąkańcze i obce życiu. Gdy mroczny popęd zwierzęcia - jak opowiadają niezliczone anegdoty - potrafi uniknąć zbliżającego się, acz jeszcze niewidocznego niebezpieczeństwa, to społeczeństwo, w którym każdy ma na uwadze tylko własną małostkową pomyślność, ze zwierzęcym zaślepieniem, ale bez ślepej wiedzy zwierzęcia, pogrąża się jak ociemniała masa w każdym, pierwszym z brzegu niebezpieczeństwie. A różnorodność indywidualnych celów traci wszelkie znaczenie wobec tożsamości decydujących sił”¹⁹. Regułą jest, że prawie zawsze zwycięża ślepa wola, by ratować raczej prestiż osobistej egzystencji niż na drodze racjonalnej oceny przynajmniej próbować wyrwać ją z wiru powszechnego zaślepienia.

Podobnie jak Benjamin, Simone Weil zauważa, że w ogóle rzadko człowiekowi chodzi o niego samego, choćby mu się tak wydawało. Ludzie bowiem najczęściej, sami o tym nie wiedząc, służą we wszystkich swoich postępkach jakiemuś porządkowi, często będącemu przyczyną ich dotkliwej niedoli. Porządek ten łączy się z prestiżem, narodową dumą, poczuciem

¹⁸ S. Weil: *Iliada, czyli poemat o sile*, wyd. cyt., s. 63.

¹⁹ W. Benjamin: *Ulica jednokierunkowa*, tłum. A. Kopacki. Wydawnictwo Sic! Warszawa 1997, s. 18.

bezpieczeństwa (czasem zupełnie nieuzasadnionym), wyobrażeniami o honorze i innymi pokrewnymi wartościami, stanowiącymi treść ludzkiego życia. Dlatego nieprawdą, albo niepełną prawdą jest powszechne przeświadczenie, iż członkowie chylących się ku upadkowi formacji społecznych tak kurczowo trzymają się władzy, ponieważ nie chcą zrezygnować z materialnych korzyści, jakie ona niesie. Znacznie mocniejsze od tych względów okazuje się bowiem poczucie, że pozbawieni przywilejów i prestiżu stracą tożsamość. Podobnie zresztą dzieje się w przypadku tych, którzy w wyniku zmiany nie straciliby nic, poza poczuciem rzeczywistości i własnej w niej pozycji, choćby najniższej. „Człowiek chciałby być egoistą a nie może. Jest to najbardziej uderzająca cecha jego nędzy i źródło jego wielkości”²⁰ - pisała Simone Weil, analizując problem poświęcenia.

Równie niesłuszne jak potoczna interpretacja, doszukująca się w każdym postępku działania ze względu na prywatny interes, jest przeświadczenie wielu marksistów o tym, że ludźmi kierują wprawdzie impulsy ponadjednostkowe, ale że są one natury ekonomicznej. Przecież wojna jest zniszczeniem, a nie produkcją - argumentuje autorka *Ucisku i wolności* - a studiując historię daje się dostrzec, że nawet w czasach pokoju wymogi walki o władzę bardzo często zaprzeczają logice wzrostu gospodarczego. Jej zdaniem, to nie potrzeby, a raczej pojęcie siły dostarcza klucza, który pozwala odczytywać zjawiska społeczne. W tym ujęciu całym życiem ludzkich zbiorowości rządzi wyścig do władzy, zaś walka o środki do życia występuje tylko jako jeden z jej czynników, chociaż niezbędny.

Walka o władzę rozgrywać się może tylko dzięki istnieniu fenomenu posłuszeństwa, inaczej doprowadziłaby do całkowitej anarchii wojny wszystkich przeciwko wszystkim. Skąd się jednak bierze posłuszeństwo posunięte nieraz aż do gotowości znoszenia skrajnej niedoli? Nie da się go wytłumaczyć groźbą utraty życia, gdyż naraża ono często na co najmniej równe ryzyko, co bunt, a jednak się utrzymuje. Jeszcze bardziej zdumiewające jest, że poddani przymusowi są zazwyczaj znacznie bardziej liczni od swoich oprawców, co wydaje się zaprzeczać prawom siły. Jednak Simone Weil z innej strony podchodzi do tego problemu, stwierdzając, że w przypadku uciemnionych właśnie ilość okazuje się słabością. Rozczłonkowanie sprzyja brakowi organizacji, podczas gdy wydający rozkazy stanowią zgromadzenie. Tak więc, według niej, władza nieznacznej mniejszości opiera się, pomimo wszystko, na sile liczby, gdyż zbyt liczna masa rozpada się na poszczególne jednostki, stanowiące 1 +1 +1, a przez to łatwe do kontrolowania i podatne na groźbę. Dołącza do tego przeświadczenie o własnej, jakoby „naturalnej” niższości, pojawiające się spontanicznie w umyśle czło-

²⁰ S. Weil: *Wybór pism*, tłum. Cz Miłosz Instytut Literacki, Paryż 1958, s. 222.

wieka zmuszonego do posłuszeństwa wobec obcej woli. Każdy kolejny akt poddania tym bardziej utwierdza go w tej pewności, której podsycanie jest niezbędnym składnikiem umiejętnej polityki rządzących.

Jednakże bywają nieciągłości w działaniu powyższej zasady, a są nimi sytuacje, w których masy nie dość, że się buntują, ale robią to w sposób zorganizowany. Jeżeli nie natrafią przy tym na poczucie nieuleczalnej niemocy, ani nie rozpadną się na nienawidzące się grupy, ich bunt ma szansę powodzenia, gdyż dysponują poważną siłą.

Albowiem tylko siła może polemizować z inną siłą; jakiegokolwiek inne argumenty, etyczne, religijne ani nawet prawne nie mają zbyt pokażnej mocy. Z jasnością właściwą starożytnym Grekom zostało to ujęte przez Tukidydesa w *Wojnie peloponeskiej*, gdzie Ateńczycy mówią do mieszkańców wyspy Melos: „Sprawiedliwość w ludzkich stosunkach jest tylko wtedy momentem rozstrzygającym, jeśli po obu stronach równe siły mogą ją zabezpieczyć; jeśli zaś chodzi o zakres możliwości, to silniejsi osiągają swe cele, a słabsi ustępują”²¹. Następnie, na argumenty tamtych, że Lacedemonczycy pomogą im z poczucia solidarności, replikują: „Przecież dla tych, którzy mają przyjąć komuś z pomocą, nie jest gwarancją sympatia tych, którzy ich wzywają, ale siła, którą oni dysponują”²².

Ateńczycy nie wyrażają woli walki z prawem siły, ale też nie udają, że jest ona czymś innym niż mechaniczną prawidłowością, rządzącą światem przyrody. Dlatego odrzucają różne sposoby tłumaczenia się, jak choćby ten, że panowanie im się słusznie należy, gdyż pokonali Persów, lub że zaatakowali Melijczyków w odwecie za jakąś krzywdę. Obnażając swoje pobudki, Ateńczycy udowadniają, że o dobru i sprawiedliwości szczerze mówi się tylko tam, gdzie nie ma niczyjej przewagi. Gdy ktoś nie może odmówić, ten drugi nie będzie szukał metod pozyskania jego przyzwolenia, tylko potraktuje go jak oporną materię. Simone Weil wyciąga z tego wnioski, że „ludzkie działanie nie zna innych reguł czy granic jak przeszkody”²³, w związku z czym uciskanym nie pomagają zazwyczaj postulaty solidarności, a nawet empatii, gdyż te szlachetne skądinąd pobudki są zbyt nieszkodliwe i ograniczone, aby móc skutecznie powstrzymać roszczenia władzy. Człowiek, jeżeli nie potrafi siłą odmowy narzucić tamy niszczącemu działaniu, dla reszty świata po prostu przestaje istnieć.

Także ludzkie myślenie dostosowuje się zwykle spontanicznie do tej zasady, tak że osoby niszczone przez czyjeś działanie i nie mogące temu przeciwdziałać, są często naprawdę niewidzialne dla swoich krzywdzicieli,

²¹ Tukidydes: *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki. Ossolineum, Wrocław 1991, s. 426.

²² Tamże, s. 431.

²³ S. Weil: *Pisma londyńskie i ostatnie listy*, wyd. cyt., s. 33.

których serca są pełne współczucia wobec cierpienia rozgrywającego się gdzieś z dala. Simone Weil pisze, że to, co nie stanowi przeszkody w działaniu, dla myślenia pozostaje niezauważalne jak czysta szyba dla oczu. Nie mogąc sobie pozwolić na bezlitosną jasność tukidydesowych Ateńczyków, ludzie wolą usuwać niewygodne fakty aktami woli, dokonywanymi ukradkiem w stosunku do samych siebie. Potem nawet nie pamiętają, co w taki sposób zostało pominięte, w związku z czym mogą się cieszyć czystym sumieniem.

Kłamstwa wielkiego zwierzęcia. Kłamstwo i siła są, zdaniem Simone Weil, spokrewnione, dlatego każda przemoc roztacza wokół zwycięzców nimb „przyrodzonej” wyższości. Znajduje to wyraz w następującym stwierdzeniu: „Możni, czy są kapłanami czy wodzami, czy królami czy kapitalistami, zawsze uważają, że rozkazują na mocy boskiego prawa; a ich poddani czują się zmiażdżeni przez potęgę, która wydaje im się boska czy diabelska ale zawsze nadprzyrodzona. We wszelkim ciemiącym społeczeństwie cementem jest ta religia władzy, która fałszuje stosunki społeczne, pozwalając możliwym narzucić więcej niż są zdolni narzucić”²⁴. Wydaje się, że ta fikcja powstaje samorzutnie: wystarczy brak uwagi i już rozplenia się niesprawiedliwość, zamacająca nie tylko stosunki społeczne, ale i język, jakim dana epoka mówi sama o sobie. I chociaż walka ludzi, których godność jest łamana, przeciwko odpowiedzialnym za to poniżenie, jest czymś najbardziej uzasadnionym w świecie, to niestety, prawa dostosowania do siły nie omijają także szeregów rewolucyjnych. Często bunt stanowi jedynie kropkę na „i”, dając wyraz temu, co już i tak było u władzy.

Simone Weil twierdzi, że jednym z wrażeń, jakie się nasuwają przy uważnym studiowaniu historii idei jest to, jak bardzo doktryny danego czasu lub kręgu kulturowego (pomijając rzadkie okresy filozoficznej iluminacji, takie jak starożytna Grecja) wyglądają podobnie do siebie, kiedy się popatrzy na nie z dystansu. A przecież wtedy, gdy zaistniały, toczyły zażarte spory i nie dostrzegano między nimi żadnej płaszczyzny porozumienia. Wydaje mi się, że także współczesność widziana z dużego oddalenia, na pewno postrzegana będzie jako okres, w którym co do wielu ważnych kwestii panowała niezamierzona zmowa milczenia, inne z kolei były tak często podejmowane, że przestały cokolwiek znaczyć. Dzieje się i działa tak dlatego, że, jak pisze Simone Weil, „Wspólnym tłem różnorodnych prądów opinii w danej epoce jest opinia wielkiego zwierzęcia tej epoki”²⁵. Chodzi jej w tym miejscu o wielkie zwierzę, o którym Platon pisał w *Państwie*: „Zupełnie tak, jakby ktoś miał na wyżywieniu zwierzę wielkie i mocne, i zapo-

²⁴ S. Weil: *Wybór pism*, wyd. cyt., s. 66.

²⁵ Tamże, s. 335.

znałby się z jego wybuchami gniewu i żądz, i wiedziałby, z której strony trzeba do niego podchodzić i jak go dotykać, i kiedy ono się najwięcej drażni, a kiedy i pod wpływem jakich podniet robi się najbardziej łaskawe, i jakie głosy ono kiedy zwykło wydawać, i pod wpływem jakich głosów cudzych łagodnieje albo wpada we wściekłość, i wyuczywszy się tego wszystkiego przez długie współżycie z nim i wprawę, którą czas przynosi, nazywałby to mądrością, i zestawivszy to sobie niby umiejętność, zabrałby się do nauczania tych rzeczy i naprawdę nie wiedziałby nic o tych przedmiotach nauczania i o tych pożądanicach; które z nich jest piękne, a które szpetne albo dobre, albo złe, albo sprawiedliwe, albo niesprawiedliwe, a nazywałby to wszystko zgodnie z opiniami tego wielkiego zwierzęcia i mówiłby, że dobre jest to, czym ono się cieszy, a złe to, na co ono się gniewa, a inaczej tych rzeczy nie umiałby w żaden sposób pojmować”²⁶. W metaforze tej materia społeczna ukazana zostaje jako największa wylegarnia kłamstwa opartego na grze prestiżu oraz zabronionym, z punktu widzenia Platona, utożsamieniu tego, co konieczne z tym, co sprawiedliwe i piękne.

Według Simone Weil, w badaniach dotyczących „wielkiego zwierzęcia” nikt nie może się równać z Marksem, któremu klucza do rozwiązania tej kwestii dostarczyło zjawisko moralności zawodowej. Każda grupa zawodowa, jego zdaniem, fabrykuje sobie moralność, na mocy której jej członkowie, jeżeli nie łamią arbitralnie wyznaczonych i wcale nie uniwersalnych zasad, są całkowicie poza zasięgiem zła. Przykłady można by mnożyć: choćby moralność żołnierzy, dla których bezlitosna hierarchia i obowiązkowe poniżanie stojących niżej stanowi żelazną zasadę zastępującą wszelką etykę, czy moralność środowiska kupców, gdzie względna uczciwość w interesach nie naruszająca możliwości ich powodzenia, staje się nadrzędnym, metafizycznym prawem. Autorka *Ucisku i wolności* za Marksem zauważa, że moralność wiodącej grupy staje się moralnością całej epoki. To dlatego pozornie różne i przeciwstawne prądy z perspektywy historycznej wydają się często tak bardzo podobne w kwestii utożsamiania interesu panującego obozu czy klasy z posłannictwem całego świata.

Zgodność sądów pewnej liczby ludzi daje wrażenie realności, a także poczucie obowiązku, którym jest skrupulatne i dokładne dostosowanie się do specyfiki środowiska. Wobec owej zgodności usuwanie się na bok wydaje się grzechem, a konformizm niesie ze sobą poczucie etycznej doskonałości, czasem nawet łaski. Ludzie mają przemożną tendencję, aby w swoich sądach unikać poczucia obcości rodzącego się z niedostosowania do grupy, w której się aktualnie znaleźli, w związku z czym rzadko kwestionują organizujące ją normy, nawet gdy te są wewnętrznie sprzeczne lub wyrządzają

²⁶ Platon: *Państwo*, tłum. W. Witwicki. „Akme”, Warszawa 1990, s. 332.

im krzywdę. Wynika to z braku samodzielności i z chęci, by za wszelką cenę uciec od odpowiedzialności. Grupowa moralność chętnie zagarnia ludzi słabych, niesamodzielnych, nie lubiących roztrząsać dylematów moralnych. Uleganie takiej moralności, nawet gdy jest bardzo surowa, Simone Weil określa jako „kult wielkiego zwierzęcia”. Zjawisko to, jej zdaniem, polega na tym, że „zakreśla się obszar społeczny, do którego para dobro - zło nie ma prawa wstępu. Człowiek należy do tego obszaru i jako taki nie podlega działaniu tej pary przeciwieństw”²⁷. Takim obszarem potrafi być naród, kościół, ale także sztuka lub nauka, gdy zrobi się z nich samowładne bóstwa.

Czyni ludzi, którzy oddali się w niewolę „wielkiemu zwierzęciu”, nie wypływają już z ich woli, ale z lepiej lub gorzej pojętego posłuszeństwa, które zdejmuje z nich wysiłek decydowania. Przywilej niepodlegania dobru i złu okazuje się tak cenny, że dla niego rezygnuje się z wydawania własnych ocen. Taki wybór kosztuje, dlatego nie należy się dziwić, że osoby, które go dokonały, stają się całkiem niewzruszone na przyjaźń, miłość, fizyczne cierpienie, a nawet na śmierć. Ich okrucieństwo i nieczułość wywołane są zazwyczaj nie do końca uświadamianym żalem z powodu utracenia wolności. Znęcając się nad słabszymi, próbują udowodnić, że wszystko im wolno, skoro za ten przywilej tak drogo zapłacili. Jednak żadne okrucieństwo nie usunie z ich podświadomości ukrytego poczucia okaleczenia, które interpretują jako wezwanie do eskalacji przemocy, i w ten sposób błędne koło się zamyka.

Pomimo wad, myślenie w kategoriach „wielkiego zwierzęcia” nieodmiennie kusi: zamiast błąkać się w poszukiwaniu prawdy, wielu woli dostać jej potężny *ersatz*, którym jest aprobata zbiorowości, uzurpujającej sobie prawo do bycia ponad wszystkimi innymi. Autorka *Świadomości nadprzyrodzonej* pisze: „W zgodzie wielu ludzi pomiędzy sobą zawiera się poczucie rzeczywistości”²⁸, a jak wspomniałam wcześniej, człowiek woli najgorszą, najbardziej degradującą rzeczywistość od stanu, w którym jego tożsamość okazuje się nieokreślona. Dlatego „największym niebezpieczeństwem nie jest tendencja zbiorowości, by stłamsić osobę, lecz skłonność osoby, by rozpułnąć się w zbiorowości”²⁹. Najgroźniejsza zaś okazuje się sytuacja, gdy zbiorowość ulega jakiejś wspólnej namiętności, szczególnie, że właśnie wtedy jest najbardziej przekonująca. Nawet jednak w okresach pokoju charakterystyczną cechą każdego kolektywu opartego na konformistycznym dostosowaniu lub tępym posłuszeństwie jest to, że nie myśli. Dwa i dwa na zawsze pozostaną w jego jednowymiarowej duszy rozdzielone, jeżeli żaden

²⁷ S. Weil: *Pisma londyńskie...*, wyd. cyt., s. 88.

²⁸ S. Weil: *Wybór pism*, wyd. cyt., s. 233.

²⁹ Idem: *Pisma londyńskie...*, wyd. cyt., s. 9.

indywidualny podmiot nie doda ich w swoim umyśle, aby wyszło cztery - sądzi Simone Weil.

Cnota uwagi. Rewersem nierozzerwalnego związku siły i kłamstwa jest pokrewieństwo prawdy i niedoli, stale podkreślane w pismach Simone Weil. Aby je dostrzec, niezbędna jest „cnota uwagi”, która polega na przekroczeniu granicy swojego „ja” i zrozumieniu, że nieszczęśliwy istnieje niejako liczba w statystyce albo reprezentant społecznej kategorii „nieszczęśliwi”, ale jako ktoś taki jak my, kto otrzymał pewnego dnia piętno niedoli. Zwrócenie uwagi na takiego człowieka i uświadomienie sobie, że naprawdę cierpi, nie tylko na naszych oczach, ale i wewnątrz siebie, jest tym, co przywraca mu możliwość spontanicznego protestu i czucia się nietożsamym ze swoją udęką.

Skrajne nieszczęście dotyka w człowieku tego, co bezwzględne i głębsze nawet od jego (ze wszech miar uzasadnionego) dążenia do szczęścia. Tak o tym pisze Simone Weil: „Od najwcześniejszego dzieciństwa aż do śmierci w głębi serca każdej istoty ludzkiej coś pomimo całego doświadczenia krzywd zadanych, wycierpianych i zaobserwowanych - niezmiennie oczekuje, że uczyni się jej dobro, a nie zło”³⁰. Nie chodzi tu bynajmniej o udowodnienie, że ludzie są z natury dobrzy - nie jest tak, ponieważ niejako właśnie „z natury” są poddani grze mechanicznych konieczności. W każdym z nich jednak znajduje się cząstka oczekująca prawdy oraz godziwego traktowania i dlatego właśnie gotowa na sprzeciw. Tak więc zasadnicza sprzeczność w życiu ludzkim sprowadza się do tego, że człowiek, którego samą istotę stanowi dążenie do dobra, jest równocześnie całkowicie poddany ślepej konieczności, o której wiemy od Platona, że jest najzupełniej obojętna na dobro.

Ta głęboka, dziecinna część ciągle oczekująca dobra nie bierze udziału w roszczeniach. Ktoś, kto zazdrośnie pilnuje, aby tylko kto inny nie dostał więcej niż on, kieruje się motywem ze znacznie płytszej części psychiki. Słowo „sprawiedliwość” ma w związku z tym dwa bardzo różne znaczenia, nągminnie myłone nie tylko w naszych czasach. Jeżeli z głębokich, nieskłonnych do roszczeń pokładów wrażliwości dobywa się pytanie „Dlaczego czynicie mi zło?”, zdaniem autorki *Świadomości nadprzyrodzonej* możemy być pewni, że została wyrządzona niesprawiedliwość.

Pragnienie dobra można w istocie ludzkiej wypaczyć, dając w jego miejsce jakiś *ersatz*, fałszywe dobro, ale najczęściej czyni się tak odmawiając spełnienia tego, na co ona czeka. Zdarza się także ugodzić je o wiele bardziej niż tylko odmawiając spełnienia nadziei - bo chociaż jest we wszystkich ludziach, nie jest prawdą, iż pozostaje nietknięte niezależnie od kolei losu. Podobnie jak ciało: można je dotkliwie okaleczyć, o czym wie-

³⁰ Tamże, s. 3.

dzą specjaliści od tortur i ci wszyscy, którzy z łamania ludzi czerpią pewien rodzaj satysfakcji. Simone Weil pisze o tym: „Gdy życie człowieka zostaje zniszczone lub okaleczone z powodu czynów lub zaniedbań innych ludzi, przez zranienie lub pozbawienie czegoś duszy lub ciała, to w tym człowieku nie tylko wrażliwość doznaje ciosu, lecz także aspiracja do dobra”³¹. U ludzi, którym zadano zbyt wiele ciosów, na przykład u niewolników, ta część powinna głośno protestować, a jednak wydaje się martwa. Ale ona nigdy nie umiera całkowicie, tylko nie może już krzyczeć. Popada za to w stan „ciąglego, głuchego jęku”³².

Tutaj pojawia się pytanie: dlaczego Simone Weil używa określenia „aspiracje” zamiast „wartości”? Jak pisze, „Wartości są czymś obecnym, a aspiracje nieobecnym”³³, a trudno przecież powiedzieć, iż sprawiedliwość realizuje się w świecie choćby w niewielkim stopniu. Podobnie jak Bóg, który w myśl paradoksalnej formuły może być w stworzeniu obecny jedynie w formie nieobecności³⁴, aspiracje stanowią niejako macki, które naznaczona niedolą rzeczywistość wyciąga ku temu, czym mogłaby być bez tego piętna. W świecie, pozostającym pod nieprzerwanym władaniem „siły ciężenia” i wydanym na pastwę przemocy, kłamstwa i zła, prawdziwe dobro może być tylko nicością, wyrwą w istnieniu. Ta nicość nie jest jednak czczą fantazją. „W porównaniu z nią nierzeczywiste jest wszystko, co istnieje”³⁵.

Są to tezy o wyraźnym manichejskim rodowodzie, którego autorka *Zakorzenia* nie wypiera się. Nie ucieka jednak, jak wielu manichejczyków, od nieszczęśliwej rzeczywistości ku zaświatom dobrego demiurga: wyniosłe odosobnienie zbawicieli własnej duszy jest w jej pismach piętnowane jako zachowanie egoistyczne, obojętne na losy cierpiącego świata, do którego stosuje się legenda o świętym Graalu. Otóż na straży tego cudownego kamienia, który potrafi ugasić każdy głód, stoi strażnik w trzech czwartych sparaliżowany wskutek odrażającej rany. Aby udostępnić kamień, nie potrzeba żadnych podstępów, zaklęć ani nabożeństw. Wystarczy zapytać go „Jaka jest twoja udręka?”. Albowiem nieszczęśliwi niczego tak bardzo nie potrzebują, jak zwrócenia na nich uwagi, co jest nieraz najtrudniejszą, najbardziej nienaturalną i odpychającą rzeczą, gdyż każda prawdziwa niedola wytwarza wokół siebie aureę pokalania i zatrważającego, niezrozumiałego grzechu. Normalny człowiek, lękając się „zarażenia” nieszczęściem poprzez zbytne przybliżenie się do niego, woli zbyć je milczeniem. Właśnie to na

³¹ Tamże, s. 139.

³² Tamże, s. 4.

³³ Tamże, s. 137.

³⁴ „Bóg może być w stworzeniu obecny tylko w formie nieobecności” (S. Weil: *Świadomość nadprzyrodzona*, wyd. cyt., s. 88).

³⁵ Tamże, s. 164.

wpół zamierzone pominięcie problematyki niedoli, gdy pojawia się ona nazbyt blisko, jest jednym z czynników utrzymujących ją w zastanym kształcie.

Chociaż Simone Weil dopuszczała wniosek, że niedola prowadzi do poznania prawdy, precyzowała to w duchu wykluczającym ochocze przystanie na cudzą krzywdę, jakże często spotykane u wierzących różnych religii: uważała mianowicie, że nieszczęścia dla wybranych zawsze będzie dość, natomiast z życia społecznego powinno ono zostać usunięte, na ile tylko będzie to możliwe. Czym innym jest bowiem niedola, do której znoszenia się dojrzało wypracowawszy w sobie „cnotę uwagi”, a czym innym nieszczęście, jakie dopada ludzi i łamie ich, niszcząc w nich całkowicie osobowość oraz aspirację do dobra i pozostawiając jedynie „ciągły, głuchy jęk”. Nic bowiem nie usprawiedliwia faktu, że „ci, którzy wpychają w niedolę ludzi nieprzygotowanych do jej przyjęcia, zabijają duszę”³⁶ i żadna ponadświatowa gwarancja nie czuwa nad tym, aby się tak nie działo. Dlatego właśnie „Troska, żeby ludziom nie działo się krzywda, jest sprawą ludzi”³⁷.

³⁶ S. Weil: *Zakorzenie*, tłum. K. Konarska-Łosiowa, wyd. cyt., s. 99.

³⁷ Idem: *Pisma londyńskie...*, wyd. cyt., s. 26.

HALINA WALENTOWICZ

Uniwersytet Warszawski

WIZERUNEK EPOKI MIESZCZAŃSKIEJ WE WCZESNEJ TWÓRCZOŚCI MAXA HORKHEIMERA

Dzieje nowożytnej racjonalności. Zachodnioeuropejską rzeczywistość społeczną lat trzydziestych - formację kapitalistyczną zdominowaną przez monopol i podporządkowaną władzy totalitarnej - Horkheimer ocenia jako schyłek czy wręcz kres epoki burżuazyjnej. Faszyzm, w którym widzi „legalnego dziedzica liberalizmu”¹, niwecząc dobre strony minionego okresu, zachowuje i potęguje jego niedostatki: wypiera moralność i prawo na rzecz rozkazu i posłuszeństwa; degraduje samoistne niegdyś indywidua do elementów masy równych wobec władzy, która nie respektuje żadnych różnic; zaostrza i barbaryzuje walkę konkurencyjną w stosunkach wewnętrznych oraz na rynku światowym; pogłębia dysonans interesu partykularnego i potrzeb ogółu. Prócz tego, przyznając priorytet polityce, odwołując się do bezpośredniej przemocy, wzmacnia przyrodzoną systemowi irracjonalność. Właśnie owo wzmożenie irracjonalnego charakteru całości społecznej - od momentu narodzin chaotycznej i ślepej, gdyż nie poddanej rozumnej woli - stanowi dla Horkheimera najwyraźniejszy symptom nieprzewidywalnego kryzysu świata kapitalistycznego, a zarazem nasuwa refleksję, że „koniec epoki okazuje się powrotem początku na wyższym poziomie”². Irracjonalizmowi stosunków społecznych towarzyszy wrogość wobec racjonalności i erupcja irracjonalności we wszelkich przejawach życia duchowego. „W tej mierze, w jakiej racjonalność zwiększa zdolności konkurencyjne panujących potęg w czasach wojny i pokoju, jest ona - właśnie w tej irracjonalnej i zniekształconej formie - aprobowana. Zarzut destrukcyjności podnosi się przeciw myśleniu wszędzie tam, gdzie przeciwdziała ono gloryfikacji władzy i jej aktualnych celów”³. Horkheimer uważa, że światopoglądem, który najlepiej odpowiada interesom klasy rządzącej u kresu epoki, jest ideologiczny melanz nacjonalizmu i chrześcijaństwa zdegradowanego, skutkiem przymierza kościoła z panującymi, do roli narzędzia władzy.

W przeciwieństwie do wczesnomieszczańskiej racjonalistycznej apologetyki indywidualizmu, ów schyłkowy światopogląd irracjonalny opiera się na wierze w konieczność poświęcenia się jednostki dla dobra całości i ma na celu budzenie skłonności indywiduów do zanegowania siebie. Irracjona-

¹ M. Horkheimer: *Zu Bergsons Metaphysik der Zeit*. GS, Bd. 3, s. 227.

² M. Horkheimer *Nachtrag*. GS, Bd. 4, s. 225.

³ M. Horkheimer *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*. GS, Bd. 3, s. 180.

lizm odmawia jednostkom prawa do indywidualnego samozachowania, a sens oraz cel wszelkiej ludzkiej działalności upatruje w całości, tak jakby interes całości miał być realizowany nie poprzez zainteresowanie jednostek własnym losem i losem im podobnych, lecz przez bazwarunkowe ich ujażnienie. Wymóg poświęcenia się dla całości, dla rzekomo wspólnej korzyści jest - w oczach Horkheimera - tak samo arbitralny, jak zasada korzyści własnej, jeśli całość nie służy zaspokajaniu potrzeb jednostkowych. Dlatego też irracjonalizm, zarówno w swej krytyce indywidualizmu - którą komentator sporu o racjonalizm w filozofii współczesnej uznaje za słuszną samą w sobie - jak i w swym ataku na myślenie, oznacza dlań regres, krok wstecz w stosunku do stadium rozwoju, jakie osiągnęła myśl wczesnomieszczańska. Kryterium oceny sensowności myślenia i słuszności działania stanowi według Horkheimera szczęście jednostki, ale nie ujmowane abstrakcyjnie, w oderwaniu od losu innych jednostek, w szczególności okupione nieszczęściem innych, lecz jako rezultat wspólnotowej więzi z innymi: „Aczkolwiek rozumnego myślenia w żaden sposób nie można zawęzać - jak to czyni ideologia skrajnie liberalistyczna - do mierzenia wszystkiego miarką egoistycznych celów, to przecież każde rozumne uzasadnienie działania może odwoływać się ostatecznie tylko do ludzkiego szczęścia; rząd, który uchylałby się od wykazywania, że jego posunięcia mają dla rządzonych ten właśnie sens, byłby czystą despotią”⁴. Służący panującym za instrument sterowania masami „heroizm”, choć neguje samoistność indywiduum, w istocie nie przewyżcza egoizmu charakterystycznego dla opcji indywidualistycznej, a jedynie przemieszcza na całość państwową. „Postawą duchową, która z pomocą współczesnego irracjonalizmu kształtuje się w efekcie przystosowania do marnych warunków egzystencji, jest swego rodzaju gotowość do ofiar. Na gruncie tego ascetycznego nastawienia ludzie są równie trwale związani z wartościami indywidualistycznymi, jak przy najbardziej bezwzględnym egoizmie, tyle że wartości te w sensie pozytywnym przenoszone są na całość, a wobec samej jednostki występują z odwróconymi znakami: miejsce osobistej potęgi zajmuje teraz posłuszeństwo, miejsce bogactwa - ubóstwo, miejsce libertyństwa - cnotliwość”⁵.

Początki epoki mieszczańskiej znamionuje wiara w rozum. Nieograniczona stosowalność rozumu była jednym z naczelných postulatów burżuazji dążącej do władzy politycznej. Spodziewano się, że nie znajdujące przeszkód zastosowanie do wszystkich problemów życiowych rozumu wyzwolonego ze średniowiecznych wędzideł oraz suwerenne rządy intelektualnych sił każdej jednostki, zaowocują bezkresnym rozwojem społeczeństwa i trwa-

⁴ Tamże, s. 203.

⁵ Tamże, s. 210.

łym wzrostem ogólnej pomyślności. Rozum stanowiący trzon racjonalistycznej wiary w postęp, jako sprzymierzeniec moralnego pragnienia lepszej przyszłości rodzaju ludzkiego i nadziei na nieograniczone możliwości doskonalenia się człowieka, jest przeniknięty wartościami: ideą dobra, szczęścia a także sprawiedliwości i harmonii interesów, podczas gdy w późnym kapitalizmie, zredukowany do rozsądku, staje się beztreściwy, czysto formalny, przybiera postać logicznego narzędzia. Zdaniem Horkheimera wiąże się to ściśle z faktem, że w czasach rozkwitu formacji kapitalistycznej stawiano z determinacją pytania o cele, podczas gdy w schyłkowej fazie jej istnienia cele pozostają niezmiennie, a rozwija się jedynie refleksja nad środkami. O ile charakterystyczne dla burżuazji pretendującej do uczestnictwa we władzy zaufanie do własnego rozumu rodzi przeświadczenie o jego konstruktywnej mocy i poczucie swobody kształtowania stosunków społecznych a także przekształcania przyrody zgodnie z wymogiem racjonalności, to pod panowaniem burżuazji, w liberalizmie, gdy na pierwszy plan wysuwa się tendencja empirystyczna, ów aktywizm ustępuje miejsca bierności i kontemplatywnemu, zachowawczemu - a to znaczy bezsilnemu - nastawieniu wobec rzeczywistości. „Każde jestestwo musi stać się przedmiotem percepcji. Lecz jeśli znamy je tylko w ten sposób, jest ono jeszcze rzeczą w sobie; dopiero kiedy potrafimy je zrobić, staje się ono rzeczą dla nas. Na tym polega stanowisko racjonalistyczne. W przeciwieństwie do tego dla empiryzmu alfą i omegą jest dowód oparty na percepcji... Poznanie odnosi się tylko do tego, co istnieje i do jego powtórzeń. Nowe formy bytu, przede wszystkim takie, które wywodzą się z historycznej aktywności człowieka, pozostają poza zasięgiem teorii empirystycznej”⁶.

Horkheimer, dostrzegając zależność między empirystycznym kultem faktów i konformizmem społecznym zaznacza, że skłonności dostosowawcze, oportunistyczne rozwijają się stopniowo i w tym kontekście podkreśla różnicę między empiryzmem oświeceniowym a logicznym empiryzmem współczesnym. Locke, Hume czy Berkeley rozpatrują problem genezy wiedzy w powiązaniu z teorią człowieka i natury ludzkiej, która stanowi właściwą treść dawnego empiryzmu. Dzięki odniesieniu do poznającego podmiotu zagadnienia poznawcze nie są tu odrywane od zagadnień życia. Natomiast zwolennicy empiryzmu logicznego odrzucają pojęcie podmiotu, a problem poznania i wiedzy wyizolowują z kontekstu społecznego; rezygnują z poszukiwania ludzkiej podstawy tego, co nieludzkie - przedmiotowe, przyczyniając się do fetyszyzacji przedmiotowości. Z tym, co dane, nauka, podobnie jak służebna względem niej filozofia, musi się liczyć tylko w formie twierdzeń o tym, co dane; uczony troszczy się o świat tylko, o ile

⁶ M. Horkheimer: *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*. GS, Bd. 4, s. 119 - 120.

jest on utrwalony w mowie. To, co niewyrażone czy niewyrażalne w mowie, nie odgrywa żadnej roli dla myślenia, nie jest nawet przedmiotem wnioskowania. Porównanie empiryzmu oświeceniowego z teorią jego XX-wiecznych epigonów uzasadnia konkluzję, że myślenie burżuazyjne ulega systematycznemu spłycaaniu, a samowładztwo rozumu przeobraża się stopniowo lecz niepowstrzymanie w heteronomię myśli wobec potęg irracjonalnych. Empiryzm XVIII-wieczny nie jest jeszcze tak zdecydowanym antagonistą rozumu, jak neopozytywistyczna wersja empiryzmu: niezdolność zrozumienia tego, co istnieje jako efektu społecznego procesu życiowego, w którym podmiot poznania sam uczestniczy, wyobcowanie produktu społecznej działalności wobec izolowanych indywiduów, które przejawia się jako hipostazowanie faktów, prowadzi do sceptycyzmu, podczas gdy dogmatyczne zawężanie działalności poznawczej do konstruowania systemu twierdzeń redukowalnych do „zdań protokolarnych” skłania do przymierza z zabobonem. Zdaniem Horkheimera tę samą skłonność zdradza współczesna niepozytywistyczna metafizyka, która, sławiąc walory poznawcze rzekomo wyższych od rozumu mocy duchowych, poniża myślenie: „Współcześnie nie sposób już nieomal odróżnić pozytywistycznej i intuicjonistycznej odmiany owej filozofii, której ostateczną konsekwencją jest okultyzm”⁷.

Tak więc myśl burżuazyjna, jak całe dzieje tej epoki, zatacza koło: ulegając uwstecznieniu przybiera postać pierwotnie zanegowaną; odniósłszy historyczne zwycięstwo nad irracjonalizmem, racjonalność przeistacza się w swe przeciwieństwo. Tym aspektem dominacji irracjonalności w sferze stosunków materialnych i duchowych późnego kapitalizmu, który budzi szczególne zainteresowanie Horkheimera z racji jego zaabsorbowania problemem genezy umacniającego się autorytaryzmu, jest znaczenie i rola autorytetu w życiu społecznym. Z perspektywy tego właśnie zagadnienia rozpatruje on losy mieszczańskiej formy świadomości: „Myślenie burżuazyjne zaczyna się jako walka z autorytetem tradycji i przeciwstawia jej rozum w każdym indywiduum jako prawowite źródło prawa i prawdy. Kończy się zaś ubóstwieniem samego autorytetu, który jest tak samo pozbawiony określonej treści, jak pojęcie rozumu od kiedy sprawiedliwość, szczęście i wolność są dla ludzkości jako historyczne hasła wykluczone”⁸. W polemicznym nawiązaniu do słynnej tezy Maxa Webera o racjonalizacji stosunków społecznych za sprawą porządku ustanowionego przez burżuazję, Horkheimer zauważa, że irracjonalna skłonność ducha mieszczańskiego jest - na równi z racjonalną - nierozdzielnie związana z jego historią i to od początku. Nie jest bowiem tak, iżby irracjonalizm stanowił efekt schyłkowej degeneracji

⁷ M. Horkheimer: *Materialismus und Metaphysik*. GS, Bd. 3, s. 100

⁸ M. Horkheimer *Autorität und Familie*. GS, Bd. 3, s. 362.

racjonalności rodowicie homogenicznej; zarzewie irracjonalności tkwi w samym rdzeniu mieszczańskiej formy racjonalności. „To że walka z zależnością od autorytetu w czasach nowożytnych może przeobrazić się bezpośrednio w ubóstwienie autorytetu jako takiego, jest już zawarte w jego źródle”⁹.

Ambiwalencja świata kapitału. Pierwotna nierozłączność przeciwstawnych tendencji nadaje formacji społecznej stworzonej przez burżuazję ambiwalentny charakter, który ujawnia się zarówno w sferze stosunków materialnych, jak i duchowych. W systemie ekonomicznym opartym na kapitale obok rysu wolnościowego, postępowego - obiecującego lepszą przyszłość, zaznacza się nie mniej wyraźnie jego przeciwieństwo: zniewolenie i rządy przypadku, panowanie ślepego losu nad istotami obdarzonymi rozumem. Podobna dwoistość daje o sobie znać w filozofii doby mieszczańskiej od najwcześniejszej fazy jej rozwoju. Kartezjusz, twórca pierwszego filozoficznego systemu nowożytności, uchodzi przede wszystkim za szermierza autonomii myśli; lecz negując prawomocność zasady autorytetu w myśleniu, zwalczając przesąd i dogmat, ów metafizyczny obrazoburca chyli zarazem czoło przed tradycją - jego filozofia stanowi reprezentatywny przykład znamienego powiązania dwóch porządków: nauki i wiary - uniwersalnego wątpienia metodycznego z prawowiernym katolicyzmem. Wielki kontynuator dzieła Kartezjusza, Kant, również łączy programowy krytycyzm z mimowolnym dogmatyzmem, co Horkheimer interpretuje w ten sposób, że i królewiecki myśliciel nie przewyciężył potrzeby niewzruszonego duchowego oparcia, nie zdołał do końca wyzwolić się od duchowego autorytaryzmu. „Oba elementy - spontaniczność rozumu i heteronomia, wolność i ślepe posłuszeństwo, samodzielność i uczucie bezsilności, brak respektu i bezkrytyczny podziw, nieugiętość w zakresie zasad i bezradność w rzeczywistości, formalistyczna teoria i bezduszne sumowanie danych, zarówno w życiu publicznym całej epoki, jak i w jej ideologicznych produktach występują mniej lub bardziej przypadkowo obok siebie”¹⁰.

Podwójne oblicze ukazuje także humanizm - sztandarowa teoria mieszczańska. Bezpośrednim jej sensem jest uznanie wielkości człowieka jako twórcy własnego losu. Humanizm zakłada zdolność człowieka do samostanowienia, tzn. moc przeciwstawienia się potędze ślepej przyrody zarówno w nim samym, jak i w świecie zewnętrznym, w czym upatruje źródło ludzkiej wartości i godności. Ponieważ jednak stosunki społeczne, w ramach których humanizm zyskał znaczenie, warunkują nierówność możliwości samookreślenia, albowiem sama możność w nie mniejszym stopniu zależy od losu - od okoliczności zewnętrznych niż te od duchowej siły danego indy-

⁹ Tamże, s. 366.

¹⁰ Tamże, s. 381-382.

widuum, tkwiące w założeniach humanizmu pojęcie człowieka stało się abstrakcją, zaś apologia jego mocy sprawczej - ideologią. Rozziew między optymistyczną teorią i zadającą jej kłam praktyką, nieprzewidywalny dla mas dystans między ideałem a rzeczywistością rodzi u konkretnych jednostek poczucie bezwartościowości oraz skłonność do samoponiżenia i samopogardy. Świadomość znikomości indywiduum jest duchowym refleksem materialnego mechanizmu niezawinionej, przypadkowej i stale zagrażającej wszystkim społecznej degradacji. Fakt, iż sukces w oka mgnienia może przeobrazić się w porażkę a nieszczęście nie stanowi wyjątku, lecz normę, jest wykładnikiem ubóstwa i ograniczoności życiowych szans w społeczeństwie sławiącym to, co ludzkie. W takim społeczeństwie, w którym faktycznie tylko okoliczności a nie osoby zasługują na respekt, humanistyczna ufność w ludzkie możliwości jest nieuchronnie podszyta nihilistyczną pogardą człowieka. Ów nihilizm starannie skrywany przez oficjalną, przyjazną człowiekowi stronę światopoglądu mieszczańskiego, znajduje jawny wyraz w enuncjacjach Reformatorów postępujących rozum, piętnujących ludzkie roszczenie do życia szczęśliwego, potępiających działanie na rzecz poprawy losu: „Reformacja z jej patosem druzgocącym ludzi moralnie, z jej nienawiścią wobec marność ziemskiego robactwa, z jej mroczną nauką o predestynacji łaski jest nie tyle przeciwniczką mieszczańskiego humanizmu, co jego drugą stroną, wrogią człowiekowi. Reformacja jest humanizmem dla mas, humanizm Reformacją dla nielicznych uprzywilejowanych”¹¹.

Horkheimer uważa, że nowożytna metafizyka jako spadkobierczyni religii zachowuje wiarę, że człowiek ma prawo więcej oczekiwać od siebie i dla siebie niż może mu zaoferować istniejące społeczeństwo. Jest ona wyrazem niezaspokojenia ludzkich aspiracji w epoce, która stworzyła przesłanki ich realizacji. O tym, co znaczy „człowiek” w doświadczeniu codzienności, o praktycznym wymiarze kategorii człowieczeństwa, który ewokuje metafizyczne próby zadośćuczynienia w sferze imaginacji, autor artykułu o neopozytywistycznym ataku na metafizykę pisał tak: „Na czym polega to znaczenie, które myślenie metafizyczne usiłuje kompensować, staje się jasne, gdy ktoś pozostanie bez pieniędzy, bez stosunków, bez przynależności do możliwych lub przynajmniej bez ich oparcia, właśnie jako człowiek po prostu, ze wszystkimi możliwościami człowieka. Wówczas spostrzeże, że nic nie znaczy mniej, niż powoływanie się na tę wartość; jej kurs jest tak niski, że nawet nie jest notowany. Ścisła nauka, która może stosować pojęcie człowieka co najwyżej w sensie biologicznym, odzwierciedla jego los w rzeczywistości; człowiek w sobie jest jedynie egzemplarzem. Jakość: «człowieczeństwo» nie uzasadnia w życiu publicznym roszczenia do bytu, a nawet do

¹¹ M. Horkheimer *Egoismus und Freiheitsbewegung*, GS, Bd. 4, s. 74.

pobytu. Specyficzne społeczne okoliczności, które są niezbędne dla uzasadnienia tego roszczenia, dokumentuje się przez okazanie odpowiednich papierów. Gdy te nie wystarczają lub gdy ich brak, «człowiek» jest w najlepszym razie «obcym» i doświadcza tego, przy każdym okienku, do którego się zwróci»¹².

Obcość uznaje Horkheimer za istotną kategorię antropologiczną epoki, która, emancypując indywiduum, czyni je izolowanym podmiotem ekonomicznym, wstępującym w związki z innymi tylko na drodze transakcji handlowych. W pojęciach metafizyki charakterystycznej dla tego czasu, która ujmuje człowieka w transcendentalnej samotności jako zamkniętą w sobie monadę, co z każdą inną monadą komunikuje się tylko dzięki mechanizmom wyłączonym spod wpływu jej woli, przejawia się mieszczańska forma ludzkiego istnienia. Wszelka komunikacja oznacza transakcję między sferami, których struktura odpowiada założeniom solipsyzmu. Kategoria obcego jest drugą stroną mieszczańskiego interesu egoistycznego: każde indywiduum stanowi centralny punkt rzeczywistości, wobec którego wszystkie inne indywidua są „na zewnątrz”. Tożsamość egoistycznego podmiotu interesów jest konstytuowana poprzez przeciwieństwo względem wykluczanego innego, obcego; „Ja” określa się na zasadzie negacji „Nie-ja”. Ponieważ świadomość szczególności i związana z nią godność każdej jednostki bazuje na wyodrębnieniu spośród innych, a zarazem w społeczeństwie towarowym powszechnie panuje przekonanie o równości ludzi, to człowiek epoki mieszczańskiej w grancie rzeczy gardzi sobą tak samo głęboko i uporczywie, jak poważa siebie i zabiega o swój interes. Każde indywiduum, pozostając w centrum swego świata jednocześnie wie, że w świecie społecznym jest zbędne, w pełni wymienialne. „Ta właśnie okoliczność, że w świecie tym każdy staje się konkurentem innego i nawet pizy rosnącym bogactwie społecznym istnieje w coraz większej mierze nadmiar ludzi, użycza typowemu indywiduum epoki owego znamienia chłodu i obojętności, który w obliczu najpotworniejszych czynów, o ile tylko służą one jego interesowi, zadowala się najbardziej nikczemną racjonalizacją»¹³. Tak oto pierwotna jedność przeciwstawnych skłonności ducha mieszczańskiego - racjonalnej i irracjonalnej, rodzi paradoks: kultura, która człowieka i wszystko, co ludzkie, wynosi w teorii na najwyższy piedestał, w życiu kształtuje konkretnych ludzi w taki sposób, że nic w ich istocie nie sprzeciwia się uciskowi i zagładzie bliźniego.

Granice emancypacji burżuazyjnej. Historyczną przyczynę tego paradoksalnego stanu rzeczy Horkheimer upatruje w „konflikcie między emancypowanym indywiduum społeczeństwa mieszczańskiego a jego losem

¹² M. Horkheimer. *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*. GS, Bd. 4, s. 113.

¹³ M. Horkheimer. *Egoismus und Freiheitsbewegung*. GS, Bd. 4, s. 71.

w nim”, inaczej mówiąc - w partykularnym charakterze emancypacji burżuazyjnej, tzn. pozbawiającym większość społeczeństwa możliwości korzystania z dobrodziejstw nowego systemu oraz sprowadzającym wolność do gospodarczej anarchii. W czasach nowożytnych proklamowano duchową i osobistą niezależność człowieka, lecz zabrakło społecznych przesłanek urzeczywistnienia owej autonomii, czego rezultatem stał się rozdzwiek między teorią - wolnościowymi hasłami - a praktyką - zniewalającymi stosunkami. Stawiając problem, dlaczego negacja zasady autorytetu oraz suwerenność rozumu w życiu duchowym nowożytności okazuje się w znacznej mierze pozorem, Horkheimer dowodzi, że systemu przedkapitalistycznego, posiadającego nadnaturalną sankcję, nie zastąpiła racjonalna, gwarantująca wolność organizacja życia społecznego, lecz autorytarna władza sprawowana przez ludzi została wyparta na rzecz autorytaryzmu stosunków ekonomicznych - władcy przestali działać jako reprezentanci światowego i niebiańskiego autorytetu, stając się funkcjami autonomii ich majątków: „nie jest tak, że miejsce samowoli zajęła wolność, lecz ślepy mechanizm ekonomiczny - anonimowy Bóg, który ludzi zniewala i na którego powołują się wszyscy ci, którzy, choć nie sprawują nad nim władzy, to jednak dzięki niemu odnoszą korzyści”¹⁴ O ile w czasach przedkapitalistycznych porządek ziemski wiązano z fatum, porządkiem przyrody czy predestynacją boską i o tyle uznawano za sensowny, to w ramach systemu kapitalistycznego wszystkie stosunki i społeczne zależności jawią się jako zwykłe fakty, które nie mają żadnego sensu, a które trzeba znosić¹⁵. Że różnice klasowe nie pochodzą od Boga stało się jasne, nie rozpoznano jednak jeszcze, że wywodzą się one z procesu pracy; bogactwo i nędza uchodzą za okoliczności naturalne, dane przez przyrodę, niezależne od ludzkiej woli, zaś przymus podporządkowania posiadającym zdaje się wynikać z natury rzeczy; zróżnicowanie własności - główny wyznacznik pozycji i źródło hierarchii w życiu społecznym - jest tym faktem, którego uznanie w sposób najbardziej bezpośredni sankcjonuje istniejącą formę panowania człowieka nad człowiekiem. „Jest to zwykły fakt, że ktoś posiada pieniądze, władzę, stosunki, które wynoszą go ponad innych, które innych wprzęgają w jego służbę”¹⁶. By scharakteryzować postawę człowieka nowożytnego wobec rzeczywistości, Horkheimer, nawiązując do Nietzschego, mówi o „bałwochwalstwie faktyczności”, które polega na upatrywaniu najwyższej racji biegu zdarzeń w tym, że „tak to już jest” i skłania do pogoni za ubóstwianym sukcesem. Bezduśzny a zarazem na pozór racjonalny autorytaryzm stosun-

¹⁴ M. Horkheimer. *Autorität und Familie*. GS, Bd. 3, s. 372.

¹⁵ „Poznawać fakty znaczy uznawać je” (Tamże, s. 391).

¹⁶ Tamże, s. 383.

ków ekonomicznych, równoznaczny z wydaniem ludzkiego życia na łup przypadku, wyraża się dobitnie w protestanckiej teorii predestynacji łaski, zgodnie z którą nikt nie wie, czy jest zbawiony czy potępiony i dlaczego.

Spółeczny sens teorii głoszącej, że izolowane indywiduum samo jest sprawcą swego losu, ujawnił się w okresie absolutyzmu a także liberalizmu w kontrastującej z fantastycznie rosnącym bogactwem nędzy mas i głodzie, który wyzuty z własności zapędzał do katorżniczej pracy z nie mniejszą bezwzględnością niż nadzorca niewolników. „W rzeczywistości wyzwolenie oznaczało dla większości nim dotkniętych przede wszystkim to, że stali się ofiarami strasznego mechanizmu wyzysku w manufakturach”¹⁷. Zgodnie z wymogiem teorii indywiduum jako istota myśląca nie powinno uważać za wiążące żadnego orzeczenia żadnej ludzkiej instancji bez przyzwolenia rozumu; w praktyce jednak osobiście wolne i tylko w sobie znajdujące oparcie znalazło się ono w obliczu przemocy anonimowej władzy ekonomicznej konieczności, do której musiało się dostosować, o ile nie chciało zginąć. W początkowym okresie twórczości Horkheimer - wbrew swym późniejszym mniemaniom - twierdzi, że pozór filozoficznej negacji autorytetu przejawia się nie tylko w życiu proletariusza, ale i przedsiębiorcy. Aczkolwiek samodzielny przedsiębiorca uchodzi w gospodarce wolnorynkowej za niezależnego, to w istocie jest on tak samo zależny od społecznych potrzeb, jak średniowieczny rzemieślnik i w tym zakresie bynajmniej nie bardziej wolny, tyle że społeczne uwarunkowanie działalności przedsiębiorcy objawia się inaczej, gdyż zapośredniczenie między wartością a społecznymi potrzebami, choć realne, ma w systemie kapitalistycznym niewymierny charakter. To, że stymulatorem działań przedsiębiorcy nie jest jego swobodna, osobista inicjatywa, lecz bezduszna dynamika ekonomiczna, której może się on oprzeć tylko za cenę egzystencji, okazuje się wówczas, gdy wolny rynek, na którym konkurują drobni posiadacze, ustępuje miejsca pełnej przemocy konfrontacji monopolistycznych koncernów, co prowadzi ostatecznie do ujarzmienia mas przez gospodarczą i polityczną oligarchię. Racjonalność oznacza w takiej sytuacji jedynie rezygnację z wolności i podporządkowanie irracjonalnemu biegowi rzeczy. „Możliwie doskonałe dostosowanie podmiotu do urzeczowionego autorytetu ekonomii, jest zarazem formą rozumu w rzeczywistości burżuazyjnej”¹⁸.

Filozoficznym wyrazem partykularyzmu emancypacji mieszczańskiej jest, zdaniem Horkheimera, abstrakcyjność kategorii indywiduum - podstawowego pojęcia myśli nowożytnej. Dochodzi ona wyraźnie do głosu po raz pierwszy w filozofii Leibniza jako idea absolutnie samotnej monady -

¹⁷ Tamże, s. 368.

¹⁸ Tamże, s. 372 - 373.

zamkniętego w sobie, odseparowanego od świata zewnętrznego centrum mocy. Jego dola - według Leibniza - zależy wyłącznie od niego samego, jego szczęście i nieszczęście sprowadzają się do amplitudy przeżyć, oznaczają jedynie różne stany w życiu duchowym. On sam ponosi za siebie odpowiedzialność; to, czym jest i jak mu się wiedzie, określa wyłącznie jego własna wola i wyrok boski. Pojęcie wolnego indywiduum, które myślenie burżuazyjne przeciwstawia średniowieczu, jest ujmowane jako trwała metafizyczna istność, właśnie w konsekwencji owego wyizolowania indywiduum ze społeczeństwa i przyrody, które jak najściślej wiąże się z innymi dualizmami charakterystycznymi dla filozofii nowożytnej: myślenia i bytu, istoty i zjawiska, ciała i ducha, zmysłowości i rozśądu. Ignorowanie zależności od realnych warunków egzystencji w społeczeństwie umożliwia przypisywanie indywiduum suwerenności. Ponieważ widziano je przy tym tylko jako odrębne i znajdujące zaspokojenie w sobie, mogło się wydawać, że nieuniknione obalenie starych autorytetów zadośćuczyni mu w pełni, gdyż jest ono panem swego losu. Stosunki zewnętrzne jawią się jako coś obcego względem suwerennego indywiduum i metafizycznej substancji myślenia mieszczańskiego, przeciwstawiają się poznającemu i działającemu podmiotowi jako inna zasada. Filozofia burżuazyjna jest w swej istocie dualistyczna, nawet w wersji panteistycznej. Gdy usiłuje pokonać przepaść między „Ja” i światem w sferze myśli, czyniąc przyrodę i historię wyrazem, ucieleśnieniem lub symbolem istoty człowieka czy ducha, to właśnie wtedy traktuje realność - w analogii do „Ja” -jako samoistną, bytowo autonomiczną, niezależną i niezmienną, dzięki czemu nabiera ona znaczenia natury, zjawiska rzeczy w sobie albo „znaków szyfru” transcendencji. „Właśnie w tej filozoficznej okoliczności, że indywiduum jest postrzegane nie w powiązaniu ze społeczeństwem i przyrodą, lecz abstrakcyjnie i wynoszone do rangi czysto duchowej istoty, która ma poznać i uznać świat jako wieczną zasadę i - ewentualnie - jako wyraz swego własnego prawdziwego bytu, odzwierciedla się niedoskonałość jego wolności: bezsilność jednostki w obliczu rzeczywistości anarchicznej, nieludzkiej, rozdzieranej sprzecznościami”¹⁹.

Ponieważ głównym znamieniem życia społecznego w całej dotychczasowej historii jest podział społeczeństwa na klasy, autorytet nie może być traktowany jako lokalny koloryt pewnej epoki, gdyż ma znaczenie powszechnodziejowe - jest „centralną kategorią historyczną”. Mimo wszelkich bowiem odmienności typów ludzkich w poszczególnych okresach historii, łączy je to, że w istotnych rysach są one określone przez każdorazowo daną formę stosunku panowania. We wnętrzu jednostki - w jej poglądach, wyobrażeniach, upodobaniach i życzeniach odzwierciedla się porządek klaso-

¹⁹ Tamże, s. 369.

wy, w którym pędzi ona swój zewnętrzny żywot. Dlatego też „wzmocnienie wiary, że zawsze musi istnieć góra i dół i posłuszeństwo jest konieczne, jest jedną z najważniejszych funkcji dotychczasowej kultury”²⁰. Wymogiem trwałości struktury klasowej społeczeństwa jest jej zakorzenienie w życiu duchowym jednostek i zbiorowości. Bo choć prawdą jest, że stosunek panowania wraz z jego nieuchronną konsekwencją - istnieniem hierarchii społecznej zakłada ujarzmienie części społeczeństwa²¹ i dlatego ma u swych źródeł represję, czy wręcz - jak pisze Horkheimer, powołując się na przenikliwe spostrzeżenie Nietzschego - społeczna natura człowieka sprowadza się do „przypomnienia przemocy”, to przecież nie oznacza to, że jedynym mechanizmem socjalizacji jest materialny przymus. O ile w czasach przedkapitalistycznych dominujący instrument panowania klasowego stanowi bezpośrednia przemoc, dopełniona groźbą kar doczesnych i pozagrobowych, to w epoce kapitału władza dla „oswojenia” mas posługuje się przede wszystkim wychowaniem zaprogramowanym przez religię i metafizykę²². Zastąpienie przemocy bezpośredniej, jawnej, zapośredniczoną, utajoną w fałszywym idealizmie kultury afirmatywnej i asymilowaną przez jednostki w toku procesu wychowawczo-edukacyjnego, wiąże się z przeobrażeniem formy panowania w epoce nowożytnej. Inaczej niż w starożytności i w średniowieczu, w czasach nowożytnych stosunek panowania jest maskowany - ekonomicznie przez pozorną niezależność gospodarujących podmiotów, zaś filozoficznie przez idealistyczne pojęcie absolutnej wolności człowieka - a przy tym interioryzowany. Jest tak, bowiem „historyczny proces, w którym indywiduum osiągnęło abstrakcyjną świadomość samego siebie, zniósł wprawdzie wraz z niewolnictwem formę, ale nie faktyczność społeczeństwa klasowego, zatem nie tylko emancypował człowieka, lecz równocześnie wewnętrznie go zniewolił”²³.

Charakter autorytarny. Ambiwalencja emancypacji burżuazyjnej sprawia, że w epoce, która pizezwycięża autorytaryzm polityczny, pojawia się za-

²⁰ M. Horkheimer: *Vorwort zu den Studien über Autorität und Familie*. GS, Bd. 3, s. 330.

²¹ „W całej dotychczasowej historii, nie wyłączając okresów, które jawią się jako stosunkowo postępowe, żądano od przeważającej większości nadmiernych wyrzeczeń; samokontrola i ustepliwość wzajemna oraz w stosunku do panujących była im wpajana wszelkimi środkami przemocy i perswazji” (M. Horkheimer: *Egoismus und Freiheitsbewegung*. GS, Bd. 4, s. 19).

²² „Utorowany przez Reformatorów postęp kulturowy mas był bezpośrednio związany z poddaniem indywiduów o wiele intensywniejszemu wpływowi, niż zwykł wywierać na nie stary kler. W obliczu nowych zadań gospodarczych mieszczaństwo musiało wychować swych członków tak, by przystosować ich do zupełnie innego poziomu samodyscypliny, odpowiedzialności, gorliwości w pracy, niż w dawnych czasach ekonomii względnie niedynamicznej, przebiegającej według stałych reguł” (M. Horkheimer: *Egoismus und Freiheitsbewegung*. GS, Bd. 4, s. 53-54); „Obywatelskie cnoty, poszanowanie prawa, zgodliwość, miłość pracy, posłuszeństwo wobec zwierzchności, gotowość ofiar dla narodu itd., były na równi z bojaźnią bożą wpajane ludowi z ambony” (Tamże, s. 45-46).

²³ Tamże, s. 21.

potrzebowanie na autorytarny charakter społeczny. Rygor zewnętrzny traci rację bytu, gdy społecznie pożądaný sposób działania jest efektem dyscypliny wewnętrznej. Główne rysy charakteru autorytarnego: brak duchowej autonomii i potrzeba posiadania przewodnika, podatność na uzależnienie i gotowość do podporządkowania, uległość, bierność, schematyzm nie są odwiecznymi dyspozycjami człowieka, lecz rozwijają się na gruncie systemu, który je proteguje i premiuje. Na pierwszym miejscu wśród instytucji społecznych kształtujących skłonność indywiduum do poszanowania autorytetu, Horkheimer sytuuje patriarchalną rodzinę, zwłaszcza protestancką - jej struktura jest w czasach nowożytnych decydującym czynnikiem przygotowania jednostki do akceptacji zasady autorytetu działającej w życiu społecznym. Kto spogląda trzeźwo na świat kapitału, dochodzi do wniosku, że, by cokolwiek tu osiągnąć, a nawet, żeby zwyczajnie nie przepaść z kretešem, trzeba się dostosować i podporządkować panującym stosunkom.

Horkheimer zwraca uwagę na dwa aspekty protestanckiego wychowania w nowożytnej rodzinie patriarchalnej, które są wprawdzie wytworem zależności określających funkcjonowanie jednostek w szerszej, społecznej skali, lecz z punktu widzenia osobniczej drogi życiowej, na starcie antycypują dalsze jej etapy, dostarczając zarazem drogowskazu. Ustanowiona przez przyrodę fizyczna przewaga jest - w myśl założeń protestantyzmu - wyrazem zgodnego z wolą bożą stosunku nadrzędności. Fakt naturalny - siła fizyczna ojca rodziny - jawi się zarazem jako godny respektu walor moralny: „ponieważ ojciec jest silniejszy *de facto*, jest silniejszy także *de iure*”; dziecko powinno nie tylko ową przewagę ojca przyjąć do wiadomości, lecz przyjmując do wiadomości, ma ją również poważać. W tej sytuacji rodzinnej nader znaczącej dla rozwoju dziecka, jest już dana w formie załączkowej struktura autorytetu charakterystyczna dla całego życia społecznego: istniejące zróżnicowanie warunków egzystencji, które indywiduum zastaje w świecie, wymaga jedynie jego akceptacji: traktując je jako *constans*, niczego nie pragnąc zmienić, ma ono odnaleźć swą własną drogę. Ojciec posiada moralne prawo do podporządkowania innych członków rodziny swej sile, nie dlatego, że zasługuje na to, lecz - na odwrót - zasługuje na to, ponieważ jest silniejszy. Tak oto wychowanie autorytarne stawia znak równości między poznawaniem faktów i ich uznawaniem. „Przez to, że dziecko w sile ojcowskiej respektuje wartość etyczną i w ten sposób uczy się kochać sercem to, co za pomocą rozsądku poznaje jako po prostu istniejące, otrzymuje ono pierwszą lekcję poszanowania mieszczańskiego autorytetu”²⁴.

Nie tylko bezpośrednia jedność moralnej zasługi i przyrodzonej siły sprawia, że patriarchalna rodzina mieszczańska uchodzi w oczach Horkhei-

²⁴ M. Horkheimer *Autorität und Familie*. GS, Bd. 3, s. 391.

mera za producentkę autorytarnego typu charakteru; znaczenie wychowawcze z punktu widzenia narzucanej przez społeczeństwo postawy konformistycznej ma bowiem także inna, na pozór równie naturalna cecha ojca rodziny. Sprawuje on mianowicie władzę w domu, ponieważ zarabia, czy przynajmniej posiada, pieniądze i decyduje o ich wydatkowaniu. Ta okoliczność, że w przeciętnej rodzinie mieszczańskiej dysponentem pieniędzy jest mężczyzna, czyni kobietę i dzieci także w czasach nowożytnych „jego”: oddaje ich los w jego ręce i nakazuje podporządkowanie jego dyktatowi - nie mniej bezwzględnie niż w ramach stosunków przedkapitalistycznych niewolnictwo i poddaństwo wymuszało posłuch domowników dla pana domu. Gdy atrybutem władzy staje się pieniądź - siła ekonomiczna, nie fizyczna, akceptowanie przez klasy nieposiadające stosunku panowania w życiu społecznym oraz uznanie dominacji ojca w życiu rodzinnym przez niesamodzielnych ekonomicznie członków rodziny, jest w coraz mniejszym stopniu skutkiem bezpośredniej przemocy; jej miejsce zajmuje dobrowolne - tzn. oparte na rozwadze - posłuszeństwo. Autor tekstu pt. *Autorität und Familie* zaznacza, że dobrowolne posłuszeństwo - które przeciwstawia posłuszeństwu ślepeму, bezrefleksyjnemu, motywowanemu przez wiarę czy tradycję — jest formą nowożytnej racjonalności określającą stosunki społeczne i rodzinne, które dziecko poznaje, ucząc się respektu dla władzy ojcowskiej i dzięki temu przysposabia się do życia dorosłego. Nic innego niż roztropność i trzeźwa kalkulacja podpowiada, że należy stosować się do życzeń ojca, który posiada pieniądze i, na odwrót, dostosowanie się do życzeń zamożnego ojca jest jedynym rozsądnym rozwiązaniem, skoro bogiem świata stał się pieniądź. „Duchowy świat, w który dziecko wrasta skutkiem tej zależności, jak również fantazja, dzięki której ożywia świat rzeczywisty, jego sny i marzenia, wyobrażenia i sądy są zdominowane przez myśl o władzy człowieka nad człowiekiem, przez ideę góry i dołu, rozkazu i posłuszeństwa. Ten schemat jest jedną z form rozsądku tej epoki, transcendentalną funkcją. Konieczność hierarchii opartej na naturalnych, przypadkowych, irracjonalnych zasadach i podziału ludzkości, staje się dziecku tak bliska i oczywista, że także Ziemię i uniwersum, a nawet zaświaty, potrafi doświadczać tylko w ten sposób; każde nowe wrażenie jest już niejako przez to doświadczenie preformowane”²⁵.

Korzenie terroru. Analizując przebieg inspirowanych dążeniem do władzy powstań mieszczańskich uwięzionych Rewolucją Francuską, Horkheimer dochodzi do wniosku, że irracjonalna skłonność ducha mieszczańskiego, która w okresach stabilizacji, w mieszczańskiej codzienności świata interesu, skrywa się za racjonalnością przyjazną ludziom, bo zakładającą

²⁵ Tamże, s. 396.

ich równość i swobodę jako kontrahentów, ujawnia swój złowrogi charakter w momentach rozluźnienia społecznego ładu. Wtedy to okazuje się, że o ile istotnie wolnościowa tendencja emancypacyjnego ruchu mieszczańskiego pozostaje w związku z dezyderatami rozumu, to irracjonalizm jest korelatem niedostatku emancypacji, jej ograniczoności, tkwiącego w samym jej jądrze przeciwieństwa wolności, wyrazem faktu, że emancypacja mieszczańska nie oznaczała urzeczywistnienia powszechnej wolności, lecz zmianę formy zniewolenia. Feudalnej struktury klasowej nie zastępuje bowiem społeczeństwo zjednoczone wspólnotą interesu, toteż więzi irracjonalnej, która była spoiwem mas w starym systemie, nie wypiera hegemonia rozumu. „Przy całym sprzeciwie wobec panujących stosunków, do którego przywódca usiłował nakłonić lud, nie mógł nim kierować zamiar wykorzenienia skłonności mas do wewnętrznej zależności, ich ślepej wiary w autorytety. Z krytyką poszczególnych autorytetów skazanych na obalenie, propaganda przywódca nie wiązała żadnej tendencji do nieograniczonej rozumności”²⁶.

Zjawisko to ma, zdaniem Horkheimera, dwojaką przyczynę. Z jednej strony, w okresie powstań wczesnomieszczańskich masy nie były jeszcze zdolne do samodzielnej polityki, gwarantującej realizację ich dążeń, z drugiej zaś - przywódcy ruchu, z tej właśnie racji, że reprezentowali interesy mieszczaństwa i dzięki temu w konfrontacji ze starym systemem uchodzili za rewolucjonistów i nowatorów, nie byli zainteresowani maksymalizowaniem żądań i forsowaniem w imię powszechnego szczęścia wszystkiego, co w danym momencie historycznie możliwe. Brak sposobności do zaspokojenia pragnienia poprawy losu, zmiany na lepsze materialnych warunków egzystencji narzuca konieczność interioryzacji i spirytualizacji owego pragnienia: stłumienia dążeń do stworzenia zewnętrznych przesłanek szczęśliwego życia na rzecz kultywowania w życiu duchowym wartości „heroicznych”: obowiązkowości, bogobojności, ofiarności. Proces „przemiany energii popędowej” nie jest naturalnie uświadamiany, jego przebieg nie ma racjonalnego charakteru, jest raczej domeną magii: dokonuje się okrężną drogą poprzez fetyszyzację idei i obdarzanie charyzmą osób. Stąd niezwykła doniosłość w mieszczańskim ruchu wolnościowym symboli, patosu słownego²⁷ oraz roli przywódców upozowanych na wybrańców bożych,

²⁶ M. Horkheimer. *Egoismus und Freiheitsbewegung*. GS, Bd. 4, s. 33.

²⁷ Horkheimer podkreśla znaczenie wieców i mów jako powszechnie i świadomie stosowanych przez przywódców w toku powstań mieszczańskich narzędzi manipulowania masami, których interesy nie mają szans realizacji. Zwraca przy tym uwagę na fakt, że mowy antycznych polityków - właśnie dlatego, że adresowano je nie do niewolników, lecz do ludzi wolnych - pozbawione były owej uduchowiającej intencji, która określa istotę retoryki nowożytnej. Mowa przywódcy mieszczańskiego nie apeluje do racjonalnych sił świadomości, lecz posługuje się świadomością wyłącznie dla wywołania określonych reakcji, stąd też nie trzeźwa argumentacja i budzenie refleksji w celu rozpoznania realnej sytuacji, a to, co irracjonalne, autorytarne, podniosłe, służące zauroczeniu stanowi jej specyfikę.

jak Cola di Rienzo czy Savonarola lub otoczonych aureolą ascetycznych cnót, jak Robespierre. Konieczność irracjonalnego związania mas z polityką, która nie jest ich własną, gdyż nie zaspokaja powszechnych potrzeb, nasila się w miarę narastania rozbieżności między poczynaniami przywódcy mieszczańskiego i oczekiwaniami uczestników ruchu: „W im mniejszym stopniu polityka przywódcy mieszczańskiego pokrywa się z bezpośrednimi interesami mas, tym wyłączenie świadomość publiczną musi wypełniać jego wielkość, tym bardziej jego charakter musi urastać do rangi „osobowości”²⁸.

Dopóki jednak porządek społeczny ustanowiony przez burżuazję oznacza - mimo immanentnych sprzeczności - cywilizacyjny postęp dla całego społeczeństwa, jego racjonalność, uchodząc za ogólną, zachowuje ofensywny charakter, dominuje nad elementem irracjonalnym, który stanowi dlań niejako oprawę; natomiast w obliczu historycznej alternatywy, gdy pojawia się możliwość bardziej racjonalnej organizacji życia społecznego, dla której przeszkodą okazuje się jedynie antagonizm interesów klasowych, racjonalność mieszczańska zdradza swój partykularyzm i ulega naporowi irracjonalizmu, który z formy staje się treścią; „Im bardziej partykularne interesy umacniają się i popadają w sprzeczność z możliwą, rozsądną formą społeczeństwa, tym silniej świadomość publiczna jest poddawana irracjonalnej presji, tym mniejszą rolę odgrywa podnoszenie teoretycznego poziomu ogółu... Już wczesnomieszczańskie mchy wykazują wobec ducha i rozumu niezdecydowany stosunek a często głęboką niechęć; zaś w późniejszej historii moment antyhumanistyczny, degradujący osiągnięty poziom intelektualnego rozwoju, barbaryzujący, uzyskuje jednoznacznie przewagę”²⁹.

Z tego samego źródła, co irracjonalizm, wypływa terror, będący w określonych momentach historycznych środkiem sprawowania władzy przez burżuazję; w takich momentach ujawnia się - na równi z irracjonalnością - okrucieństwo właściwe epoce burżuazyjnej, a niewidoczne zazwyczaj dla tych, którzy go na sobie akurat nie doświadczają. „Głównym źródłem okrucieństwa jest zwątpienie w możliwość powszechnego szczęścia”³⁰. W odróżnieniu od terroru jako oręża w walce z wrogiem, znajdującego uzasadnienie w konieczności odparcia zwolenników absolutyzmu, terror jako narzędzie rządzenia pojawia się w drugiej fazie emancypacji mieszczańskiej, gdy między oponentami feudalnych stosunków dochodzi do konfliktu z racji wyłaniającej się sprzeczności interesów; rychło okazuje się bowiem, że również na gruncie nowopowstałego porządku, w przeciwieństwie do warstw posiadających, które zdobyły władzę, szerokie rzesze ich da-

²⁸ M. Horkheimer. *Egoismus und Freiheitsbewegung*. GS, Bd. 4, s. 26.

²⁹ Tamże, s. 27.

³⁰ M. Horkheimer: *Bemerkung zu Donald Greers «The Incidence of the Terror during the French Revolutions*. GS, Bd. 4, s. 104.

wnych nieposiadających stronników są zmuszone do podporządkowania się - odmiennemu wprawdzie, lecz nie mniej surowemu - rygorowi nakazującemu rezygnację z własnych roszczeń. Ten drugi - jawnie irracjonalny - rodzaj terroru, którego ofiarami stają się radykalne grupy opozycyjne, stanowi rekompensatę rozczarowań i wyrzeczeń narzucanych przez stosunki ekonomiczne a rekomendowanych przez idealistyczną moralność. Horkheimer zauważa, że terror jako krwawe widowisko służące nie tyle zastraszeniu przeciwnika, co zaspokojeniu byłych sojuszników zmuszanych koniecznie końców do ascezy, przybiera szczególnie okrutne i nikczemne formy, gdyż z jednej strony podsyca resentyment mas ludowych, z drugiej zaś - znajduje w nim ujście mieszczański nihilizm, które łączy żądza negatywnego „zrównania”³¹, skryta pogarda człowieka i nienawiść do szczęścia. „Że wszyscy są w równej mierze niczym i że są do zera redukowani, skoro tylko wyda im się, iż znaczą więcej - ta brutalność wobec osobistego losu, która w świecie mieszczańskim jest dla większości prawem, stawia gilotynę przed oczyma każdego, a masom daje ponadto błogie uczucie wszechmocy przez to, że ich własna zasada dochodzi do władzy. Gilotyna symbolizuje negatywną równość, tę najgorszą demokrację, która jest identyczna z jej własnym przeciwieństwem - całkowitą pogardą dla osoby”³². O ile Horkheimer żywi nadzieję, że w dalszym przebiegu historii zostanie urzeczywistniona emancypacja całego społeczeństwa, a nie jednej tylko klasy i dzięki temu powstanie realna, nie tylko idealna wspólnota wszystkich jednostek, spodziewa się, że zniknie najistotniejszy impuls terroru drugiego rodzaju. Albowiem uczestnicy prawdziwie powszechnego ruchu wolnościowego, nie poddani presji konieczności złożenia siebie w ofierze, realizując rzeczywiście - nie na pozór - własne cele, nie mają żadnej kompensacyjnej potrzeby psychologicznej oglądania krwi i poniżenia; nie przeciwstawiając ponadto własnego interesu interesowi innych, lecz działając zarazem solidarnie na rzecz dobra wspólnego, są pozbawieni owego chłodu i obojętności wobec cudzej niedoli, która warunkuje przyzwolenie na przemoc wymierzoną w obcych. „Im silniejsza wiara w wyzwolenie ludzkości, tym mniejsza żądza ofiar”³³.

³¹ Zrównanie ma dwa znaczenia: podźwignięcie tego, co jest na dole, świadome ustanowienie miarą społeczeństwa najwyższych roszczeń do szczęścia albo, przeciwnie, ściągnięcie w dół, przekreślenie szczęścia, degradacja wszystkiego do poziomu obecnej nędzy” (M. Horkheimer: *Egoismus und Freiheitsbewegung*. GS, Bd. 4, s. 77-78),

³² Tamże, s. 77.

³³ M. Horkheimer *Bemerkung zu Donald Greers «The Incidence of the Terror during the French Revolution»*. GS, Bd. 4, s. 104.

JOSEF ZUMR

Czeska Akademia Nauk, Praga

*Czesławowi Głombikowi w darze
Z okazji czterdziestolecia pracy zawodowej*

ROZDZIAŁ Z POLSKO-CZESKIEJ WSPÓŁPRACY W FILOZOFII

Polsko-czeska współpraca w filozofii i wzajemne kontakty filozofów obu krajów są tematem, któremu Czesław Głombik w swej pracy badawczej poświęcił wiele uwagi. Obecnie uważany jest w Polsce i w Czechach za jednego z najlepszych znawców tej problematyki, a jego prace na ten temat uznawane są za pionierskie. Mój skromny przyczynek - poświęcony miłemu koledze-jubilatowi - ma na celu przedstawić mało znany dotychczas rozdział polsko-czeskiej współpracy po drugiej wojnie światowej. Dotyczy on wspólnych przedsięwzięć w latach sześćdziesiątych, które podjął Instytut Filozofii Czechosłowackiej Akademii Nauk wraz z Instytutem Filozofii i Socjologii PAN, i to głównie w dziedzinie historii filozofii. Jako bezpośrednio biorący w tym udział - świadek i do pewnej miary aktor tych wydarzeń - chciałbym przy tej okazji usprawiedliwić się za poniekąd subiektywne spojrzenie na te kwestie. Stale jeszcze nosimy w sobie historię owych czasów i trudno jest wczuć się w rolę bezinteresownego obserwatora.

Wojna przerwała owocne kontakty, które miały miejsce między czeskimi a polskimi filozofami w okresie międzywojennym. Profesor Josef Tvrđý z Uniwersytetu Masaryka w Brnie, który o wydarzeniach w polskiej filozofii systematycznie informował czeskie środowisko filozoficzne i miał między polskimi filozofami szereg przyjaciół, zginął w nazistowskim obozie koncentracyjnym. W powojennej odbudowie energia intelektualna w obu krajach skoncentrowana była na stworzeniu podstaw do pracy naukowej, powstały nowe instytucje (Akademie Nauk i inne), a dopiero później można było myśleć o nawiązywaniu kontaktów.

Instytut Filozofii Czechosłowackiej Akademii Nauk powstał w 1953 roku. Zaraz też w Instytucie utworzyła się grupa pracowników, przeważnie historyków filozofii, którzy odrzucali stalinowską interpretację marksizmu (marksizm w tej interpretacji był wtedy jedyną na siłę forsowaną ideologią również w pracy naukowej) i starali się wprowadzić pojęcie marksizmu jako systemu otwartego, zdolnego recypować osiągnięcia tzw. „filozofii burżuazyjnej” oraz reagować bez ideologicznych uprzedzeń na aktualną rzeczywistość społeczną. W tych zmaganiach o swobodę badań filozoficznych obserwowaliśmy ze zrozumiałym zainteresowaniem analogiczne dążenia

kolegów filozofów i w innych krajach ówczesnego „ludowo-demokratycznego obozu”. Naszą uwagę w latach 1955-1956 najsilniej przyciągały dyskusje w polskich tygodnikach „Nowa Kultura” i „Po Prostu”, które były dostępne w Pradze, i które, przez językową bliskość, były u nas czytowane. Dyskutowano tam o problemach, które i my rozważaliśmy w tym samym duchu, ale w naszych czasopismach nie można było wtedy, przynajmniej do pierwszych miesięcy 1956 roku, kiedy po XX Zjeździe KPZR sytuacja się zmieniła, o nich pisać tak swobodnie. Poglądy niektórych polskich filozofów zyskały sobie nasze sympatie. Brakowało nam jednak publikacji książkowych, w których te poglądy były potraktowane szerzej. Jednym z dyskutujących, którego koncepcje nas wielce zainteresowały, był Bronisław Baczko. Zwróciłem się wówczas do niego z listowną prośbą, czy mógłby mi przysłać niektóre z książek zawierających owe dyskusje i wyrażone w nich poglądy. W odpowiedzi otrzymałem kilka tomów z Biblioteki „Po Prostu” i inne książki, a później przesyłki te się powtarzały. Od tego czasu datuje się nasza korespondencja, która do dzisiaj przetrwała wszystkie perypetie historyczne. W późniejszych czasach mieliśmy okazję spotkać się osobiście nie raz. W latach sześćdziesiątych Baczko odwiedził kilkakrotnie Pragę i był gościem Instytutu Filozofii Czechosłowackiej Akademii Nauk, gdzie wygłosił wykład, a w 1969 roku, już po pozbawieniu go profesury na Uniwersytecie Warszawskim, w Pradze został wydany zbiór jego prac pod tytułem *Marxistická filosofie na nových cestách*, z moim posłowiem. Było to już i u nas po klęsce „praskiej wiosny”, dokonywała się tzw. „normalizacja” i cały nakład książki został skonfiskowany. Dygresja ta jednakże zakłóca chronologię wydarzeń, wracam więc wspomnieniami do lat pięćdziesiątych.

W kwietniu 1958 roku Instytut Filozofii zorganizował międzynarodową konferencję na temat: *Filosofie v dějinách českého národa*. Z Polski na tę konferencję przyjechał profesor Tadeusz Kroński. Był to pierwszy - od 1953 roku - polski gość naszego Instytutu. Kroński wystąpił na konferencji w dyskusji i ku zaskoczeniu wszystkich mówił świetną czeszczyzną. Studiował bowiem w latach 1937-1938 na Uniwersytecie Karola, gdzie zaprzyjaźnił się z Janem Patočką i poznał wielu czeskich filozofów starszej generacji. Z Janem Patočką spotkał się ponownie na tej właśnie konferencji. Patočka, który na krótko przedtem został pracownikiem naukowym Instytutu Filozofii, wygłosił na konferencji referat o Bernardzie Bolzano. Jeszcze tego samego roku, za sprawą Krońskiego, referat ten został opublikowany w czasopiśmie „Studia Filozoficzne” jako w ogóle pierwszy tekst czeskiego filozofa w tym okresie. Kroński w swoim wystąpieniu przeprowadził porównanie między czeskim a polskim heglizmem, skupiając się na pojęciu praktyki u Augustyna Smetany, który należał do lewicy heglowskiej, a koncepcją

tego pojęcia u filozofów heglowskiej prawicy, jakimi byli mesjaniści Cieszkowski oraz Trentowski. Przy tej okazji wysoko ocenił naukowy wkład konferencji, a także wyraził życzenie, aby w przyszłości ta współpraca między czeskimi a polskimi historykami filozofii stała się bardziej ścisła, ponieważ mają przed sobą wiele wspólnych problemów. Sam Kroński już do tej współpracy nie mógł przystąpić. Wkrótce po powrocie do Warszawy zmarł. Dla uczczenia pamięci Krońskiego przetłumaczyłem na język czeski jego pracę *Faszyzm a tradycja europejska*, która w 1967 roku została opublikowana przez praskie wydawnictwo „Svoboda”.

W czerwcu 1959 roku przyjechałem po raz pierwszy do Warszawy na miesięczny staż naukowy. Koledzy z Instytutu Filozofii i Socjologii PAN przyjęli mnie serdecznie i od razu znaleźliśmy wspólny język, ponieważ nasze poglądy na kwestie filozoficzne i polityczne były bardzo bliskie. Miałem możliwość pracować w warszawskich bibliotekach, które były bogato zaopatrzone we współczesną literaturę zachodnią, u nas wówczas niedostępną, a w wielkiej księgarni w Pałacu Kultury można było niektóre z tych książek nawet kupić. Oprócz tego polskie wydawnictwa publikowały szereg przekładów zachodnich filozofów, a książki te w drodze wymiany trafiały również do naszych księgarni i do pewnego czasu kompensowały dostęp do literatury krajów zachodnioeuropejskich. Niemala liczba czeskich filozofów nauczyła się wtedy czytać po polsku. Największe jednak wrażenie podczas pobytu w Warszawie sprawiły na mnie osobiste spotkania z polskimi kolegami. Poznałem ich wówczas bardzo wielu, a między nimi byli: Leszek Kołakowski, Jan Garewicz, Stefan Morawski, Henryk Hinz, Krzysztof Pomian, Barbara Skarga, Jan Legowicz, Jerzy Korolec, Władysław Seńko, Zdzisław Kuksewicz, Juliusz Domański, Lech Szczucki, Zbigniew Ogonowski, Andrzej Walicki, Zbigniew Kuderowicz, Jerzy Szacki i inni. Z niektórymi z nich, i z wieloma innymi których poznałem później, utrzymuję przyjacielskie kontakty do dzisiaj. Rok 1959 zaznaczył się w Czechosłowacji „przykręcaniem ideologicznej śruby” i filozofowie zostali ostro skrytykowani przez aparat partyjny za publicystyczne wystąpienia po XX Zjeździe KPZR. Ich dalsza praca w instytutach naukowych i na wyższych uczelniach była mocno zagrożona. Sytuacja ta ostro kontrastowała ze stosunkami w Warszawie, gdzie jeszcze nie ucichł duch polskiego „Października”. Przypominam tu sobie swobodną atmosferę warszawskiego klubu „Krzywe Koło”, w którym wtedy toczył się ideowy pojedynek między Leszkiem Kołakowskim a logikiem Andrzejem Grzegorzcykiem.

W Warszawie spotkałem się także z dr Ireną Krońską, redaktorem znakomitej Biblioteki Klasyków Filozofii PWN. Była zdecydowana kontynuować - po zmarłym mężu - współpracę z czeskimi filozofami. Czas niestety nie sprzyjał planom, które chciała realizować, ponieważ pojawiły się przeszkody

na przemian po obu stronach. Udało się tylko wydać jeden tom z rozmachem zaprojektowanego *Słownika filozofów* (Warszawa 1966), do którego włączonych zostało, opracowanych przez nas, kilkadziesiąt haseł o czeskich filozofach. Po 1970 roku, kiedy czescy filozofowie zaangażowani w „Praskiej wiośnie” nie mogli u siebie publikować, za sprawą Ireny Krońskiej i w jej przekładzie w polskich czasopismach ukazało się kilka studiów Jana Patočki. Irena Krońska - według B. Baczki i L. Kołakowskiego - była także autorką tekstu do książki pamiątkowej, którą przygotowywałem na sześćdziesiąt rocznicę urodzin Jana Patočki w 1967 roku, a która w wyniku późniejszych dramatycznych wydarzeń czekała na wydanie prawie dziesięć lat (*Die Welt des Menschen - die Welt der Philosophie*. Nijhoff, Den Haag 1976).

Po mych kilkukrotnych wizytach w Warszawie i po podróżach polskich kolegów do Pragi, z początkiem lat sześćdziesiątych udało się podpisać oficjalną umowę o współpracy obu Instytutów w dziedzinie historii filozofii. Pierwszym wspólnym przedsięwzięciem była konferencja, którą zorganizował warszawski Instytut w grudniu 1964 roku na temat recepcji filozofii Hegla w krajach słowiańskich. Pokonferencyjny zbiór referatów ukazał się w niemieckim przekładzie w Pradze (w 1967 r.) pod tytułem *Der Streit um Hegel bei den Slawen*. W książce tej ukazały się teksty: B. Baczki, I. Michňákovéj-Šnebergovej, J. Garewicza, A. Orłowskiego, M. Janion, J. Ładyki, Z. Kuderowicza, B. Skargi, J. Zumra, R. Panasiuka, J. Peškovéj, E. Városovej, J. Loužila, A. Walickiego, K. Michnáka i H. Temkinowej. Część referatów z tej konferencji opublikowały także „*Studia Filozoficzne*” i „*Filosofický časopis*”, a informacje o konferencji pojawiły się w polskich i czeskich czasopismach kulturalnych, również w „*Hegel-Studien*” w Bonn.

Z dobrymi wynikami, w oparciu o umowę, przebiegała współpraca w zakresie historii filozofii średniowiecznej. Polska mediewistyka filozoficzna była tradycyjnie na wysokim poziomie naukowym, a jej przedstawiciele mieli liczne kontakty międzynarodowe. W Czechosłowacji dziedzina ta dopiero stopniowo się rozwijała, a w znacznym stopniu pomagali w tym polscy koledzy. Ponadto praskie biblioteki i archiwa miały w swoich zasobach wielką ilość, w większości nie opracowanych, źródłowych materiałów w postaci średniowiecznych manuskryptów komentarzy do poszczególnych dzieł Arystotelesa i kopii prac filozofów średniowiecznych. Opracowaniu tych źródeł wiele czasu poświęcili: Władysław Seńko, Zdzisław Kuksewicz, a szczególnie Jerzy Korolec, który repertorium ważnej części tych archiwaliów wydał w Ossolineum w 1977 roku (*Repertorium commentariorum mediae aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca Universitatis Pragenis... asservantur*). Badania nad filozofią średniowieczną nie poddawały się ideologicznej kontroli i dlatego można je było względnie spokojnie kontynuować. Inne odcinki naszej współpracy takiego szczęścia nie miały.

Na listopad 1967 roku zaplanowano drugie czesko-polskie sympozjum na temat *Filozofia a reformacja*, tym razem w Pradze. Wstępne referaty mieli wygłosić - z polskiej strony Leszek Kołakowski (*Filozoficzne zadanie reformacji*), a z czeskiej Robert Kalivoda (*Realizm, nominalizm a reformacja*). Krótko przed rozpoczęciem sympozjum dotarła do nas informacja, że polskie urzędy nie pozwoliły Kołakowskiemu opuścić Warszawy. Przeciw Kołakowskiemu była w tym czasie prowadzona ostra kampania ideologiczna, w której przez partyjne organy został uznany za ideowego wroga. Ówczesny kierownik naszego Instytutu, który także nie był specjalnie zachwycony uczestnictwem Kołakowskiego w sympozjum, wydał mi - jako pracownikowi odpowiedzialnemu za przygotowanie sympozjum - polecenie, abym zmienił program i aby posiedzenie odbyło się bez głównego polskiego referenta. Odrzuciłem ten pomysł i bez poinformowania o tym kierownika Instytutu, z kolegą Kalivodą posłaliśmy do Warszawy telegram, iż w proteście przeciwko działaniom polskich urzędów wobec Kołakowskiego sympozjum odwołujemy. Dziś, z dystansu czasu i nieco przesadzając można by uznać to za pierwszy i prawdopodobnie ostatni „strajk” filozofów we współczesnej historii. Z całej kwestii zrobiła się więc sprawa publiczna. Sekretarz ideologiczny PZPR Zenon Kliszko przesłał skargę ideologicznemu sekretarzowi KSČ Kouckiemu, ten zaś przywołał do porządku kierownika Instytutu, a jego gniew spadł na nas. Od dalszych represji uchroniła nas właśnie rozpoczynająca się „Praska wiosna”, i w następstwie zmiana sekretarza ideologicznego oraz kierownika Instytutu. Jednak nie na długo. Jeszcze z końcem 1968 roku odwiedziłem Warszawę i rozmawiałem z polskimi przyjaciółmi, których już spotkały represje (bowiem w Polsce, w odróżnieniu od Czechosłowacji, „wiał lodowy wiatr”) i niektórzy z nich przygotowywali się do emigracji. Nie sądziłem, że na długie 22 lata będzie to moja ostatnia droga do Polski. W 1970 roku Instytut Filozofii w ramach tzw. „normalizacji” z politycznych powodów został rozwiązany, większość naukowych pracowników została zwolniona z Czechosłowackiej Akademii Nauk, a przez długi czas budowane podstawy wzajemnej współpracy z polskimi kolegami rozpadły się. Został zamknięty jeden rozdział, jednak nie bez znaczenia, który w dziejach nauki zapisali polscy i czescy filozofowie.

Miejmy nadzieję, że nawiązane i od wielu lat budowane systematyczne robocze kontakty między filozofami, ale także i studentami ołomuńckiego oraz katowickiego uniwersytetu, w nowych warunkach będą miały bardziej szczęśliwe koleje i zostanie napisany dalszy rozdział polsko-czeskiej owo-
cnej współpracy naukowej.

Z czeskiego tłumaczył: Bogusław Szubert

ROMAN DAROWSKI SJ

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna
«Ignatianum» w Krakowie

NAJNOWSZA FILOZOFIA JEZUITÓW W POLSCE

Wstęp. W XX w. głównym ośrodkiem filozofii jezuitów w Polsce było Kolegium Krakowskie, któremu w 1932 roku władze kościelne przyznały prawa uczelni papieskiej i status Wydziału Filozoficznego. Na mocy ustawy Sejmu z 1989 roku Wydział uzyskał osobowość prawną wraz z odpowiednimi uprawnieniami, m. in. z prawem nadawania stopni naukowych, które są uznawane przez władze państwowe. Dzięki temu mogły na nim studiować także osoby świeckie. Głównie z myślą o nich utworzono wówczas na Wydziale - obok Sekcji Filozofii Systematycznej - także Instytut Kultury Religijnej (1989) oraz Sekcję Pedagogiki Religijnej (1990). Ministerstwo Edukacji Narodowej w 1996 roku potwierdziło prawo nadawania przez Wydział stopnia doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii.

Po 10 latach od otwarcia uczelni dla świeckich, nastąpiła formalna zmiana struktury i nazwy uczelni. Dotychczasowa bowiem nazwa nie odpowiadała stanowi faktycznemu, gdyż ponad 90 % studentek i studentów w tym dziesięcioleciu studiowało pedagogikę. W 1999 r. za zgodą władz kościelnych i państwowych utworzono jezuicką uczelnię o nazwie Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna «Ignatianum» w Krakowie.

Stan obecny. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna «Ignatianum» jest uczelnią kościelną, należącą do Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego. Lokale «Ignatianum» znajdują się w wydzielonej części gmachu Kolegium Jezuitów w Krakowie przy ul. Kopernika 26.

Uczelnia prowadzi obecnie dwa kierunki studiów: filozofię i pedagogikę (od 1990). Na początku roku 2000 było na niej zatrudnionych ponad 100 pracowników dydaktyczno-naukowych (w tym połowa to jezuici), a studiowało na niej ok. 1500 studentek i studentów (ponad 90 % studiowało pedagogikę, większość zaocznie).

Działalność naukowo-badawcza. Główne dziedziny działalności naukowo-badawczej pracowników Wydziału Filozoficznego to: filozofia okresu patrystycznego, w szczególności: antropologia i kosmologia Ojców Kościoła, argumentacja Ojców za jednością Boga; filozofia jezuitów w Polsce, polska filozofia państwa w XVI i XVII w., myśl ekonomiczno-etyczna tego okresu; ogólna metodologia nauk a metodologia nauk filozoficznych; typologia argumentów za istnieniem pierwiastka duchowego człowieka, dobro a wartość, filozofia dialogu (Buber, Rosenzweig, Rosenstock), filozo-

fia spotkania (Levinas); chrześcijańska nauka społeczna, zwłaszcza zasady współżycia narodowego i międzynarodowego, etyka narodu i filozofia obywatelska, etyka lekarska, etyczne aspekty kary śmierci, etyczne aspekty ekologii, płciowość człowieka, etyczne i światopoglądowe implikacje problemu aborcji; filozofia Boga a nauki przyrodnicze, zwłaszcza miejsce i rola nauk przyrodniczych w argumentacji za istnieniem Boga; filozofia religii, religia a kultura, typologia ateizmu; teoria zjawisk biologicznych, interpretacje danych paleobiologicznych, ontologia bytu ożywionego; wybrane zagadnienia filozofii języka.

Wydawnictwa. W uczelnianym wydawnictwie książek, istniejącym przy Wydziale od 1972 roku, wydano dotąd ponad 70 pozycji, większość w ciągu ubiegłych 10 lat.

Uczelnia wydaje obecnie następujące czasopisma; 1) „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” (od 1988); 2) kwartalnik „Horyzonty Wiary” (od 1990, red. Z. Marek); 3) wielojęzyczny rocznik „Forum Philosophicum” (od 1996, red. R. Darowski); 4) „Rocznik Sekcji Pedagogiki Religijnej” (od 1998, red. W. Kubik).

Biblioteki. Działalności naukowo-dydaktycznej uczelni służą: specjalistyczna Biblioteka Filozoficzna oraz Biblioteka Naukowa Księży Jezuitów. Kierunek kompletowania zbiorów obu bibliotek: literatura filozoficzna i teologiczna w języku polskim i językach obcych, publikacje z zakresu kultury, pedagogika, jezuita.

Biblioteka Filozoficzna posiada ok. 90 tys. woluminów i ponad 150 czasopism bieżących, w tym połowa zagranicznych. Biblioteka Naukowa posiada ok. 220 tys. woluminów książek, w tym ok. 25 tys. woluminów starych druków; ponad 1000 tytułów czasopism, w tym ok. 150 czasopism bieżących, z czego ok. 50 zagranicznych. Obie biblioteki są skomputeryzowane i dostępne w Internecie pod adresem: www.jezuici.krakow.pl/bibl/i.htm.

Towarzystwo Naukowe. Przy Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie od 1951 roku działało i działa Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów. Wiele prac przedstawionych na zebraniach później opublikowano.

Jaka filozofia?

Gdy chodzi o treść i charakter filozofii uprawianej przez profesorów Wydziału i na nim wykładanej oraz przekazywanej w publikacjach, do ok. 1970 roku była to filozofia neotomistyczna, dość jednolita, bliska tzw. *nurtowi esencjalnemu*, z pewnymi wątkami suarezjańskimi. Od tego czasu - niezależnie od tego, co w tej filozofii przeważa - zarysowują się dwa główne nurty:

1. Filozofia inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej, nawiązująca jednak do współczesnych kierunków filozoficznych, a w przypadku P. Lenartowicza i S. Ziemiańskiego także do nauk przyrodniczych. Do tego nurtu należą: Czesław Michalunio, ur. 1919 (*Logika*. Kraków 1976, filozofia poznania), Tadeusz Ślipko, ur. 1918, etyk, autor pierwszego w języku polskim pełnego podręcznika etyki oraz fundamentalnych prac z etyki ogólnej i szczegółowej, a także wielu prac o aktualnej tematyce etycznej, m. in. z bioetyki, ekologii; główne jego prace to: *Zarys etyki ogólnej*. Kraków 1974, wyd. 2: 1984; *Zarys etyki szczegółowej*. Kraków 1982; *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*. Warszawa. 1988; wyd. 2: Kraków 1994; *Rozdroża ekologii* (wraz z ks. Andrzejem Zwolińskim). Kraków 1999; Roman Darowski, ur. 1935 (*Człowiek i świat*. Kraków 1972, red.; *Człowiek: istnienie i działanie*. Kraków 1974, red.; *Filozofia człowieka*. Kraków 1995, 1996, wyd. 3 rozszerzone w druku); Bolesław Dyduła, ur. 1934 (etyka); Piotr Lenartowicz, ur. 1934 (*Elementy teorii poznania*. Kraków 1995; *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*. Kraków 1986); Stanisław Ziemiański, ur. 1931 (*Wprowadzenie do filozofii przyrody nieożywionej*. „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1993-1994, s. 149-189; *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*. Kraków 1995, cz. I książki: *Założenia metafizyczne*, s. 7-118 - to przegląd głównych problemów metafizycznych). Wymienieni wyżej autorzy, jak wynika z powyższego wykazu, opracowali więc całokształt filozofii, tj. wszystkie dyscypliny wchodzące tradycyjnie w zakres filozofii systematycznej.

2. Nurt filozofii dialogu: Antoni Jarnuszkiewicz, ur. 1949 (*Separazione e prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona umana sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*. Roma 1982; *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki*. Kraków 1990; wyd. 2 rozszerzone: 1994); Jakub Gorczyca, ur. 1950 (*Il valore e la risposta dell'uomo. Capisaldi del pensiero filosofico di Dietrich von Hildebrand*. Roma 1984; *O odpowiedzialności - w dialogu z Martinem Buberem*. „Forum Philosophicum”, 1: 1996, s. 43-56; *Chrystus i ethos. Szkice o etyce filozoficznej w kondycji chrześcijańskiej*. Kraków 1998 - od 1999 r. na stałe profesor Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie; Adam Żak, ur. 1950 (*Vom reinen Denken zur Sprachvernunft/ Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie* Franz Rosenzweigs. Stuttgart 1987).

Filozofię społeczną inspiracji chrześcijańskiej uprawiają: Jan Sieg, ur. 1919 (*Powściągliwość, umiarkowanie i praca a rozwój ludów*. Warszawa 1981) i Stanisław Pyszka, ur. 1951 (*Prawda w polityce*, w: *Wobec socjotechniki*, 5: Kielce 1998, s. 51-102; *Chrześcijańska nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*. Kraków 1993 i 1999), a analizę społeczną Adam Żak.

Psychologią zajmował się Eugeniusz Ożóg, a psychologią religii i ateizmu zajmuje się Stanisław Kuczkowski, ur. 1939 (*Psychologia kształtowania się obrazu Boga*. Kraków 1982; *Strategie wychowawcze*. Kraków 1985; *Psychologia religii*. Kraków 1991 i 1993). Ludwik Piechnik (ur. 1920) przez wiele lat wykładał pedagogikę i badał dzieje wychowania i szkolnictwa, głównie jezuickiego (*Dzieje Akademii Wileńskiej*, 1-4. Rzym 1983-1990). Jan Popiel (ur. 1914), długoletni profesor historii filozofii, zajmował się niektórymi zagadnieniami estetyki i sztuki sakralnej (*Sakralny wyraz sztuki chrześcijańskiej*. „Znak”, 1964, nr 126, s. 1427-1459).

Filozofii jezuitów w Polsce wiele prac poświęcili: Roman Darowski (*Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*. Kraków 1994; *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*. Kraków 1998; *Studies in the Philosophy of the Jesuits in the 16th to 18th Centuries*. Kraków 1999; *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*. Kraków 2000) i Franciszek Bargieł, ur. 1918 (filozofia XVII i XVIII w.; monografie T. Młodzianowskiego, W. Tyłkowskiego, S. Szadurskiego i innych).

Henryk Pietras (ur. 1954) interesuje się wątkami filozoficznymi w patrystyce (*Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła*. Kraków 1991), a Ludwik Grzebień, ur. 1939 - zagadnieniami metodologiczno-historycznymi w ogólności, a zwłaszcza historią kultury chrześcijańskiej w Polsce oraz wkładem jezuitów do jej rozwoju (zob. *Księga Pamiątkowa z okazji 60-lecia jego urodzin*. Kraków 2000). Podobną problematykę podejmuje Stanisław Obirek, ur. 1956 (*Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564-1668*. Kraków 1996).

Józef Bremer (ur. 1953) zajmuje się analityczną filozofią języka (*Rekategorisierung statt Reduktion. Zu Wilfrid Sellars' Philosophie des Geistes*. Göttingen 1997; *Wittgensteina filozofia religii*. Kraków 2000).

Do najwybitniejszych jezuitów-filozofów należy Paweł Siwek (1893- - 1986), profesor kilku zagranicznych uniwersytetów (Rzymskie Gregorianum, Rio de Janeiro, Fordham w Nowym Jorku, Lateranum w Rzymie), historyk filozofii i filozof na skalę światową, badacz o wielostronnych zainteresowaniach, płodny pisarz, tłumacz i wydawca, autor 40 książek w 7 językach, tłumacz dzieł Arystotelesa na język polski, psycholog, autor wyczerpującego podręcznika psychologii filozoficznej pt. *Psychologia metaphysica* (Roma 1932, wyd. 7: 1965, s. 651).

Również za granicą pracowali Szaszkiewicz i Mirewicz. Jerzy Szaszkiewicz (1926-1992) był profesorem Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Jest autorem książek: *Relation entre le comportement et la connaissance selon Merleau Ponty. Intelligence, liberté et réflexion*. Rome 1962; *Psychologia rationalis*. Roma 1964; *Filosofia dell'uomo*. Roma 1981 i 1989; *Filosofia della cultura* Roma 1988. Należy do tradycji tomistycznej, ukształtowanej

w świetle interpretacji Tomasza z Akwinu i analizy ludzkiej aktywności intelektualnej, jakiej dokonali B. Lonergan i M. Merleau-Ponty.

Jerzy Mirewicz (1909-1996) działał głównie w Londynie. Był pisarzem niezwykle płodnym, nie związanym z dydaktyką. Opublikował 25 książek oraz kilkaset artykułów. Wiele z tych prac to prawdziwa eseistyka filozoficzna, głównie z zakresu filozofii religii. Ważniejsze książki: *Mity współczesne*. (Rzym 1968); *Myśli nieśmiałe*. (Londyn 1975); *Zapomniani współtwórcy Europy*. (Londyn 1976); *Człowiek- Miasto oblężone*. (Londyn 1978); *Trzy minuty filozofii*. (Londyn 1978); *Życie wewnętrzne emigracji*. (Londyn 1979); *Wychowawcy Europy*. (Londyn- 1981); *Obrońcy Europy*. (Londyn 1983); *Słudzy Europy*. (Londyn 1985) i *Marnotrawni synowie Europy*. (Londyn 1987)¹.

Bibliografia:

R. Darowski: *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*. Kraków 2000;

R. Darowski: *Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*. „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1997-1998, Kraków 1998, s. 7-20;

Informator filozofii polskiej. Kraków 1995, s. 45-46 oraz *passim*;

Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy. Kraków 1996, s. 155-163, 767-770, 698-699 oraz hasła osobowe.

¹ Zob. S. Szczyrba: *Afirmacja Boga i życie moralne w ujęciu Jerzego Mirewicza TJ*. Łódź 1994.

HENRYK BENISZ

BATALIA O „USPRAWIEDLIWIENIE” NIETZSCHEGO

Witold Mackiewicz: *Myśl Fryderyka Nietzschego w Polsce w latach 1947-1997.* Warszawa, „Witmark”, 1999, 202 s.

Fryderyk Nietzsche nie tylko nie był filozofem mającym wrogie intencje wobec człowieka i świata, ale nawet sam dążył do estetycznego usprawiedliwienia *Dasein* i świata. Tymczasem do jego filozofii odnoszono się rozmaicie - bywało, że bardzo nieprzychylnie. W moim odczuciu, prezentowana książka Witolda Mackiewicza stanowi próbę oczyszczenia Nietzschego z bezpodstawnych zarzutów, które od czasu do czasu nadal są przeciw niemu podnoszone, a więc próbę „usprawiedliwienia” jego filozofii. Z tego powodu, parafrazując tytuł pierwszego rozdziału, pozwoliłem sobie określić ją mianem batalii o „usprawiedliwienie” Nietzschego.

Autor rozpoczyna swą książkę przypomnieniem niechlubnego okresu denazyfikacji Nietzschego, kiedy próbowano obarczyć tego filozofa odpowiedzialnością za zło wojny i całkowicie usunąć jego myśl z kultury. W tym kontekście autor poddaje analizie oddziaływanie ideologicznie określonej twórczości G. Lukácsa - filozofa wprawdzie węgierskiego, ale bardzo u nas popularnego - i, co znacznie ważniejsze, bardzo wpływowego. Lukács nie miał najmniejszych wątpliwości, że Nietzsche był winny, ponieważ już za czasów Hitlera został on obwołany klasykiem ideologii faszystowskiej. Ponadto, niemiecki filozof zwalczał w swych pracach klasę robotniczą, zagrażającą uwielbianemu przezeń imperializmowi. Był też twórcą faszystowskiej estetyki, deprecjonującej potrzeby zwykłych ludzi. Przypieczętowaniem jego winy jest to, że zajmował stanowisko nowoczesnego antyrealizmu, przez co odwrócił się od realnego życia, tzn. od niesprawiedliwości klasowej. Śladami Lukácsa podążał w Polsce S. Rozmaryn, prezentując ten sam punkt widzenia. Jego zdaniem, Nietzsche swą urokliwą twórczością zatruwał ludzkie dusze i propagował polityczny terroryzm, mający na celu utrzymanie klas posiadających przy władzy. Tym samym był jawnym wrogiem demokracji, wolności i ludu. W pracach Rozmaryna pojawia się wiele epitetów pod adresem Nietzschego oraz absurdalnych oskarżeń, np. takich, że domagał się zabijania chorych oraz pochwalał szantaż i rabunek. Podobne zarzuty przytaczał P. Kupke, wyraźnie niezadowolony, że Nietzschego traktuje się dzisiaj jak filozofa i powołuje na jego poglądy, a przecież jest on człowiekiem zdyskredytowanym. W tym ujęciu, jego twórczość jest tyle

samo warta co faszyzm, który się dzięki niej narodził. Filozofia Nietzschego, będącego twórcą „zbrodniczej moralności”, musi zostać skazana na banicję i nie wolno jej na nowo zakorzenić się w kulturze. W rezultacie podjętej nagonki na niemieckiego filozofa, praktycznie w ogóle przestano o nim wspominać i dopiero pod koniec lat 50. zaczęto do niego ostrożnie wracać. Przy tej okazji autor słusznie zauważa, że Jaspers i Fromm, pisząc w swych „rozliczeniowych” tekstach m. in. na temat ideowych źródeł faszyzmu, nie wskazali na Nietzschego jako na winowajcę.

Kolejnym interpretatorem myśli Nietzschego jest Helmut Gillner - marksista, który zdecydował się rzetelnie przebadać tę nieortodoksyjną filozofię. Autor uznaje jego książkę za jedną z najbardziej wartościowych, aczkolwiek dodaje, że również w stosunku do niej można zgłosić pewne zarzuty. Mimo, iż - generalnie rzecz biorąc - Autor solidaryzuje się z poglądami Gillnera, zarzutów przytacza dosyć dużo. Polemizuje m. in. z tezą o konsekwentnym immoralizmie, antydemokratyzmie, naturalizmie i biologizmie. Jawnie nie zgadza się z przekonaniem Gillnera, jakoby Nietzsche przyznał się do głębokiej porażki własnej filozofii. I na koniec - bardzo słusznie zresztą - krytykuje postawioną przez niego tezę, z której wynika, że Nietzscheańska filozofia traci swe znaczenie w obliczu utwierdzania się socjalistycznej świadomości i nowych stosunków społecznych. Po przedstawieniu poglądów Gillnera w interesującej nas sprawie okazuje się, że nie zdołał on uwolnić się od obowiązującego wówczas „paradygmatu ideologicznego”, dlatego jego twierdzenia niejednokrotnie bywały chybione.

Interpretatorem Nietzschego jest również Janusz Kuczyński, którego poglądy rozmiągają się z faktycznymi przesłankami tej filozofii. Dla niego bowiem - głoszącego swe tezy z perspektywy nowej, socjalistycznej rzeczywistości - nadczłowiek jest jedynie prekursorem faszystowskiego barbarzyńcy. Nietzsche ze swoją filozofią nie tylko nie mieści się w obrębie humanizmu socjalistycznego czy antropocentrycznego, ale jest nawet wyrazicielem antyhumanistycznej nienawiści. Kuczyński uważa, że jego tezy są utopijne i zbrodnicze, ale nie wyjaśnia, z czego miałyby to właściwie wynikać. Poza tym, autor nie zgadza się z jego przeświadczeniem o kosmopolityzmie Nietzschego, bowiem taka postawa kłóciłaby się z propagowanym przez tego filozofa indywidualizmem. Krytykuje również Kuczyńskiego za stwierdzenie, że Nietzsche opowiadał się za odrzuceniem wszelkiego rodzaju wartości społecznych oraz deprecjonował wszelkie odmiany moralności i religii, jak też prawdę naukową. Zdaniem Kuczyńskiego, Nietzscheańska próba wykreowania nowej kultury doprowadziła w Europie do katastrofalnych skutków. Uważa, że stało się tak dlatego, iż Nietzsche, określając siebie mianem dynamitu, już wówczas zamierzał sprowadzić na świat płomienie i zgłiszcza, aby wyniszczyć słabych i bezbronnych. Autor polemizuje

z takim stanowiskiem dowodząc, że krytyka specyficznego „kalectwa”, jakim jest ubóstwo duchowe, nie oznacza jeszcze zakusów na życie osób w jakiś sposób okaleczonych fizycznie. W związku z tym nie zgadza się z opinią Kuczyńskiego, że nihilizm Nietzscheański pokrywa się z nihilizmem faszystowskim. Niemniej jednak Kuczyńskiemu nieobce się charakterystyczne cechy myślenia Nietzscheańskiego, a nawet sam ulega magii nauk Zaratustry. Autor dostrzega to najpierw w ogłoszonym przezeń programie „homo creator”, a później w propozycji stworzenia filozofii uniwersalistycznej. Nie może bowiem oprzeć się wrażeniu, że wizja przyszłego zjednoczenia różnych kultur na naszym globie zabarwiona jest tu Nietzscheańskim profetyzmem i marzeniem zbudowania nowego ładu moralnego na Ziemi.

Negatywny stosunek do Nietzschego uwidaczniany był także w bardziej „zachowawczym” środowisku katolickim, czego dobitnym przykładem są poglądy J. Pastuszki. Autor uważa, że wyrazicielem podobnych opinii jest obecnie S. Kowalczyk. Zdaniem obu tych myślicieli, Nietzscheański ateizm pozbawia człowieka godziwych wzorców moralnych, a przez to sankcjonuje dowolność postępowania. Nadto poprzez swój witalizm i lansowaną wolność jednostki, filozofia ta zmierza do degeneracji życia, czego konsekwencją jest powstanie faszyzmu. W tej sytuacji jedynie Bóg i dialog z Nim gwarantuje uchronienie kultury humanistycznej przed ostateczną degeneracją. Kowalczyk jest też przekonany, że Nietzscheański pesymizm i nihilizm jego filozofii musi skutkować utratą sensu życia człowieka. Tak więc odrzucenie Boga jest przyczyną klęski człowieka - klęski, do której doprowadził sam człowiek. Nowsze prace Kowalczyka wydają się bardziej wyważone i ostrożniejsze w sądach, zwłaszcza tych krytycznych. Kowalczyk wyznaje teraz opinię, że wprawdzie Nietzsche nie uznawał żadnych wiecznych i uniwersalnych zasad, jednakże nastawiony był do świata w sposób twórczy i kreował nowe prawa i nową świadomość ludzką. Tutaj sam człowiek dokonuje autokreacji, gdyż jest dla siebie zarazem stworzeniem i stwórcą. Nietzscheański człowiek jest siedliskiem chaosu i boskości, dlatego tworzy sens własnej egzystencji. Na podstawie powyższych sformułowań można by mniemać, że Kowalczyk uznał prawo człowieka do samodzielnego kształtowania swego losu w oparciu o własną hierarchię wartości, które nie są wartościami ustanowionymi przez Boga. Jednak autor ma w tym względzie wątpliwości, jako że Kowalczyk nadal stoi na stanowisku, że Nietzscheański humanizm jest sub-ludzkim humanizmem, a teza o śmierci Boga musi łączyć się z tezą o śmierci człowieka. Odmienne poglądy głosi współcześnie Jan A. Kłoczowski, który uważa, że wprawdzie Nietzsche przewidział nihilizm europejski, jednak sam nie poprzestał na etapie negacji, lecz starał się twórczo afirmować świat i człowieka. Niemniej

jednak status człowieka nadal jest zagrożony potęgującym się subiektywizmem powodującym, że zamiast uczestniczyć w realnym świecie, wpatrujemy się we własne stany świadomości. Poglądy takie rodzą nadzieję, że Nietzsche zostanie wreszcie uznany w tych kręgach za wielkiego filozofa, którego twórczość może dzisiaj stać się dla nas źródłem poważnych inspiracji i głębokich refleksji.

W twórczości Leszka Kołakowskiego także pojawiają się uwagi na temat filozofii Nietzschego. Autor sądzi nawet, że Kołakowski pozostaje pod znacznym wpływem tej filozofii, o czym świadczy jego styl pisanie, charakterystyczny sposób stawiania i rozwiązywania problemów, jak też lekko ironizujący dystans wobec współczesnej kultury. Nietzsche uważany jest przez Kołakowskiego za jednego z wielkich proroków ateizmu, którego nienawiść do chrześcijaństwa była konsekwencją wiary w nieograniczone możliwości samotworzenia. Myśliciel ten zgadza się z przekonaniem Nietzschego, że chrześcijaństwo jest świadomością ludzkiej słabości, a równocześnie - gdzie indziej - sprawia wrażenie kogoś, kto głosi pochwałę chrześcijaństwa. W ten sposób myślenie Kołakowskiego wymyka się jednoznaczny ocenom, a on sam wydaje się „lecącą strzałą”, osobowością nieustannie stającą się, i z tego powodu nie ponoszącą odpowiedzialności za głoszone wcześniej poglądy. One zaś ewoluowały od marksizmu do bliżej nie określonej postawy, charakteryzującej się przekonaniem o konstytutywnej niemożności spełnienia się człowieka i o braku sensu wszelkiego istnienia. Przy wielu cechach wspólnych z filozofią Nietzscheańską, filozofowanie Kołakowskiego jest najgłębiej tragiczne. Autor wyraża przekonanie, że kpina, żart i ironia stanowią jego broń przed definitywną rezygnacją i rozplynięciem się we wszechogarniającej absurdalności istnienia.

Po latach oczekiwań, przyszedł w końcu czas na systematyzację myśli Nietzschego. Proces ten, w jakiejś mierze, zainicjowany został zwiększonym zainteresowaniem twórczością Brzozowskiego. Na związki filozofii Brzozowskiego i Nietzschego wskazywali m. in. P. Trzebuchowski, A. Walicki, M. Stępień i A. Mencwel. Jednak dopiero Zbigniew Kuderowicz podjął się całościowego i systematycznego opracowania filozofii Nietzschego, osadzając ją w kontekście kulturowym. Nietzsche jawi się teraz jako twórca, będący w opozycji do nurtu scjentyistycznego i tworzący fundamenty pod filozofię życia. Krytykował on pojęcie obiektywnej prawdy, ale nie był zwolennikiem intuicyjnej wiedzy bezpośredniej. Z filozofii Nietzschego przebija potrzeba dopuszczenia do głosu wielości sensów rzeczywistości. Kuderowicz jest zdania, że Nietzscheański atak na chrześcijaństwo podyktowany został koniecznością walki z metafizyką, która potępiała rzeczywistość w imię transcendentnego ideału. Przedstawia także pozytywną teorię wartości u Nietzschego, wywodzącą się z kultu dla życia. Ukazuje

również jego immoralizm, krytykę dekadencji w kulturze i heroiczną wizję przyszłości. Autor nie polemizuje z poglądami Kuderowicza na temat twórczości Nietzschego, z czego można wnioskować, że - co najmniej w jakiejś mierze - również je podziela.

Wraz z systematycznym podejściem do filozofii Nietzscheańskiej pojawiła się także potrzeba oczyszczenia jego oryginalnej myśli z mniej lub bardziej świadomie dokonanych zafałszowań. Zajęto się głównie fałszerstwami wydawniczymi, których autorką była siostra Fryderyka, Elżbieta Förster-Nietzsche. Zarzuca się jej nie tylko dokonanie drobnych poprawek w pismach brata, ale również przygotowanie do druku tendencyjnie skompilowanych fragmentów tekstów i notatek. Na tak powstałej *Woli mocy* wzorowali się później ideolodzy faszystowscy, dyskredytując filozofię Nietzschego w oczach ludzkości. „Oczyszczanie” tej filozofii, zainicjowane badaniami Schlechty, zaowocowało wydaniem przezeń pierwszego krytycznego wydania wszystkich dzieł Nietzschego. Autor szczegółowo przytacza fakty z tym związane oraz pokazuje, w jaki sposób wyniki prac Schlechty zostały przyjęte w Polsce. Na naszym gruncie przeciwko zarzutowi fałszerstwa wypowiadał się W. Kaniowski, uznając je za jedynie niewinną mistyfikację, podjętą przez Elżbietę w celu zachowania przez potomnych dobrej pamięci o jej bracie. Z taką interpretacją przeprowadzonych zafałszowań nie zgodził się L. Kusak, kwestionujący czyste uczucia Elżbiety do brata i dowodzący, że właśnie za jej sprawą wydawcy zaczęli później bezkarnie manipulować tekstami Nietzschego. Autor książki neutralizuje narosłe emocje stwierdzając, że niemieckiemu filozofowi zależało przede wszystkim na tym, aby jego prace były czytane. Zatem każdy może czytać je po swojemu, tzn. tak, jak potrafi to robić. Nietzsche wiedział, że taka wolność interpretacyjna jest balansowaniem nad przepaścią, ale nie obawiał się tego. Z natury jest bowiem „wysokogórskim wspinaczem”, wykonującym niebezpieczne przejścia z przeświadczeniem, że nikt inny nie powtórzy jego wyczynu.

Obecnie, wśród coraz liczniejszych opracowań na temat twórczości Nietzschego, pojawiają się również interpretacje optymistyczne. Przez takie autor rozumie takie analizy jego myśli, w których odsuwa się na bok kwestię winy tego myśliciela, zaś przedmiotem badań stają się tylko wątki filozoficzne. Wychodzi się tu z założenia, że całokształt poglądów Nietzschego stanowi czytelną teorię, która wywarła określony wpływ na następne pokolenia myślicieli oraz na kulturę światową. Autor metodycznie szereguje owe interpretacje optymistyczne i przedstawia ich najbardziej charakterystyczne cechy. Pierwszą z nich jest analiza historiozoficzna reprezentowana przez E. Bieńkowską. W jej opracowaniach uwidacznia się pogląd, że Nietzsche nadał swej filozofii zupełnie nowe zadanie, rezygnując z roli afirmu-

jącej na rzecz ukazywania destrukcji. Odszedł on od ukazywania perspektywy docierania do podstawowych wartości, natomiast skupił się na demaskowaniu bezsilności człowieka i ułomności ludzkiej egzystencji. Zabrakło mu jednak konsekwencji, dlatego całkowicie nie porzucił pogardzanej przez siebie filozofii. W rezultacie nie umiał dać światu nic więcej ponad egocentryczną egzaltację, nieszczerzy optymizm i trochę prostych aforyzmów. Autor nie zgadza się z jej opinią dowodząc, że to nie Nietzschemu zabrakło konsekwencji. Pokazuje również, że zależało mu przede wszystkim na stworzeniu nowych podwalin filozoficznego myślenia. Zamiar ten chyba nie był nieudany, skoro szlakiem, wytyczonym niegdyś przez Nietzschego, podążało później wielu wybitnych myślicieli. Drugą ze wspomnianych interpretacji jest analiza aksjologiczna, reprezentowana przez K. Górniak-Kocikowską. W jej pracach Nietzsche jawi się jako orędownik nowej koncepcji kultury, sięgający jednak do pozytywnych wartości starożytnej kultury greckiej i rzymskiej. U niemieckiego filozofa Bóg stworzony został na obraz człowieka i jest jego wewnętrzną siłą biologiczno-psychiczną. Właśnie taki Bóg, będący manifestacją woli mocy, utożsamiony został przez Nietzschego z nadczłowiekiem, tzn. z naprawdę wolnym człowiekiem. Innymi słowy, transcendentny Bóg musiał umrzeć, aby jego miejsce mógł zająć odnowiony człowiek, chcący samodzielnie panować nad światem. W efekcie religia powinna ustąpić miejsca filozofii, ale tylko takiej, która czynnie sprzyja samokreowaniu się wolnych jednostek, a nie biernie kontempluje zastaną rzeczywistość. Trzecią z dostrzeżonych przez autora interpretacji jest interpretacja niezależna, reprezentowana przez Henryka Benisza, czwartą zaś - interpretacja hermeneutyczna reprezentowana przez Krzysztofa Michalskiego. Jego zdaniem, Nietzsche odrzuca tylko te wartości, które ograniczały, kontrolowały, czy też w inny sposób oddziaływały restrykcyjnie na kulturę. Celem przewartościowania nie było zastąpienie jednych wartości innymi, ale ukazanie nowej perspektywy, jak należy żyć. W takim też razie Nietzscheański nihilizm jest pozytywnym programem, służącym odnowie jakości życia. Podstawą ku temu nie jest zmiana warunków egzystencjalnych, w jakich człowiek żyje, ale zmiana nastawienia psychicznego do życia, aby można było zaakceptować życie takim, jakie ono jest. Nietzsche zamierzał oczyścić ludzką psychikę i kulturę poprzez zanegowanie, a potem zniesienie moralności. W rezultacie człowiek jest taki, jakim siebie sam uczyni. Ostatnią interpretację stanowi analiza apologetyczna, reprezentowana przez J. Pietrzaka. Autor polemizuje z jego przekonaniem o ścisłym związku idei nadczłowieka z ideą uniwersalizmu w Nietzscheańskiej filozofii. Nie zgadza się także z tezą, że myśliciel ten zamierzał stworzyć system filozoficzny, lecz przeszkodziła mu w tym choroba. Podobnie kwestionuje przeświadczenie Pietrzaka, że Nietzsche zabiegał o ścisłość swych

wypowiedzi, dlatego wyjaśniał nowe pojęcia w obawie przed niewłaściwym ich rozumieniem. Zarzuca również Pietrzakowi, że jego publikacje nie różnią się od siebie w sposób istotny, a nadto, że przejawia się w nich nadmierne uleganie Nietzschemu jako mistrzowi.

W posłowniu do książki, będącej - przypominam - próbą usprawiedliwienia Nietzschego, autor usprawiedliwia również siebie, za sposób dokonania selekcji tekstów o Nietzsche i, tym samym, za sposób wyboru interpretatorów myśli Nietzscheańskiej, których zaprezentował w swej pracy. Wyraża także gotowość przyjęcia pod jej adresem wszelkich uwag (w tym uwag krytycznych), a nawet zachęca innych do podjęcia na nowo tej samej problematyki. Nie wydaje mi się, aby autor musiał przepraszać za to, że w swej książce jednych interpretatorów wybrał, a drugich pominął. Napisanie jakiegokolwiek opracowania „historyczno-krytycznego” zawsze wiąże się z koniecznością dokonywania trudnych wyborów, a więc zawsze nacechowane jest pewnym subiektywizmem, co wcale nie musi jeszcze oznaczać, że samo opracowanie nie jest obiektywnym przedstawieniem dominujących poglądów na daną sprawę. Gdyby ktoś inny podjął się napisania takiej książki (choćby ja sam - nieskromnie mówiąc), to z pewnością uwzględniłby jeszcze kilka osób, o których autor zapomniał, a zapomniałby o kilku innych, których poglądy autor przytoczył. Nie wydaje mi się jednak, aby z tego powodu jego książka miała być lepsza od książki tutaj prezentowanej.

Patrząc z perspektywy czytelnika, książka jest napisana sugestywnym, „żywym” językiem, co powoduje, że stanowi bardzo dobrą i „wciągającą” lekturę. Osoby zainteresowane twórczością Nietzschego, gdy po nią sięgną, nie powinny być zawiedzione. Gdy zaś chodzi o głosy krytyczne, to - jak sądzę - mogą się one pojawić, ponieważ opracowanie recepcji myśli Nietzscheańskiej w Polsce napisane zostało w duchu polemicznym i nie brak w nim jasno sformułowanych zastrzeżeń oraz śmiało stawianych ocen. Gdyby ktoś inny napisał podobną książkę (choćby...), to pewnie nie byłaby ona w takim stopniu polemiczna, ale wówczas można by się zastanawiać, czy aby na pewno poważnie potraktowano w niej prezentowane poglądy różnych osób, w tym - może przede wszystkim - poglądy Nietzschego. Nie należy bowiem zapominać, że pod adresem jego filozofii wypowiedziano dotąd wiele fałszywych i bałamutnych oskarżeń, których sam Nietzsche (z wiadomych względów) nie potrafi już odpiarać. Dobrze się więc stało, że znalazł się ktoś, kto nie obawia się być obrońcą prawdy o tym wielkim i zarazem wielce kontrowersyjnym filozofie. Autorowi wypada podziękować za otwartość i zapał, z jakim zabiega o ugruntowanie się właściwego wizerunku Nietzschego w polskim środowisku filozoficznym i - za jego pośrednictwem - w polskiej kulturze.

STANISŁAW GAŁKOWSKI

APOLOGIA TEIZMU

Richard Swinburne: *Czy istnieje Bóg?* Przełożył: Ireneusz Ziemiński. Poznań, Wydawnictwo „W drodze”, 1999, 127 s.

Książka Swinburne’a jest interesującym tym bardziej, że ciągle jeszcze rzadkim w Polsce przykładem analitycznego podejścia do problematyki Boga. Swinburne, profesor Oxfordu i członek Akademii Brytyjskiej, jest autorem wielu książek poświęconych przede wszystkim filozofii Boga i religii (w tym wydanej w Polsce *Spójność teizmu*).

Czy istnieje bóg? jest skróconą wersją jego wcześniejszej książki *The Existence of God*. Ma być ona jeszcze jednym głosem w toczonych od kilkudziesięciu lat w kręgu anglosaskiej filozofii analitycznej dyskusji dotyczących filozofii Boga. Książka jest tym ciekawsza, że stanowi m. in. pośrednią i bezpośrednią polemikę z tak znanymi również u nas książkami jak *Krótką historią czasu* Hawkinga czy *Ślepy zegarmistrz* Dawkinsa.

„Podstawowa struktura mego argumentu jest następująca: Badacze przyrody, historycy czy detektywi wychodzą od obserwacji danych, przechodząc następnie do sformułowania teorii, która najlepiej wyjaśniałaby występowanie tych danych. Możemy poddać analizie kryteria, na podstawie których dochodzą oni do wniosku, że pewna teoria jest lepiej potwierdzona przez te dane niż inna - to znaczy, że jest bardziej prawdopodobne, na bazie tych danych, iż jest ona prawdziwa. Posługując się tymi samymi kryteriami odkrywamy, że twierdzenie, iż istnieje Bóg, wyjaśnia nie tylko pewien wąski zakres danych, lecz wszystko co obserwujemy” (s. 10).

Swinburne zaczyna od analizy znaczenia słowa „Bóg” nie rozstrzygając na początku, czy odpowiada mu jakikolwiek realny desygnat. Teizm według Swinburne’a - opisuje Boga jako istotę osobową, wszechmocną, wszechwiedzącą i doskonale wolną. Bóg jest osobą a więc posiada własne cele i przekonania oraz zdolność do działania. Zdolności te są nieskończone i nie ograniczone w żaden sposób - jest więc nie tylko doskonale wolny ale i wszechmocny. Wszechmoc jego jest jednak ograniczona prawami logiki: „Bóg nie może uczynić tego co jest logicznie niemożliwe (co zawiera wewnętrzną sprzeczność” (s. 14), nie może stworzyć „kwadratowego koła” albo sprawić by coś „istniało i nie istniało jednocześnie”, ponieważ zwroty takie - jako wewnętrznie sprzeczne - nie opisują niczego co miałoby sens.

Następną właściwością Boga jest jego wszechwiedza. Zdaniem Swinburne'a polega ona na tym, że Bóg posiada zawsze wiedzę o tym „co w tym czasie jest logicznie możliwe wiedzieć” (s. 15), a więc nie może on posiadać wiedzy dotyczącej przyszłych działań wolnych osób.

Z tych cech podstawowych Swinburne wywodzi wszystkie pozostałe jak np. wieczność. Swinburne uważa, że zwrot „byt wieczny” można rozumieć na dwa sposoby; jako „zawsze istniejący”, tzn. nie mający początku ani końca w czasie lub jako „poczasowy”, tzn. istniejący w „jednym beczasowym 'momencie' 'jednocześnie' (s. 17)”. Według tej ostatniej koncepcji dla Boga wydarzenia np. roku 1410 i 1999 to jednocześnie „teraz”. Swinburne odrzuca tę interpretację jako bezsensowną i przyjmuje pierwszą - wieczności jako trwającego zawsze istnienia. Dopiero tak zarysowana koncepcja wieczności Bożej tłumaczy ograniczenia nakładane na wszechwiedzę Bożą. Ostatecznie więc (wbrew twierdzeniom Swinburne'a) to nie „wieczność boża” wywodzi się z jego wszechwiedzy, a odwrotnie. Następną cechą Boga jest jego wszechobecność - może on być w dowolnym miejscu na świecie i wiedzieć o tym, co się tam zdarza. Autor nie wyjaśnia dlaczego Bóg, radząc sobie doskonale z przestrzenią, ma kłopoty z innymi wymiarami, np. z czasem. Rozumowanie powyższe byłoby do zaakceptowania - po przyjęciu za podstawowy paradygmat newtonowskiej koncepcji czasu i przestrzeni. Wydaje się więc, że Swinburne nie przemyślał wszystkich implikacji wynikających w teorii względności.

Podstawowym jednak problemem jest nie to, jakie właściwości ma Byt Absolutny, lecz czy on realnie istnieje. Tym właśnie zajmuje się Swinburne przez większość książki. Zaczyna od analizy tego czym są prawa przyrody i jakie warunki powinny spełniać.

Prawa przyrody powinny dawać wyjaśnienia występowania zdarzeń, które już zostały zaobserwowane, oraz pozwalać na przewidywanie dalszych (pod warunkiem, że nie obserwujemy zdarzeń, które wedle tej teorii nie powinny mieć miejsca). Zaproponowane prawo powinno być proste oraz zgodne z posiadaną już przez nas wiedzą wyjściową. Następną cechą nowo odkrytego prawa jest, że: „w innym wypadku nie oczekivalibyśmy, że dane zdarzenia odkryjemy (nie ma na przykład żadnego konkurencyjnego prawa, które nasuwałoby nam przypuszczenie wystąpienia tych zdarzeń i które spełniałoby [poprzednie] kryteria równie dobrze jak prawo przez nas zaproponowane” (s. 29). Swinburne stara się wykazać, że hipoteza teizmu spełnia te wszystkie wymagania.

Przed wszystkim wyjaśnia samo istnienie świata, dlaczego raczej jest coś niż nic (co byłoby zdaniem Swinburne'a najbardziej naturalnym stanem rzeczy), wyjaśnia regularność świata, tj. fakt, że pewne klasy przedmiotów mają stale i niezmiennie te same właściwości, dzięki czemu możliwa jest

nauka zajmująca się przecież ustalaniem występowania takich regularności. Nauka jednak nie potrafi wyjaśnić, dlaczego takie regularności zachodzą. „Jeśli więc dopuszcza się jedynie wyjaśnianie naukowe, poza ten punkt nie da się wyjść. Takie jest właśnie stanowisko materialistów. Żaden jednak racjonalny badacz na takim ustaleniu nie poprzestanie” (s. 48). Bardziej racjonalnie jest przyjąć hipotezę teizmu, która z pewnym racjonalnym stopniem prawdopodobieństwa (znacznie większym niż hipoteza czystego przypadku) pozwala na spodziewanie się wystąpienia opisanych zjawisk.

Powyższe rozumowanie zawiera jednak pewien przeskok; jego konkluzją może być co najwyżej konieczność wyjaśniania metafizycznego. A dopiero w ramach metafizyki można rozważać zasadność teizmu.

Argument typu „nikt racjonalny nie może pomyśleć, że...” bardzo często pojawia się na kartach omawianej książki. Jednak by był on prawomocny, należałoby wcześniej chociaż zarysować koncepcję racjonalności, do której odwołuje się autor, inaczej zwrot taki grać będzie rolę raczej retoryczną.

Swinburne rysuje dowód będący w gruncie rzeczy współczesną wersją piątej drogi św. Tomasza z Akwinu (na, którego zresztą się powołuje): stopień skomplikowania świata, jego złożoność, fakt istnienia życia świadomego itd. wskazuje na istnienie Boga, który go stworzył. Fakt, że nauka potrafi opisać mechanizmy ewolucji istot żywych i materii nieożywionej oraz prawa nimi rządzące, nie czyni (wbrew temu, co twierdzą np. Dawkins i Hawking) Boga „niepotrzebnym”. Przecież gdyby nauka musiała odwoływać się do Boga w swych wyjaśnieniach, przestałaby być nauką. Nauka nie wyjaśnia jednak, dlaczego istnieją te a nie inne prawa, dlaczego historia naturalna potoczyła się tak a nie inaczej. Są to pytania nie naukowe, lecz „nieracjonalna jest konkluzja zakładająca, jakoby wyjaśnienia kończyły się tam, gdzie kończy się nauka” (s. 63).

Analizując różne hipotezy, np. czystego przypadku, teorię wielu światów, koncepcje odwieczności i cykliczności świata, dochodzi do wniosku że najbardziej racjonalna, gdyż najbardziej prawdopodobna i najprostsza, jest hipoteza teistyczna. „Zauważmy, że nie postuluję jakiegoś 'Boga zapchajdziury', jakiegoś bożka dla wyjaśnienia rzeczy, których jak dotąd nie wyjaśniła nauka. Postuluję Boga po to, by wyjaśnić to, co wyjaśnia nauka; nie neguję, że nauka dostarcza wyjaśnień, postuluję jednak Boga, by wyjaśnić, dlaczego nauka dostarcza wyjaśnień, (s. 63).

Podobnie do tego jak istnienie Boga wyjaśnia istnienie świata i jego porządek, Swinburne włącza Boga w wyjaśnianie istnienia gatunku *homo sapiens*. Zaczyna od analiz dotyczących zdarzeń psychicznych i tożsamości osoby. Wywodu mającego na celu pokazanie, że świadomość i życie psychiczne jest odrębne od zjawisk zachodzących w mózgu, a więc jest stanem substancji niematerialnej - duszy związanej z ciałem. Swinburne nie neguje

ścisłego powiązania świadomości z układem nerwowym. Uważa jednak, że „nie jest możliwe wyjaśnienie korelacji między duszą a mózgiem, zbudowanie o niej jakiejś nauki; możliwy jest jedynie długi wykaz niewyjaśnialnych powiązań przyczynowych” (s. 76).

Nauka bada mechanizmy ewolucji mózgu i korelacje między mózgiem a psychiką, lecz nie jest możliwa nauka wyjaśniająca zarówno zjawiska psychiczne, jak i zdarzenia zachodzące w mózgu. Byłoby to możliwe jedynie po zredukowaniu psychiki do zjawisk neuronalnych. „Wszystkie inne 'redukcje' jednej nauki do innej oraz 'integracje' odrębnych nauk badających z pozoru bardzo różne własności, zostały osiągnięte dzięki odrzuceniu tezy, że własności zjawiskowe (takie jak 'jakości wtórne' kolor, ciepło, dźwięk czy smak), będące przedmiotem jednej nauki, w ogóle w świecie istnieją. Zostały one przesunięte do świata psychicznego. Dalej jednak, stając w obliczu problemu samych zjawisk psychicznych, zrobić tego nie można. Jeśli masz wyjaśnić same zjawiska psychiczne, nie możesz rozróżniać między nimi a ich ukrytymi przyczynami i wyjaśniać jedynie tych drugich” (s. 77). Ostatecznie więc nauka jest bezradna wobec problemu natury powiązań między mózgiem a psychiką - możemy opisać współwystępowanie jakichś zjawisk psychicznych i procesów w mózgu, ale nie wiemy jak i dlaczego takie powiązanie zachodzi. Natomiast zdaniem Swinburne'a przyjęcie prostej hipotezy teistycznej pozwalałoby się spodziewać wszystkich opisanych powyżej zjawisk, gdyż tylko Bóg miałby zarówno możność jak i rację, by stworzyć właśnie taki świat.

Problem dlaczego świat jest właśnie taki, to przede wszystkim problem istnienia zła. „Czyż jego istnienie nie stanowi mocnego argumentu przeciw istnieniu Boga? Otóż byłoby tak wówczas gdybyśmy nie potrafili sformułować tego co jest znane jako teodycea, czyli dostarczyć wyjaśnienia dlaczego Bóg takie zło dopuszcza” (s. 85). Swinburne twierdzi, że gdyby Bóg istniał należałoby się spodziewać, że robi on pewne rzeczy, łącznie z dopuszczeniem istnienia zła. Autor rozróżnia pomiędzy złem naturalnym, czyli nie spowodowanym przez ludzi, jak np. choroby czy katastrofy naturalne oraz złem moralnym, czyli spowodowanym przez intencjonalne działania ludzkie.

Punktem wyjścia teodycei Swinburne'a jest stwierdzenie wolnej woli (której istnienie uzasadniał już wcześniej), wolna wola zaś pociąga za sobą możliwość moralnego zła. Pozbawienie nas możliwości czynienia zła byłoby *de facto* pozbawieniem nas możliwości wyboru, pozbawieniem nas odpowiedzialności za świat zewnętrzny i nas samych. Odnosi to się również do samej chęci czynienia zła. „stąd też warunkiem możliwości wyboru pomiędzy dobrem a złem jest pewnego rodzaju deprawacja podmiotu działania; deprawacja w sensie posiadania jakiegoś systemu pragnień odnoszących się do

tego, o czym dany podmiot słusznie jest przekonany, że jest złe. Jeżeli mam posiadać wybór między dobrem a złem, to muszę chcieć się objeść, chcieć więcej niż należna mi część pieniędzy bądź władzy, [...] bądź chcieć zobaczyć czyjś ból. Deprawacja sama w sobie jest złem stanowiącym niezbędnym warunek większego dobra. Dzięki niej możliwy wybór staje się wyborem ważnym i roztroptym, spełnionym w obliczu rzeczywistej możliwości” (s. 90).

Rozumowanie to zachowuje ważność nawet patrząc nie od strony sprawy zła moralnego, a od strony jego ofiary. To, że mogę zostać zraniony, oznacza „że nie jesteś bynajmniej jak pilot w symulatorze, gdzie popełnione błędy nie miałyby znaczenia” (s. 91). Moje cierpienie jest środkiem dzięki któremu realizuje się większe - powszechność dobrej woli.

Analogicznie argumentuje Swinburne w sprawie zła naturalnego: świat bez wirusów, powodzi, trzęsień ziemi i bakterii chorobotwórczych byłby światem, gdzie nie mielibyśmy zbyt wielu okazji (a zapewne też i motywacji) do dokonywania czynów zarówno dobrych jak i złych. A jeśli zło ma stanowić realną możliwość, to musimy posiadać zarówno wiedzę jak i możliwość dokonania go..

Ostatni rozdział poświęca Swinburne na omówienie problematyki doświadczeń religijnych i zjawisk cudownych. „[...] jeśli istnieje Bóg, który jako doskonale dobry kocha swoje stworzenia, to będziemy od niego oczekiwać, by przynajmniej współdziałał z nami z sposób bardziej bezpośredni i osobowy, nie tylko poprzez naturalny porządek świata, który nieustannie podtrzymuje będziemy oczekiwać, by odpowiadał na nasze modlitwy i wychodził naprzeciw naszym oczekiwaniom” (s. 101).

Cud jest spowodowanym przez Boga naruszeniem lub zawieszeniem działania jakiegoś prawa przyrody. Istnieją szczegółowe relacje potwierdzające zachodzenie takich zjawisk. Świadcstwa takie, niezależnie od tego jak są one wiarygodne, nie wystarczyłyby same przez się, aby przeważać wyjściową wiedzę naukową odrzucającą możliwość cudów. Ponieważ jednak posiadamy również (równoważącą ją zdaniem Swinburne’ a) istotną wiedzę religijną wskazującą na istnienie Boga, który miałby rację do takich działań, w tej więc sytuacji „racjonalny badacz” nie może odrzucić a priori możliwości cudów.

„[...] jedna z podstawowych zasad racjonalności, nazywana przeze mnie zasadą wiarygodności, głosi, iż powinniśmy wierzyć, że rzeczy są takie, jakie wydają się [...], o ile i dopóki nie posiadamy dowodu, że jesteśmy w błędzie. [...] Jeżeli będziesz postępować przeciwnie - nigdy nie ufając zjawiskom, dopóki nie będzie dowodu, że są wiarygodne - to nigdy nie będziesz miał w ogóle żadnych przekonań” (s. l 15).

„Istnieje też inna podstawowa zasada racjonalności (nazywana przeze mnie zasadą świadectwa) głosząca, że ludzie nie posiadający pewnego rodzaju doświadczeń, powinni wierzyć tym, którzy twierdzą, że je posiadają - znów pod warunkiem, że brak oznak oszustwa czy iluzji. Jeżeli nie moglibyśmy zasadniczo wierzyć temu, co inni ludzie mówią na temat swoich doświadczeń, o ile nie poddaliśmy ich jakiejś kontroli, nasza wiedza w dziedzinie historii, geografii czy innych dziedzin nauki równałaby się nieomal zeru” (s. 116).

Aczkolwiek w każdym poszczególnym wypadku trudno rozstrzygnąć, czy mamy do czynienia z prawdziwą interwencją bożą czy oszustwem lub zwykłym błędem obserwatora, to generalnie jedynym sposobem wykazania niemożliwości cudów czy doświadczeń religijnych (w znaczeniu doświadczenia bezpośredniej bliskości z Bogiem) byłoby „wskazanie, że dane przeczące istnieniu Boga zdecydowanie przeważają” (s. 119).

Jak widać, zaletą omawianej książki nie jest oryginalność jej konkluzji, że „szacunkowe prawdopodobieństwo istnienia Boga jest duże” (s. 124). Jednak argumenty, jakie Swinburne formułuje na poparcie tej tezy, zawsze starają się spełniać wymogi współczesnej metodologii, nawet tam, gdzie argumenty te są przetworzeniem myśli św. Tomasza czy św. Augustyna. Swinburne zawsze formułuje je na nowo - w nawiązaniu do współczesnej filozofii i nauki. Autorowi udało się wnieść coś nowego do tej jednej z najstarszych filozoficznych dysput.

JACEK KOZIK

CIĄGLE BEZ PODRĘCZNIKA

Jerzy Pilikowski: *Filozofia w gimnazjum*. Kraków, Wydawnictwo „Zamiast Korepetycji”, b. d. w., 146 s.

Będąc w sierpniu 1999 roku na ostatnich, przed wchodzącą do szkół reformą, targach edukacyjnych, rozglądałem się za podręcznikiem do filozofii dla najmłodszych. Niestety, wydawcy nie zaprezentowali nam dosłownie nic w tej dziedzinie. Po spenetrowaniu stoisk wzdłuż i wszerz natknąłem się tylko na jedną propozycję krakowskiego wydawnictwa „Zamiast Korepetycji”. Podręcznik zatytułowany *Filozofia w gimnazjum* został napisany przez Jerzego Pilikowskiego. Autor, jak czytamy we wstępie, od lat prowadzi fakultet humanistyczny w liceum, w ramach którego szeroko uwzględnia tematy z filozofii. Tym samym gwarantuje nam, że sposoby tłumaczenia zawiłych problemów filozoficznych są przez młodzież akceptowane i pozwalają jej przyswajać wiadomości z tego przedmiotu. Książka pomaga w prowadzeniu tak zwanej filozoficznej ścieżki edukacyjnej w ramach szeregu przedmiotów. Sam pomysł nie wyodrębnienia filozofii jako samodzielnego przedmiotu, a wtopienia go w tak zwany blokowy system nauczania, nie wydaje mi się szczęśliwym rozwiązaniem (do tego problemu powrócę w podsumowaniu niniejszej recenzji), a zaprezentowany podręcznik raczej to potwierdza. Pozostawmy jednak na boku kwestie programowe, które i tak w znacznym stopniu leżą w gestii szkolnych rad pedagogicznych i skupmy się na samym podręczniku.

Zawartość książki jest następująca. Pierwszy rozdział ma przybliżyć uczniom, po co właściwie mają się filozofii uczyć i dlaczego jest ona ważna. Następnie (rozdział drugi) prezentuje działy filozoficzne: ontologię, epistemologię i antropologię filozoficzną. Podział taki, przyjęty przez autora, budzi pewne wątpliwości. Wydaje się bowiem, że termin „antropologia filozoficzna” używany jest powszechnie w innym znaczeniu. Od trzeciego rozdziału zaczyna się prezentacja historii filozofii od starożytności po szkoły filozoficzne XX wieku (rozdział jedenasty). Ostatnie trzy rozdziały poświęcone są wybranym tematom: prawdzie, szczęściu i relacji między filozofią a naukami szczegółowymi.

Już sam dobór i podział materiału może budzić pewne wątpliwości, jakkolwiek należy stwierdzić, że pisanie podręcznika dla młodzieży gimna-

zjalnej nie jest rzeczą łatwą i że podręcznik taki z konieczności musi być pewnym wyborem spośród dyscyplin i kierunków filozoficznych, a materiał winien być podany w formie prostej i przystępnej. Wydaje się więc, że nie można czynić komukolwiek zarzutu z pominięcia określonych treści filozoficznych czy podania ich w uproszczonej, skondensowanej formie, zwłaszcza, że odbiorca podręcznika z pewnością będzie miał szansę na uzupełnienie wiedzy w dalszym toku kształcenia. Uproszczenia jednak nie mogą posuwać się do przekłamań i dezinformacji na temat prezentowanego materiału. Z przykrością muszę stwierdzić, że omawiana książka nie jest wolna od takich przekłamań, których istnienie w podręczniku uznałbym za niedopuszczalne. Mają one zasadniczo dwie postaci: są to albo błędy merytoryczne, dotyczące faktów z historii filozofii, które mogą być skorygowane przez sięgnięcie do powszechnie dostępnych źródeł, albo nieścisłości w definiowaniu i użyciu pojęć filozoficznych. Te ostatnie uznałbym za szczególnie szkodliwe z tego względu, że nie tylko zaciemniają obraz filozofii, ale do tego jeszcze utrudniają zrozumienie poszczególnych stanowisk filozoficznych. Wynik tego zaś jest taki, że brak jasnego odróżnienia pomiędzy tymi stanowiskami wprowadza zamęt i zachęca do bałaganiarskiego sposobu myślenia, co nie tylko należy uznać za niekorzystne dla młodych ludzi, ale jeszcze za sprzeniewierzenie się filozofii samej. Tezę tę zilustrujmy kilkoma wybranymi przykładami.

Słowo „Bóg” pojawia się w tej książce bardzo często i ważne jest, aby było właściwie rozumiane. Na stronie 21 autor daje dowód całkowitego niezrozumienia postawy sokratejskiej w następującym cytacie: Sokrates twierdził, że „dobro jest absolutne, niezmienne i nadane przez Boga. Sokrates nie znał pojęcia osobowego Boga, takiego, w jakiego wierzyli Żydzi (sic!), i jakiego przyjęli później chrześcijanie. Ale myśl Sokratesa szła w kierunku uznania nadprzyrodzonej siły, dającej człowiekowi wskazania moralne”. To ostatnie zdanie nie daje właściwego obrazu, ze względu na zdanie je poprzedzające, co sugeruje nie ideę dobra, ale właśnie Boga owych żydów czy później chrześcijan. Chyba bardziej zagmatwać całej sprawy już nie było można. Problem powraca znowu przy Arystotelesie (s. 25): „Bóg zaś to jedyny byt złożony z samej formy, czysty akt, będący źródłem wszelkich form”. Nie jest to cała prawda i trudno założyć, że takie jedno zdanie uzmysłowi uczniom, jak Boga rozumiał Stagiryta. Jeżeli uznamy, że całkowicie odmienne od naszego pojmowanie transcendencji przez Greków jest zbyt trudne do zrozumienia dla gimnazjalisty, można było, na przykład posilkując się Arystotelesa *Metafizyką*, wspomnieć, że Bóg to „niedoznająca niczego i niezmienna [substancja, która] jest pewną energią”. Pod hasłem *epikurejczycy* (s. 28) zauważamy akapit: „Epikur nawiązywał do nauki Demokryta. Uważał, że świat składa się z materialnych atomów. Chyba więc

w bogów nie bardzo wierzył. Nie dziwny się więc, że pisma Epikura (z wyjątkiem jednego listu) zaginęły. Średniowieczni mnisi nie chcieli ich przepisywać”. Pomijając już eufemizm, dlaczego pisma Epikura zaginęły, należy przede wszystkim stwierdzić, że Epikur w bogów wierzył, a do naszych czasów z jego dzieł przetrwał nie jeden, ale trzy listy oraz główne myśli. Stronę dalej mamy stwierdzenie, że Diogenes „mieszkał w dzbanie na ateńskim rynku”. Żeby nie robić niepotrzebnego zamieszania, warto trzymać się utrwalonego tłumaczenia (w beczce), albo dodać dokładnie, że chodziło o kadź (prawdopodobnie *pitos*). W części poświęconej św. Augustynowi (s. 35) czytamy: „Augustyn zaprzeczył naiwnej wierze Sokratesa, że wystarczy wiedzieć, czym jest dobro, by dobrze czynić (intelektualizm etyczny). Trzeba jeszcze chcieć dobrze czynić. Augustyn zauważył czynnik wyraźnie niedoceniany przez wszystkie szkoły starożytne - czynnik woli”. Po pierwsze, chciałbym wyrazić sprzeciw przeciwko powtórznej trywializacji myśli Sokratesa. Po drugie, nieprawdą jest, że czynnik woli był „wyraźnie niedoceniany przez wszystkie szkoły starożytne”. Toż to już około siedemset lat przed Augustynem sporo miejsca poświęcił owemu czynnikowi Arystoteles podkreślając jego ważkość.

Z kolei przy haśle *Scholastyka* (s. 36) natrafiamy na następujące zdanie: „Anzelmowi ów dowód [ontologiczny - J. K.] wystarczał, gdyż kierował się wskazaniem: «Credo ut intelligam», co znaczy: wierzę aby zrozumieć”. Następnie w tabelce „Chrześcijańska filozofia średniowieczna” (s. 39) sentencja ta zostaje przypisana Anzelmowi, a nie Augustynowi. Jednak jej twórcą był, żyjący ok. 600 lat wcześniej, ten ostatni. Anzelm zaś, nie na darmo zwany też „Alter Augustinus”, tylko powtórzył tok rozumowania swojego mistrza. Przechodząc do filozofii nowożytnej czytamy między innymi: „Bacon obrazowo twierdził, że zwolennicy dedukcji przypominają pająki: snują nic sami z siebie. Uczni hołdujący indukcji to pszczoły: zbierają dane jak nektar i przerabiają w miód wiedzy” (s. 44). Akapit ten nie mówi prawdy o tym, o co chodziło Baconowi. W słynnym fragmencie *Novum Organum* nie bez kozery występują również mrówki symbolizujące empiryków, tj. tych, którzy oddają się czystemu zbieractwu faktów, z którego nie wynika jeszcze wiedza. Bacon bowiem nie przeciwstawia jednostronnie metody dedukcyjnej metodzie indukcyjnej, co sugeruje również tabelka (s. 45), lecz twierdzi, że rzetelna metoda naukowa polega na połączeniu empirycznego zbierania faktów z ich rozumowym opracowaniem. Dlatego pszczoły mają coś wspólnego i z mrówkami (empirycy), i z pajakami (racjoniści). Na stronie 76 znajdujemy „uzupełniony” cytat z Wittgensteina, co słyca jego wymowę: „O czym nie można mówić jasno (podkr. J. K.), o tym trzeba milczeć”. Wprawdzie we wstępie do *Traktatu logiczno-filozoficznego* tego wielkiego filozofa udałooby się znaleźć ślad podobnego stwierdzenia, jednak

żadną miarą nie można zacytować sławnego zdania kończącego ów *Traktat* „zasilając” je słowem w nim nie występującym. Na stronie 77 dowiadujemy się, że Kant był pozytywistą (sic!), a błąd ten zostaje powtórzony na stronie 124. Z kolei na stronie 97 czytamy „Przyjmujemy, że za pozytywistę powinien uważać się każdy, kto nie jest ateistą, ale też nie jest przekonany o stworzeniu świata przez Boga i nie do końca wierzy w bożą opiekę nad światem i człowiekiem”. Zdanie wcześniej autor pisze, że takie „szerokie” rozumienie „pozytywizmu” może budzić sprzeciw filozofa specjalisty. Po cóż więc je wymyślać? Po co wprowadzać zamęt w młodych umysłach? Na stronie 93 czytamy o E. Husserlu: „Proponował «wziąć w nawias» spór o realne istnienie i poznawalność świata i postępować tak, jakby świat był poznawalny”. Jeśli ktoś nie wie, co znaczy w fenomenologii „wzięcie w nawias”, to z pewnością potraktuje to jako ozdobnik i będzie miał Husserla za naiwnego realistę.

Ponadto wątpliwości budzi rozłożenie materiału między rozdziałami 10. *Filozofia «szybku wieku»* i 11. *Szkoły filozoficzne XX wieku*, gdyż na początku rozdziału 11. autor stwierdza, że „nie będziemy omawiać szkół akademickich, znanych wąskim kręgom zawodowych filozofów (fenomenologia, filozofia analityczna, hermeneutyka, strukturalizm, filozofia dialogu itd.)”, podczas gdy dwa z tych kierunków (fenomenologia i hermeneutyka) naszkicowane zostały w rozdziale 10., a o filozofii dialogu wspomina się jeszcze w innym miejscu. Nawiasem mówiąc, czym ma być filozofia XX w., jeśli nie omawia się „szkół akademickich, znanych wąskim kręgom zawodowych filozofów”? Otóż sprowadzona zostaje do kierunków proreligijnych, „materializmu”, pozytywizmu (w tym rozdziale rozumianego jako agnostycyzm), egzystencjalizmu, któremu poświęcono więcej miejsca niż na to zasługuje oraz postmodernizmu i New Age. Trudno oprzeć się wrażeniu, że gimnazjalista nie dowie się z tego rozdziału o niczym, co było w filozofii XX w. nowatorskie (poza egzystencjalizmem, personalizmem i postmodernizmem), dowie się natomiast o modach światopoglądowo-literackich, których związek z rzetelną filozofią jest co najwyżej luźny.

W rozdziale 12., poświęconym zagadnieniu prawdy, dochodzi najpierw do pomieszania kwestii kryterium prawdy i kwestii źródeł poznania (s. 109), następnie do pomieszania definicji prawdy z kryterium prawdy (s. 111), po czym spotykamy wadliwą definicję błędnego koła (s. 113), w której autor myli błędne koło z *petitio principii*. Wątpliwości budzi także rozdział 13., a to dlatego, że autor w zasadzie nie odpowiada na postawione w tytule pytanie „Co to znaczy żyć szczęśliwie? ”, a koncentruje się na ukazaniu, jaki rodzaj życia polecany jest przez niektóre, wybrane kierunki filozoficzne. Tam też na s. 124 autor zmienia sławny cytat Kanta w sposób absolutnie niedopuszczalny. Pisze, co następuje: „Kant mawiał: «tylko dwa **zjawiska**

(podkr. J. K.) na tym świecie wprawiają mnie w podziw: niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie»”.

To tylko niektóre z błędów dostrzeżonych przez mnie w książce. Można jej postawić jeszcze inne zarzuty, wynikające z rozłożenia akcentów. To, co nasuwa się przede wszystkim, to nadmierny - jak się wydaje - nacisk położony przez autora na kwestię istnienia Boga, co może sprawiać wrażenie, że filozofowie wszystkich epok niestrudzenie zajmowali się tym zagadnieniem. Również wycieczki osobiste (s. 106): „Autor niniejszej książki uważa, że bez urągania swemu rozumowi człowiek współczesny może wierzyć jedynie w Boga” - nie wydają się być na miejscu.

Na sam koniec wypada wyrazić żal z powodu nieobecności choćby wzmianki o takich wielkich filozofach polskich jak np. Kazimierz Twardowski, Kazimierz Ajdukiewicz, Roman Ingarden czy Tadeusz Kotarbiński.

Podsumowując dotychczasowe wywody należy stwierdzić, że książka nie jest dobrym podręcznikiem. Jest to prywatny pomysł na filozofię i trzeba mieć dużo odwagi, aby podać go do publicznej wiadomości, a co dopiero firmować go jako podręcznik. Realizowanie programu w takiej postaci raczej zaszkodziłoby młodym ludziom niż pomogło zrozumieć filozofię. Sytuacja ta ujawnia jednak pewien problem ogólniejszy. Z przykładu tego jasno widać, że programu filozofii nie powinni realizować nauczyciele zajmujący się przekazywaniem wiedzy z różnych przedmiotów humanistycznych, gdyż może być to przyczyną rozlicznych pomyłek i niejasności. Najlepszym nauczycielem będzie ktoś z akademickim przygotowaniem filozoficznym. Jednym słowem, filozofii powinni uczyć filozofowie i powinna ona być realizowana jako osobny przedmiot. Jeżeli podniosą się głosy pytające, skąd wziąć odpowiednią ilość kadry do realizacji tego niebagatelного zadania, pragnę zwrócić uwagę, że mamy już możliwość uzupełniania wykształcenia z filozofii w ramach studiów podyplomowych lub zaocznych. Jeżeli jednak nauczyciele nie będą chcieli podjąć wysiłku związanego z dodatkowym wykształceniem, to trzeba będzie zatrudniać młodą kadrę kończącą studia filozoficzne. W przeciwnym bowiem wypadku lepiej zaniechać robienia czegoś, co będzie, niestety, robione źle.

ANDRZEJ ŁUKASIK

ALBERT EINSTEIN: FILOZOF - UCZONY

Albert Einstein. Pisma filozoficzne. Wybrał, przedmową i przypisami opatrzył Stanisław Butryn, przełożył Kazimierz Napiórkowski. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 1999, 277 s.

Rozpocznę od tego, że ukazanie się książki *Albert Einstein. Pisma filozoficzne* sprawiło mi prawdziwą przyjemność: Filozofowie mają wreszcie w jednym (ale obszernym - 277 s. drobnego druku) tomie ważniejsze pisma filozoficzne jednego z największych geniuszy w historii ludzkości. Wyboru filozoficznych prac Einsteina, prac dotychczas rozproszonych po najrozmaitszych publikacjach (artykułach filozoficznych, popularnych publikacjach z fizyki, aforyzmach, przemówieniach, listach do innych uczonych itp.) dokonał Stanisław Butryn, a rzecz przetłumaczył Kazimierz Napiórkowski.

Książkę rozpoczyna sławna *Autobiografia* (fragmenty której opublikowano już kiedyś w „Problemach” i wydana została także w 1996 roku przez „Znak” pt. *Zapiski autobiograficzne* w tłumaczeniu Jacka Bieronia) po czym następują 73 inne teksty Einsteina, zgrupowane w trzech blokach tematycznych: *Epistemologia i filozofia nauki*, *Nauka i religia* oraz *Człowiek - społeczeństwo - moralność*. Oczywiście, większość prac dotyczy filozoficznych zagadnień teorii względności i mechaniki kwantowej. Podkreślić trzeba, że wybór tekstów jest bardzo trafny - nie zabrakło na przykład klasycznego już tekstu Einsteina *Geometria a doświadczenie* ani też, napisanej wspólnie z B. Podolsky'm i N. Rosenem, pracy *Czy opis kwantowomechaniczny rzeczywistości fizycznej można uważać za zupełny?*, w której sformułowany został sławny „paradoks EPR”. Ostatni artykuł jest chyba obecnie najczęściej cytowaną i dyskutowaną pracą Einsteina, a postawiony w 1935 r. problem ani trochę nie stracił na aktualności. To zaś m. in. sprawia, że *Pisma filozoficzne* mają niewątpliwe walory dydaktyczne. Np. studenci zainteresowani filozoficznymi problemami fizyki (i nauk przyrodniczych w ogóle) mają do dyspozycji „paradoks EPR” po polsku i to z pierwszej ręki, zamiast dotychczasowych omówień w literaturze popularnonaukowej (*nota bene* niekiedy wątpliwej wartości) albo perspektyw poszukiwania "Physical Review" z 1935 roku. Podobnie, interesujących się metodologią i filozofią nauki, z pewnością zaciekawia wyrażne zbieżności filozofii nauki Einsteina i Poppera.

Lektura pism filozoficznych pozwala również wyrobić sobie całokształt obraz filozoficznych poglądów Einsteina: od tych najbardziej znanych, do-

tyczących filozoficznych aspektów teorii względności i wątpliwości co do kompletności kwantowomechanicznego opisu rzeczywistości fizycznej, po zagadnienia niewątpliwie słabiej kojarzące się z nazwiskiem Einsteina, jak na przykład jego stanowisko w kwestii praw człowieka. Różnorodność tematyki sprawia bowiem, że książka może liczyć zarówno na zainteresowanie fizyków, filozofów nauki, jak i humanistów. Z pewnością bowiem nie dla każdego zdania typu „W przypadku relatywistycznej teorii pola grawitacyjnego R_{ik} zastępuje $\Delta \varphi$ ” (s. 23) okażą się zrozumiałe, natomiast utrzymane w aforystycznym stylu uwagi, jak na przykład ta, że prawdziwa wartość człowieka „określona jest przede wszystkim przez to, w jakim stopniu i w jakim sensie osiągnął on wyzwolenie od Ja” (s. 240) mogą skłonić do refleksji każdego, niezależnie od jego poziomu wiedzy z dziedziny fizyki.

Całość znakomicie dopełnia obszerna (58 stron) *Przedmowa. Filozoficzne poglądy Alberta Einsteina i ich znaczenie dla współczesnej filozofii i nauki* autorstwa Stanisława Butryna, w której znajdujemy systematyczne omówienie stanowiska Einsteina w ontologii, epistemologii, filozofii nauki oraz jego refleksji na temat Boga, człowieka i społeczeństwa. Okazuje się, że również na temat „religijności kosmicznej” czy zasad moralnych można zrekonstruować stanowisko Einsteina w sposób jasny i wyraźny. Rzeczowy styl *Przedmowy* zdecydowanie bowiem odróżnia to opracowanie od wielu innych prac poświęconych Einsteinowi, jak na przykład wydanej w 1995 roku książki R. Higfield i P. Carter. *Prywatne życie Alberta Einsteina* (Prószyński i S-ka), w której autorzy w niebywale nieciekawym sposobie opisują życie Einsteina, koncentrując się jednocześnie na kwestiach co najwyżej trzeciorzędnych.

Słowem - lektura *Pism filozoficznych* to czysta przyjemność, co nie znaczy jednak, że jest to przyjemność łatwa i nie wymagająca wysiłku. Wprost przeciwnie! W znakomitej większości jest to trudna książka. Wiele fragmentów trzeba czytać wielokrotnie, a jeśli się chce pewne kwestie głębiej zrozumieć, to wypadnie i zajrzeć do odpowiednich podręczników z rachunku tensorowego, teorii względności albo mechaniki kwantowej. Do tego zresztą wszystkich Czytelników gorąco namawiam, ponieważ dopiero wgląd w matematyczny schemat teorii pozwala z pełnym zrozumieniem mówić o „względności czasu i przestrzeni” czy też „problemie pomiaru kwantowomechanicznego”. Albowiem jak napisał K. Maurin w *Słowie wstępnym* do książki *Jedność przyrody* C. F. von Weizsäckera „nie warto czytać łatwych książek filozoficznych”. Przy odrobinie szczęścia, być może doświadczymy uczucia nazywanego przez samego Einsteina „religijnością kosmiczną”, które polega na „pełnym zachwycie zdumieniu harmonią prawidłowości przyrody, w której objawia się rozum tak przemożny, że wszystko co rozumne w ludzkim myśleniu i decydowaniu jest wobec niego zupełnie bladym odbłaskiem” (s. 218).

ZBIGNIEW MIKOŁEJKO

„KATOLICYZM KRYTYCZNY” PYTA O SEKS I ABORCJĘ

Ludwik Kostro: *Eros, seks i aborcja w ocenie katolicyzmu krytycznego*. Gdańsk, Wydawnictwo „Scientia”, 1999, 61 s.

Niewielka książka Ludwika Kostry to kolejny, interesujący dowód tezy radykalnego teologa włoskiego, Gianniego Baget Bozzo, tezy sformułowanej u progu lat dziewięćdziesiątych w jednym z wywiadów prasowych, że „punkt ciężkości” w dzisiejszych dyskusjach o Kościele i w Kościele przeniósł się z kwestii dogmatycznych na zagadnienia etyki. Przede wszystkim - trzeba dodać - na zagadnienia etyki seksualnej i rodzinnej.

W obrębie owych żywych, a niekiedy dramatycznych dyskusji Ludwik Kostro reprezentuje formację zwaną przezeń „katolicyzmem krytycznym”. Autor przy tym jest zarazem i rzetelnym sprawozdawcą niektórych jej poczynań, i wyrazicielem głoszonych tutaj idei. Ów „katolicyzm krytyczny”, o jakim mowa, nie stanowi jednak jakiegoś wyrazistego, jednoimiennego nurtu we współczesnym katolicyzmie. To więc raczej pewna postawa czy też pewien - mocno zróżnicowany, polifoniczny - zespół zachowań i poglądów, który ma jednak u źródeł, jeśli już szukać ogólnych przynajmniej zasad jego wspólnoty, nowożytny sceptycyzm i racjonalizm. Taki sceptycyzm i taki racjonalizm, o scjentystycznym przede wszystkim charakterze, są w książce Kostry nie tylko instrumentami katolickiej myśli krytycznej, ale ukazują także pewne zjawisko dziejowe o nieco dłuższym niż współczesność rodowódzie: mianowicie transpozycję, przeniesienie sporów między nauką a Kościołem do wnętrza samego Kościoła - i to Kościoła, trzeba dodać, instytucjonalnego.

Jeśli zaś próbować innych sposobów rozpoznania „katolicyzmu krytycznego” i, zarazem, jego punktów zbornych, to da się orzec zwłaszcza, że jest on - mówiąc w największym skrócie - myślą antyfundamentalistyczną i antytradycjonalistyczną. „Katolicyzm w Polsce - pisze zatem autor już na wstępie - w dalszym ciągu jest bardzo tradycyjny. W wielu przypadkach tradycje, choć nieracjonalne, są uważane za ważniejsze niż osiągnięcia rzetelnych badań naukowych elity intelektualnej Kościoła i ważniejsze niż

wskazanie, że tradycje te mają mało wspólnego z podstawową tradycją biblijną”.

Tak więc zaraz u progu rozważań Ludwika Kostry pojawiają się charakterystyczne *topoi* nurtu: intelektualizm i racjonalizm, naukowość i antytradycjonalizm ufundowany na przekonaniu, że istnieje - różna od obiegowej, bezrefleksyjnie przyjmowanej tradycji katolickiej - nieskażona, autentyczna i pierwotna - tradycja biblijna. „Katolicyzm krytyczny”, co odsłania choćby zestaw owych elementarnych *topoi*, nie jest ponadto myślą radykalną, „zrywającą”, podobną w swym badawczym i oczyszczającym zamyśle do refleksji zbuntowanych teologów w rodzaju Eugena Drewermanna czy Hansa Künga (choć przecież nie wyklucza się tu jakiejś z nimi bliskości, jakiegoś intelektualnego albo przynajmniej emocjonalnego pokrewieństwa). To zatem przestrzeń krytycznego umiarkowania, stopniowego i gruntownego dochodzenia do prawdy wiary - z użyciem, rzecz jasna, narzędzi nowoczesnej krytyki biblijnej czy nowoczesnego przyrodoznawstwa, ale bez wysuwania tez gwałtownych i burzących.

W jakiejś mierze także „katolicyzm krytyczny”, tak jak go ujmuje autor, jest kolejną postacią, kolejnym wcieleniem modernizmu katolickiego, ujawnionego z całą otwartością na przełomie XIX i XX wieku i - po aktach potępień oraz latach rozległej presji - kulminującego w kościelnym *aggiornamento* z czasów Soboru Watykańskiego II, z epoki Jana XXIII oraz Pawła VI. Dają się tu w każdym razie rozpoznać niektóre z najważniejszych, przewodnich idei pierwotnego modernizmu katolickiego: postulat akomodacji Kościoła do ustaleń nowoczesnych nauk humanistycznych i matematyczno-przyrodniczych, postulat zrewidowania i odnowy tradycyjnych przekazów wiary zgodnie z wymogami dzisiejszej egzegezy biblijnej, postulat przebudowy hermetycznego języka kościelnego tak, by stał się on mową powszechnie zrozumiałą, wreszcie przekonanie, że dogmaty nie spadły z nieba, a - przeciwnie - są wytworem historycznej ewolucji. Co więcej: idee takie podporządkowane zostały nakazowi powszechnej akceptacji dziedzictwa przez całą ekumenę i przeświadczeniu, że również przyszłość Kościoła - jeśli chodzi o jego nauczanie - nie jest wcale przyszłością daną, lecz zadaną. Że tożsamość Kościoła, jego trwałość *in futuro* musi się budować - paradoksalnie - w zmianie odpowiadającej zawsze „duchowi czasów” i w poczuciu nieostateczności przedkładanych paradygmatów wiary.

„Przedstawicielami katolicyzmu krytycznego są - czytamy więc w owym projekcie nowej eklezjologii i zmodernizowanej doktryny kościelnej - ci reprezentanci elity intelektualnej Kościoła katolickiego (członkowie hierarchii i świeccy), którzy uważają, że Kościół musi uwzględniać wszystkie osiągnięcia nauki o człowieku i wszechświecie oraz wracać do źródła, tj. do *Biblii*, czyli do tradycji podstawowej. Tradycje powstałe później winny być

oceniane jako wiążące tylko wówczas, gdy były ciągłe i uznawane przez wszystkich i wszędzie [...]. Inne tradycje natomiast można i trzeba modyfikować, zwłaszcza gdy odbiegły od podstawowej, tj. biblijnej. Według tego nurtu Kościół powinien wciąż na nowo formułować swe dogmaty, gdyż język ludzki (pojęcia i terminologia) wciąż się rozwija i dlatego dogmaty wymagają nowych sformułowań słownych. W tym sensie mamy do czynienia ze stałą ewolucją dogmatów; żadne sformułowanie słowne dogmatu nie jest zatem ostateczne. *Aggiornamento* (uwspółcześnienie) Kościoła ogłoszone przez Jana XXIII miało służyć wyrażeniu prawd chrześcijańskich w języku zrozumiałym dla ludzi współczesnych. W tym celu zwołany został przez niego sobór”.

Ludwik Kostro, ukazując „katolicyzm krytyczny”, wybrał przy tym za ośnowę swoich rozważań wątek najbardziej bulwersujący katolicką (i nie tylko katolicką) opinię publiczną - zagadnienia etyki seksualnej. Wybrał utrzymując, może trochę przesadnie, że „to, co wypracował katolicyzm krytyczny w poglądach na eros i seks”, jest „arcydziełem”. Jednak, w kontraście z koncepcjami fundamentalistycznego tradycjonalizmu katolickiego, jakiego nie brakuje zwłaszcza w Polsce, jego tezy brzmią przynajmniej obrazoburczo, jeżeli nie rewolucyjnie. „Według katolicyzmu krytycznego miłość erotyczna i współżycie seksualne należą do najbardziej podstawowych potrzeb psychicznych i fizjologicznych człowieka dojrzałego. Należą one także do podstawowych praw i obowiązków człowieka dorosłego. Można z nich zrezygnować dla wyższych celów, np. zachowując celibat, gdy człowiek poświęca się pracy kapłańskiej. Ponieważ jednak celibat to prawo stanowione, a prawo do zawarcia małżeństwa to prawo natury [wyższe zatem z racji swej pierwotności i Bożego ustanowienia - Z. M.], dlatego winno się zwolnić z celibatu tych księży, którzy go nie są w stanie przestrzegać. [...] W katolicyzmie krytycznym miłość uważana jest zgodnie z *Pieśnią nad Pieśniami* [...] za płonący w nas płomień Boga («płomień Jahwe», Pnp 8, 6), spoiwło i podstawę szczęścia rodzin, a nie za płomień szatana”.

Zatem konsekwencja jest prosta: miłość erotyczna nie służy wyłącznie celom prokreacyjnym. Oznacza to tym samym, że należy powrócić - po pierwsze - do pozytywnego, „ciepłego” stosunku *Biblii* wobec życia seksualnego człowieka, po drugie - odrzucić uznawanie wykroczeń przeciw tradycjonalistycznym normom seksualnym za grzechy śmiertelne, po trzecie - zdając się na dyktat sumień oraz ustalenia współczesnej nauki (ale także i pewne ważne ustalenia teologiczne, obecne chociażby w myśli Augustyna czy Tomasza z Akwinu) - dopuścić w określonych sytuacjach egzystencjalnych antykoncepcję i aborcję, np. tam, gdzie ciąża oraz poród mogłyby zagrazić zdrowiu albo życiu matki.

Tezy więc „katolicyzmu krytycznego” na temat seksualności i aborcji (w ujęciu Ludwika Kostro) są jasne i mocne, wsparte także rzetelnie przedstawioną i dość bogatą dokumentacją kościelną - wcale nie tak jednoznaczną w swoich orzeczeniach, nawet papieskich, jak sugerują to chociażby przedstawiciele polskiego integryzmu katolickiego - oraz wynikami współczesnych badań naukowych nad ludzką erotyką oraz życiem płodowym. Niekiedy, co prawda, argumentacja ta przybiera postać publicystycznego skrótu czy też jawnie ideologicznego dyskursu. Jednak tematy są tu przecież „gorące”, sprawy - ciągle żywo dyskutowane. Nawet wtedy, gdy zdają się okresowo cichnąć z racji takiej czy innej presji. Wszystko to pozwala autorowi mieć ostatecznie nadzieję, że choć „w czasie obecnego pontyfikatu episkopaty były przywoływane do porządku, a katolicyzm krytyczny zaczął schodzić do katakumb, to wszystko przemawia za tym, że w XXI wieku Kościół zezwoli prędzej czy później na korzystanie z antykoncepcji w celu odpowiedniej regulacji narodzin”. I że podobnie stanie się z przerywaniem ciąży.

RYSZARD MORDARSKI

POLITYCZNA RELIGIA LEVIATANA

Paul D. Cooke: *Hobbes and Christianity. Reassessing the Bible in Leviathan*. Rowman & Littlefield Publishers: 1996. XV + 265 s.

Leviatan Thomasa Hobbesa jest z pewnością arcydziełem, i to zarówno jako traktat polityczny, jak również jako dzieło literackie. Ale jest także arcydziełem dwuznaczności i kamuflażu. Ten aspekt *Leviatana* wiąże się zwłaszcza z II jego częścią poświęconą religii chrześcijańskiej. Za życia Hobbesa odczytano *Lewiatana* jako dzieło prowokacyjne, które skrycie propaguje ateizm, szerzy materializm, sceptycyzm, etyczny relatywizm i atakuje wszystkie podstawowe dogmaty chrześcijaństwa. Taki obraz Hobbesa utrwalił się wśród XVIII-wiecznych deistów i XIX-wiecznych utylitarystów.

Współcześni natomiast krytycy Hobbesa dzielą się w tej kwestii na dwie grupy: jedni ignorują zupełnie II część *Leviatana*, a skupiają się wyłącznie na części I, czyli na opracowaniu doktryny politycznej i etycznej, nie dostrzegając żadnej potrzeby, aby odwoływać się przy tym do jakichkolwiek przesłanek religijnych (D. Gauthier, Q. Skinner, J. Hampton, G. Kavka); inni uważają II część *Leviatana* za klucz do całego dzieła i w związku z tym postrzegają Hobbesa jako przede wszystkim autentycznego teistę, a nawet ortodoksyjnego chrześcijanina, który rozwijał swoje koncepcje teologiczne pod wpływem anglikańskiego kalwinizmu i usiłował pogodzić religię chrześcijańską z osiągnięciami nowożytnej nauki (A. E. Taylor, H. Warrender, C. Hood, A. P. Martinich).

Książka P. Cooke'a *Hobbes and Christianity* przeciwstawia się zwłaszcza tym ostatnim tendencjom i usiłuje na nowo pokazać Hobbesa tak, jak widzieli go współcześni mu anglikańscy i purytańscy krytycy, zatrwożeni jego biblijnymi egzegezami, które w istocie kwestionowały wiarę chrześcijańską w imię nowej wolności uwalniającej człowieka z religijnych więzów. Stąd też zasadniczym celem książki Cooke'a jest pokazanie, jakie jest rzeczywiste znaczenie Hobbesa traktatu o *Biblii*, zawartego w II części *Lewiatana*. Pojawia się bowiem zasadnicze pytanie, dlaczego Hobbes nie skończył swego traktatu politycznego na części I, lecz dodał do niego część II, skupiającą się na *Biblii* i religii chrześcijańskiej, i tym samym podwoił swój traktat? Odpowiedź na to pytanie przewija się na kartach całej książki i ujęta jest przez autora w dziesięciu rozdziałach. Rozdział I wstępnie wprowadza w podstawowy problem książki. Rozdział II zdaje sprawę ze stanu badań nad poglądami religijnymi Hobbesa, Rozdziały III i IV koncentrują się na krytyce

poglądów H. Warrendera, który bronił pewnej formy teizmu u Hobbesa. W rozdziałach V, VI i VII zaprezentowana jest Hobbesa koncepcja prawa i ludzkich uprawnień, jego rozumienie stosunku rozumu do wiary oraz odchodzenie od chrześcijańskiej ortodoksji. Zaś trzy ostatnie rozdziały koncentrują się na sposobach krytyki *Biblii* stosowanej przez Hobbesa w II części *Leviatana*.

Cooke skupia się przede wszystkim na przedstawionym w II części *Leviatana* rozumieniu religii, a zwłaszcza *Biblii*. Jednakże, jego zdaniem, istotnym kluczem dla ich rozumienia jest nauczanie Hobbesa o ludzkiej wolności i naturalnych uprawnieniach, zawarte w I części *Leviatana*. Hobbes sugeruje bowiem, że byt ludzki winien być rozumiany w nowy sposób, jako wyposażony przez Boga w naturalne uprawnienia. Ale, zdaniem Cooke'a, podnosząc uprawnienia człowieka do najwyższej godności, Hobbes równocześnie detronizuje Boga i *Biblię* z pozycji najwyższego autorytetu w chrześcijaństwie. Fundamentem myślenia o ludzkiej sytuacji i społecznych związkach staje się wolność i naturalne uprawnienia, a nie odpowiedzialność wobec Boga. Zdaniem Cooke'a, uważna lektura II części *Leviatana* pokazuje, że Hobbes sądził, iż największe zagrożenie dla stabilności politycznej płynie z ludzkiej skłonności do dawania priorytetu nakazom płynącym od Boga przed obowiązkami względem suwerena. To spowodowało, że podjął bardzo delikatne zadanie reinterpretacji *Biblii*, aby ukazać, że zasady polityczne są w całkowitej zgodzie z religijnymi potrzebami człowieka. Hobbes oczywiście miał świadomość wielkiego napięcia pomiędzy religią chrześcijańską a naturalnymi uprawnieniami człowieka, ale jego głównym celem w II części *Leviatana* było właśnie ukrycie tego napięcia ze względu na polityczny projekt, który tworzył. Uznawał, że religia należy do natury człowieka, zatem jeśli państwo nie potraktuje jej poważnie, ludzie i tak, choć w sposób bardziej niebezpieczny, zwiążą się z nią swymi namiętnościami, co może spowodować rozpad politycznego związku z powrotem do stanu natury. Dlatego, ze względu na pokój i bezpieczeństwo religia musi być w mądry sposób wprzęgnięta w państwo i podporządkowana polityce (s. 14).

W związku z tym Cooke poddaje systematycznej krytyce dzieło H. Warrendera pt. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation* (Oxford: Clarendon Press: 1957). W książce tej Warrender w sposób systematyczny rozwinął tezę przedstawioną po raz pierwszy w 1938 roku przez A. E. Taylora w artykule pt. *The Ethical Doctrine of Hobbes*, że obowiązek posłuszeństwa prawom natury, opisanym w *Leviatanie* w rozdziałach 14 i 15 wymusza istnienie jakiegoś Boskiego Prawodawcy, który jest źródłem tych praw. Dla Warrendera prawa natury są tożsame z przykazaniami Bożymi i dlatego mają obligatoryjny charakter. Ale wynika z tego również to, że jakiś rodzaj teizmu jest absolutnie potrzebny dla zrozumienia spójności całej my-

śli Hobbesa, a tym samym oskarżanie go o ateizm jest zwykłym niezrozumieniem jego doktryny.

Zdaniem Cooke’a natomiast, dla Hobbesa człowiek w stanie natury jest wolny od jakichkolwiek obowiązków. Jedyne ograniczenia wolności tkwią w samej naturze człowieka, a jedyną przeszkodą dla ludzkiej woli są pasje i pragnienia. Stąd też prawa natury są ukonstytuowane przez nieosobową naturę ludzką, zwłaszcza zaś przez pragnienie samozachowania. Żadna Boska władza legislacyjna nie obliguje ludzi do przestrzegania tych praw, lecz ostatecznym ich źródłem jest lęk i pragnienie bezpieczeństwa (s. 60). Cooke sądzi, że Warrender popełnił błąd, gdyż przyjął rozumienie obowiązku u Hobbesa tylko w sensie formalnym. Ważniejsze natomiast jest u Hobbesa materialne pojęcie obowiązku, które płynie nie od Boga, lecz z naturalnych ludzkich pragnień. Poza tym Warrender odczytuje Hobbesa jako filozofa prawa naturalnego, zwłaszcza w świetle ostatniego passusu z rozdziału 15 *Leviatana*, co jest błędne również z innego powodu. Okazuje się bowiem, że zrównanie przez Hobbesa prawa naturalnego z prawem Boskim jest najprawdopodobniej tylko pozorne, gdyż pominięty jest transcendentny telos. Dla całej średniowiecznej tradycji celem prawa był ostatecznie Bóg, Hobbes natomiast wprowadza nowy cel, którym jest odtąd przetrwanie człowieka. Inauguruje tym samym nową doktrynę prawa naturalnego nie ufundowanego na władzy Bożej, lecz na pragnieniach, skłaniających człowieka do podążania drogą egoizmu, próżności i chęci panowania. Stąd też, zdaniem Cooke’a, zrównanie w *Leviatanie* prawa natury z Objawionym Słowem Bożym zawartym w *Biblii* trzeba raczej uznać za posunięcie czysto taktyczne, które usiłuje wykorzystać religię objawioną do ugruntowania nauki o naturalnej wolności ludzkiej. Ci, którzy jak Warrender, wyciągają stąd wniosek o teistycznych podstawach poglądów Hobbesa, dają się wciągnąć w fikcję, do której Hobbes tak bardzo chciał przekonać swoich czytelników (s. 68).

Zdaniem Cooke’a, całą II część *Leviatana* można odczytywać jako wielkie i systematyczne przedsięwzięcie zmierzające do całkowitej reinterpretacji *Biblii*. Ostrożna egzegeza przeprowadzona przez Hobbesa ma na celu wykazać, że chrześcijaństwo ostatecznie zagraża porządkowi społecznemu, a Bóg *Biblii* jest tylko pozornie dawcą bezpieczeństwa i pokoju. Bowiem, jak pokazuje Hobbes, przez całą *Biblię* Bóg odwołuje tylko ludzi od bezpiecznego i spokojnego życia i kieruje ich na pełną niebezpieczeństw drogę wiary i męczeństwa. Wszystkie postacie biblijne, które posłuchały Bożego wezwania (Abraham, Mojżesz, św. Piotr; św. Paweł) są w nieustannym niebezpieczeństwie i częstym zagrożeniu życia. Natomiast podstawowym celem politycznej myśli Hobbesa jest usunięcie lęku przed gwałtowną śmiercią oraz ustanowienie osobistego bezpieczeństwa i pokoju społecznego. Dlatego państwo nie potrzebuje ludzi, którzy zapierają się tego świata

i podejmują męczeństwo w imię wiary, lecz takich, którzy kochają świat i cenią sobie przede wszystkim spokojne i bezpieczne życie. Zamiarem Hobbesa jest uchronienie ludzi nie od świata, lecz od śmierci, a usiłuje tego dokonać przez odwrócenie ludzi od innego (przyszłego czy boskiego) świata i skierować ich wzrok na ten świat. Prowadzi to oczywiście do konfliktu pomiędzy światem wiary a naturalnym porządkiem rzeczy w świecie, a co za tym idzie pomiędzy objawieniem a rozumem (s. 88).

Zdaniem Cooke'a, religia jest dla Hobbesa tylko produktem pasji, głównie obawy przed nieznanym, rozum natomiast jest przede wszystkim instrumentem w służbie tychże pasji. Tajemnice religii dlatego rozbudzają największe pasje, gdyż wiążą się z największymi lękami. Tajemnice te są jednak poza zasięgiem rozumu, który nie jest w stanie poznać ani prawdy absolutnej, ani odkryć celu rzeczy nadanego przez kogoś wyższego niż sam człowiek. Stąd też ugruntowania pewności dla rozumu Hobbes nie szuka ani w Objawieniu, ani w klasycznej filozofii, lecz w aksjomatach geometrii Euklidesa. Wierzy bowiem, że prawdziwą wiedzę może dostarczyć rozumowi tylko metoda matematyczna i na podstawowych elementach tej metody buduje swą „naukę o naturalnej sprawiedliwości”. Pierwszym aksjomatem tej nowej nauki jest przyjęcie stanu natury, z którego wyprowadza się dalsze moralne i polityczne założenia. Ta swoista geometria politycznego i moralnego życia, dzięki rozumowi i z pomocą metody, zapewnia zdaniem Hobbesa, większe bezpieczeństwo społeczne niż kiedykolwiek wcześniej było to możliwe. Pozwala bowiem na uwolnienie ludzi od złych konsekwencji, które są efektem pasji i ustanawia sprawiedliwość dzięki ustaleniu racjonalnego kryterium, które ma służyć rozsądzaniu pomiędzy współzawodniczącymi pasjami. Zdaniem Hobbesa, zaufanie do rozumu jest bardziej zgodne z *Biblią* niż chrześcijańska cnota wiary i prostej religijnej ufności. Prawdy objawienia nie są wprawdzie przeciwne do rozumu, ale są „ponad” rozumem, co dla Hobbesa oznacza, iż są ostatecznie dla człowieka nieważne, bowiem jedyną troską mającą znaczenie dla ludzi jest przetrwanie. Wprawdzie, według Cooke'a, II część *Leviatana* zaczyna się od pokazania, że zasady naturalnego rozumu oparte na naturalnych uprawnieniach są istotnie zgodne z boskim Objawieniem. Jest to jednak zwykła deklaracja, Hobbes bowiem całkowicie podporządkowuje *Biblię* nauczaniu o ludzkiej wolności, a I część *Leviatana*, wyprowadzając obowiązki ludzi z zasad naturalnego rozumu, wyprowadza je tym samym ze stanu natury, gdzie ludzkie pasje nie znają żadnego prawa (s. 112).

Aby w pełni uzasadnić swoją tezę o wrogości Hobbesa wobec chrześcijaństwa i instrumentalnym wykorzystaniu przez niego doktryny religijnej dla umocnienia swojej teorii politycznej, Cooke analizuje szczegółowo rozdziały 32, 33 i 34 z II części *Leviatana*. I tak w rozdziale 32 Hobbes

podkreśla fakt, że sama *Biblia* wskazuje, iż naturalny rozum jest najlepszą drogą do poznania woli Bożej. Stąd też standardy interpretacji *Biblii*, jak również problemy egzegetyczne winny być oparte na wzorcu nauk matematycznych, a zatem określane *more geometrico*. Hobbes aplikuje ten racjonalny model egzegezy aby odpowiedzieć na pytanie: w jaki sposób można być pewnym, że ktoś, kto nazywa siebie prorokiem, jest rzeczywiście osobą, przez którą przemawia Bóg? Analiza Hobbesa zmierza ostatecznie do podania naturalistycznego wyjaśnienia wszelkich wizji, głosów wewnętrznych i natchnień oraz uznania, że nawet jeśli istnieją prawdziwi prorocy, to nie posiadamy żadnego racjonalnego kryterium, żeby ich rozpoznać (s. 136). Sceptycyzm Hobbesa ma podstawy bardziej polityczne niż teologiczne i jest skierowany przede wszystkim przeciwko wszelkim uzurpatorom politycznym żyjącym w jego czasach, którzy powoływali się na prywatne objawienia i namawiali do buntów usprawiedliwiając je wolą Boga. Hobbes podaje dwa racjonalne i zarazem religijne kryteria, po których można rozpoznać, że prorok nie jest oszustem. Jest to czynienie cudów oraz nauczanie tylko ustanowionej i uznanej religii. Zwłaszcza drugie kryterium skłania do wyznaczenia prymatu władzy świeckiej nad objawionym słowem Boga. Skoro bowiem żaden prorok nie może działać przeciwko uznanej religii, a zatem również przeciwko ustanowionej władzy politycznej, to tym samym władza świecka jest zawsze z góry uświęcona przez Boga. Akt przeciw suwerenowi jest ostatecznie działaniem przeciwko samemu Bogu. Zatem, zdaniem Hobbesa, *Biblia* potwierdza autorytet suwerena nad słowami proroków i legitymizuje władzę suwerena do użycia i wykorzystania *Biblii* dla ustanowienia założeń nauki polityki (s. 132). Sam autorytet suwerena natomiast osadzony jest na naturalnych uprawnieniach i z nich wynika ostatecznie jego prawo do interpretacji *Biblii*.

Według Cooke’a, podstawowym celem nauczania Hobbesa o prorokach było zatem podważenie wiarygodności biblijnego przesłania, a tym samym osłabienie podstaw chrześcijaństwa. Odrzucenie i wyparcie się tradycyjnie ortodoksyjnego rozumienia *Biblii* miało pokazać, że w rzeczywistości potwierdza ona nową „naukę o naturalnej sprawiedliwości” propagowaną przez Hobbesa. Ostatecznie jednak za cenę reinterpretacji *Biblii* Hobbes proklamował nową wizję człowieka i politycznych związków, opartą nie na religii, lecz na ludzkich uprawnieniach (s. 153). Sama *Biblia* nie stanowi dla niego problemu tak długo, dopóki gwarantuje i potwierdza naukę o naturalnej sprawiedliwości. Wprawdzie, jak to często podkreśla Cooke, ataki Hobbesa są dwuznaczne i mylące, są bowiem równie często ujęte w stylu sceptycznych analiz jak i pozorów wyznań człowieka wierzącego, jednak ich ostatecznym celem jest zawsze wykorzystanie religii i *Biblii* dla celów ściśle politycznych (s. 153-154).

Cooke uzasadnia dalej tę tezę analizując 33 rozdział *Leviatana*. Jego zdaniem, wszystkie wątpliwości Hobbesa związane z autorstwem i kanonem *Biblii* należy czytać w kontekście uprzednich ustaleń dotyczących tego, kto stanowi prawo w chrześcijaństwie. Dla Hobbesa bowiem, problem *Biblii* nie sprowadza się do tego, co Bóg ma do powiedzenia człowiekowi, lecz kto będzie rządził w chrześcijańskim państwie i co jest prawem dla chrześcijan (s. 157-158). Dlatego rozdział ten rozpoczyna się od charakterystyki ksiąg biblijnych jako „zasad chrześcijańskiego życia”, które, zdaniem Hobbesa, są także, a nawet przede wszystkim prawami. Prawa natomiast określa suweren, zatem on jest ostatecznym autorytetem autoryzującym *Biblię*. Dla Hobbesa jest ona prawem w ten sam sposób, jak jest nim prawo natury, a zatem prawo Boże może być uznane o tyle, o ile jest zgodne z prawem naturalnym. Jeżeli natomiast wykracza poza nie, to jest tylko prywatnym objawieniem i nie ma mocy aby kogokolwiek obowiązywać. Hobbes zatem tak reinterpretuje *Biblię*, aby mógł zidentyfikować prawo natury, czyli ostatecznie prawo do maksymalnej wolności połączyć z prawem Bożym, a posłuszeństwo Bogu utożsamić z naturalnym dążeniem do pokoju i bezpieczeństwa w społeczeństwie politycznym. Dlatego, jak pokazuje Cooke, Hobbes np. nie dostrzega wyjątkowości osoby Chrystusa, lecz zrównuje Go z Mojżeszem i apostołami. Chrystus bowiem nie wybawia z grzechu, lecz z anarchii stanu natury, a podstawowe przesłanie *Ewangelii* zmierza tylko do ochrony naturalnych uprawnień. Co więcej, Hobbes usiłuje podkopać również autorytet Mojżesza, proroków i apostołów poprzez sceptycyzm wyrażany wobec autorstwa ksiąg biblijnych. Co prawda, jest tu bardzo niejednoznaczny i najpierw uznaje, że duże fragmenty *Pięcioksięgi* były pisane przez samego Mojżesza, ale zaraz potem twierdzi, że cały *Stary Testament* w obecnej formie został spisany przez Ezdrasza po niewoli babilońskiej. Podobny sceptycyzm jest skierowany na autorstwo całego *Nowego Testamentu*. Hobbes sugeruje, że Ojcowie soboru w Laodycei w 364 roku którzy ustanowili kanon ksiąg nowotestamentalnych, byli ludźmi zżeranymi przez ambicje i rządę władzy. Zaraz potem, gdy twierdzi, że wierzy w natchnienie i prawdę *Pisma*, to trudno odczytać to inaczej niż jako uwagi przepełnione ironią i sarkazmem (s. 164).

Oczywiście Cooke uważa, że wszystkie te wątpliwości związane z *Biblią* należy widzieć w kontekście zamierzeń Hobbesa, zmierzających do umocnienia politycznego autorytetu suwerena. Usiłuje on bowiem zredukować cel *Biblii* tylko do naturalnego słowa Bożego, uzależnionego od politycznego rozumu, a samą religię uzależnić ostatecznie od władzy suwerena. *Biblia* powinna być słowem Boga tylko o tyle, o ile suweren uznaje i potwierdza ją swym autorytetem. Zdaniem Cooke'a, właśnie ta teza, że suweren jest ponad Objawieniem, a polityczny rozum dyktuje zasady interpretacji *Biblii*

była najbardziej prowokacyjną egzegetyczną innowacją dla współczesnych krytyków Hobbesa. (s. 180). W tym ujęciu bowiem Bóg potrzebny jest tylko do usprawiedliwienia ludzkiej wolności, natomiast w miejsce tradycyjnej religijności Hobbes wprowadza nowego „boga natury”, który funduje ludziom tylko uprawnienia i nie obliuguje do niczego więcej poza posłuszeństwem suwerenowi i jego dążeniom do pokoju i bezpieczeństwa (s. 182).

W imię tej mechanistyczno-materialistycznej wizji świata Hobbes przeprowadza w 34 rozdziale *Leviatana* atak na klasyczne i scholastyczne pojmowanie substancji, duszy i Boga. Opierając się na nowożytnej nauce usiłuje odrzucić całą teologię i politykę ufundowaną na języku klasycznej metafizyki. Zdaniem Cooke’a, zamierzenie to jest najbardziej widocznym wyrazem ukrytego ateizmu Hobbesa (s. 198). Krytykuje on bowiem przede wszystkim istnienie niematerialnej substancji, ale podstawowym celem tej krytyki jest wywołanie wrażenia, że Bóg nie istnieje, lecz jest tylko pustym słowem. A cały zamiar naturalizacji, i tym samym neutralizacji *Biblii* wypływa z przekonania, że ponadnaturalne pojmowanie Boga jest niebezpieczne dla politycznej stabilności państwa. Hobbes uważał, że jego teoria polityki w doskonały sposób chroni ludzi przed gwałtem płynącym od innych i uwalnia z lęku przed śmiercią, ale powinna chronić również od lęku przed transcendencją i niepokojami związanymi z niepewnością istnienia po śmierci. Właśnie II część *Leviatana* miała za zadania „obłaskawić” religię i pokazać, że związane z nią lęki nie mają znaczenia wobec rzeczywistych trosk dotyczących politycznych zasad sprawiedliwości. Stąd też *Leviatan* nie mógł składać się tylko z I części, gdyż w opinii Hobbesa, porządek społeczny ufundowany na wolności jest ustawicznie poddawany alienacji, o ile nie weźmie się pod kontrolę religijnych lęków związanych z nieznanym światem (s. 211).

Ostatnie zaś cztery rozdziały *Leviatana* to, zdaniem Cooke’a, wielki atak na wrogów społeczeństwa zbudowanego na rozumie. Hobbes sporządza katalog doktryn, które odciągają ludzi od rozumu i kuszą innym światem, a także odrzuca (podtrzymywaną we wcześniejszych pismach) doktrynę o nieśmiertelności duszy. Wszystkie te zabiegi mają na celu zupełne „wyczyszczenie” świadomości społecznej z rzeczywistych odniesień do religii i skierowaniu jej całkowicie ku politycznym dogmatom królestwa ludzkiej wolności na Ziemi. Zatem, jak z satysfakcją stwierdza Cooke, Hobbesa konspiracja przeciwko chrześcijaństwu polega na posługiwaniu się religią tylko jako „przykrywką” do propagowania ateistycznej nauki o naturalnych uprawnieniach człowieka, i co więcej, wykorzystuje autorytet moralny płynący z religii dla poparcia postaw ugruntowujących społeczeństwo polityczne na instynktach samozachowania (s. 236). Tym samym, obie części *Leviatana* są połączone wzajemnie i zależne od siebie. Społeczeństwo opar-

te na samozachowaniu instrumentalnie potrzebuje religii, aby rządzić ludzkim lękiem oraz gwarantować pokój i bezpieczeństwo (s. 229).

Warto na koniec powiedzieć parę słów o słabych stronach książki Cooke'a. Pierwszą z nich jest niedosyt, który odczuwa czytelnik przy próbach analiz problematyki biblijnej, które, wydaje się, autor czyni bez wystarczającego przygotowania teologicznego. Mistrzostwo Hobbesa na tym polu mogłoby stać się zresztą lepszym przykładem dla wszystkich krytyków zagadnień religijnych występujących w *Leviatanie*. Ten brak teologicznych sprawności być może spowodował również, że Cooke uczynił głównym przedmiotem swych polemik wydaną przed ponad czterdziestu laty książkę Warrendera, a nie opublikowaną ostatnio poważną pracę na ten temat A. P. Martinicha *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics* (New York, Cambridge University Press: 1992), w której argumentacja za autentycznym chrześcijaństwem Hobbesa uzasadniana jest zwłaszcza przez ukazanie zależności jego myśli od teologicznych poglądów Kalwina.

Słabością książki jest również niezbyt konsekwentne wyciągnięcie wniosków z krytyki przeprowadzonej przez Leo Straussa w książce *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis* (Chicago, The University of Chicago Press: 1936), za którym myślenie Cooke'a wyraźnie postępuje, chociaż nigdzie autor nie chce się do tego przyznać. Już sama teza o konspiracyjnej roli religii wobec życia politycznego w oczywisty sposób przypomina jedno z podstawowych przekonań myśli Leo Straussa o przemilczanym i ukrywanym ateizmie wielu filozofów przeszłości z obawy przed politycznymi prześladowaniami. Jedyna różnica tkwi w fakcie, że Strauss w doktrynie ludzkich uprawnień widział zasadniczą oryginalność całej filozofii politycznej i moralnej Hobbesa, natomiast Cooke usiłuje uzasadnić przekonanie, że doktryna ta wyznacza również całkowicie nowe podejście do religii, a zwłaszcza do całej tradycji chrześcijańskiej przedstawionej w *Leviatanie*.

Pomimo tego, książka Cooke'a jest niezwykle inspirującą interpretacją *Leviatana*, pokazującą nie tylko wewnętrzną spójność tego dzieła, ale również ukazującą ateistyczne i antychrześcijańskie źródła myśli politycznej Hobbesa. Wydaje się, że Cooke jeżeli nawet nie do końca wiarygodnie uzasadnił tezę, że Hobbes był ateistą, to co najmniej w przekonujący sposób wykazał całkowicie wrogi stosunek Hobbesa do wszelkich przejawów religii niezależnych od polityki. Z pewnością problem wzajemnych relacji polityki i religii tak, jak stawiamy go współcześnie, ma swe źródło w rozważaniach Hobbesa. Po lekturze tej książki czytelnik nie ma żadnych wątpliwości, że humanizm przez niego proponowany zakładał istnienie jednego tylko boga, który może istnieć rzeczywiście: Suwerena tego ziemskiego Leviatana, który gwarantuje pokój i bezpieczeństwo na ziemi oraz określa możliwy horyzont dla realizacji namiętności zrodzonych z naturalnej ludzkiej wolności.

MARCIN SIENKO

WSPINACZKI, SZCZYTY A FILOZOFIA

Richard Dawkins: *Wspinaczka na szczyt nieprawdopodobieństwa*, przeł. Małgorzata Pawlicka-Yamazaki. Warszawa, Prószyński i S-ka (seria „Na ścieżkach nauki”), 1998, 396 s.

Wydawana przez firmę Prószyński i S-ka seria wydawnicza „Na ścieżkach nauki” przyzwyczaiła nas już do interesujących i porządnie wydanych książek popularnonaukowych. Ich autorami są zwykle znani naukowcy i popularyzatorzy nauki. W tej właśnie serii wydawniczej, w niespełna dwa lata po wydaniu oryginalnym, ukazało się polskie tłumaczenie kolejnej książki Richarda Dawkinsa - *Wspinaczki na szczyt nieprawdopodobieństwa*.

Autor, zajmujący obecnie Katedrę Upowszechniania Nauki w Oksfordzie, jest znanym rzecznikiem i popularyzatorem ewolucjonizmu. W swych książkach konsekwentnie przedstawia, a także rozwija, teorię ewolucji. Zna-ne są także ostre ataki Dawkinsa pod adresem kreacjonizmu. W ten nurt jego twórczości wpisuje się przede wszystkim książka *Ślepy zegarmistrz*¹. To w niej właśnie Dawkins, korzystając ze swej bogatej wiedzy oraz programu komputerowego „Ślepy zegarmistrz” udowadniał, że na podstawie teorii ewolucji można wyjaśnić bogactwo gatunków roślin i zwierząt znacznie lepiej, niż robią to kreacjoniści posługując się ideą Boga.

Jak się zdaje, książka *Wspinaczka na szczyt nieprawdopodobieństwa* doskonale daje się wpisać w ten właśnie, krytyczny nurt twórczości Dawkinsa. Usiłuje on w tej książce z perspektywy teorii ewolucji, wzbogaconej o koncepcję przerywanej równowagi a także idee samolubnego genu oraz rozszerzonego fenotypu, odpowiedzieć na pewną grupę zarzutów kreacjonistów.

Każdy żywy organizm i każda jego część z osobna są tak doskonale przystosowane do spełniania swoich funkcji, że wierzyć się nie chce, iż nie zostały celowo zaprojektowane. Kreacjoniści i inni krytycy teorii ewolucji często wskazują na przeróżne cudowności przyrody, takie jak wysoki stopień skomplikowania żywych organizmów czy relacji pomiędzy nimi, i pytają: czy takie coś mogło powstać przypadkiem? Jakie drobne udoskonalenia mogły doprowadzić do powstania skrzydeł, skoro do latania nadaje się dopiero kompletne skrzydło, podczas gdy połowa skrzydła nic nie pomoże w lataniu? Czy oko, które działa dopiero w swej kompletnej formie, mogło

wykształcić się na drodze drobnych udoskonaleń? Na tego typu zarzuty odpowiada omawiania książka Dawkinsa.

Dawkins odróżnia to, co zostało zaprojektowane od tego, co tylko sprawia takie wrażenie. Tę drugą klasę bytów nazywa projektoidami i dowodzi, że mogły one powstać drogą ewolucji, choć może to się zdawać szczytem nieprawdopodobieństwa. Na te właśnie szczyty autor prowadzi czytelników, przekonując przy tym, że wspinaczka nie jest tak karkołomna, jak się na pierwszy rzut oka zdaje. Metafora Góry Nieprawdopodobieństwa będzie nam towarzyszyć przez większą część książki. Dawkins, rekonstruuje drogi jakimi ewolucja mogła się wspinać na różne szczyty nieprawdopodobieństwa - takie jak oczy, skrzydła czy pajęcze sieci. Przy tej okazji zarysowuje obraz współczesnego ewolucjonizmu. I choć, jak już wspomniałem, książka ta zdaje się wpisywać w wyraźnie polemiczny nurt twórczości Dawkinsa, to kiedy przyjrzeć się uważniej, odnosi się wrażenie, że nie jest ona tylko głosem w dyskusji czy odpowiedzią na zarzuty. Dawkins wykorzystuje zarzuty kreacjonistów po to, by - odnosząc się do nich - przedstawić obraz ewolucji.

Warto zauważyć, że w swych wcześniejszych książkach koncentrował się zwykle na niewielkim, wybranym wycinku teorii ewolucji. Ograniczał się do omawiania konkretnych zagadnień - teorii samolubnego genu, rozszerzonego fenotypu itp. Natomiast w ostatnich rozdziałach *Wspinaczki na szczyt nieprawdopodobieństwa* Dawkins spróbował przedstawić obraz totalny, w którym wszystkie omawiane wcześniej elementy znalazły swoje miejsce. Obraz, w którym przyroda staje się nieustannym tańcem genów. Cała reszta to tylko prosta konsekwencja właściwości DNA i warunków wyznaczanych przez świat. Autor prezentuje ten obraz w sposób popularyzatorski i robi to dobrze. Posługuje się odpowiednio dobraną mieszaniną przykładów, ciekawostek i argumentów. Książka ta chwilami staje się pasjonującą opowieścią o powstaniu życia. Opowieścią pełną niespodzianek, zaskakujących zwrotów akcji i wyobraźni. A przy tym nie przestaje być ona rzetelnym opisem teorii ewolucji.

Zadziwia lekkość, z jaką Dawkins rozprawia się z różnymi przesądami i nieporozumieniami, które narosły wokół teorii ewolucji. Pokazuje nam, że ewolucja nie jest przypadkowa, ale też nie jest świadoma, że człowiek nie jest ani koroną stworzenia, ani celem ewolucji. Wskazuje, jak patrzeć na świat i ewolucję, unikając przy tym mylącej, antropocentrycznej perspektywy. Pokazuje nam, jak konsekwentnie trzymając się jednego obrazu ewolucji, można wyjaśnić różne wspaniałości świata przyrody, jednocześnie nie odwołując się do pozornych wyjaśnień oferowanych przez kreacjonistów i ludzi błędnie rozumiejących teorię ewolucji. Bo i takich nie brakuje.

W tych właśnie fragmentach książki, które koncentrują się na opisie teorii ewolucji i walce z przesądami jej dotyczącymi, ukazuje się kolejna zaleta

recenzowanej książki. Niejako przy okazji uświadamia nam ona to, jak złożoną teorią jest teoria ewolucji, jak wiele aspektów uwzględnia współczesny ewolucjonizm i jak bardzo różni się on tego, co niegdyś proponował Darwin. Tymczasem wielu - zarówno krytyków, jak i zwolenników teorii ewolucji - zdaje się tego nie zauważać. Niewiele można zarzucić sposobowi, w jaki Dawkins przedstawia teorię ewolucji. Natomiast pewne zarzuty można stawiać fragmentom, w których Dawkins argumentuje na jej rzecz.

W argumentach Dawkinsa można doszukać się pewnego schematu. Zaczyna od opisanie wybranej sytuacji czy struktury spotykanej w przyrodzie. Są to określone zachowania pajaków, budowa oczu czy kształt muszli. Później zaczyna spekulować na temat dróg dojścia do takiego stanu, jaki spotykamy w przyrodzie. W tym miejscu zwykle przechodzi do jakiegoś komputerowego modelu, który - jak twierdzi Dawkins - jest dobrym odwzorowaniem sytuacji. W ramach tego modelu pokazuje nam, jak funkcjonują mechanizmy odpowiedzialne za ewolucję i jak prowadzą do właściwych rezultatów. Pajaki zaczynają pleść sieci o odpowiedniej gęstości nici, oko przybiera odpowiedni kształt, artromorfy wyrysowywane na ekranie komputera przez stosowny program przypominają spotykane w przyrodzie owady. Czytelnik może się z radością przekonać, że mechanizmy, o których pisze Dawkins, rzeczywiście funkcjonują w przyrodzie, a do tego są nadzwyczaj skuteczne. Tymczasem wrażenie to może być mylące. Łatwo przeoczyć to, że owe mechanizmy funkcjonują tak dobrze tylko w ramach uproszczonego, wyidealizowanego modelu. Czy stąd płynie wniosek, że równie dobrze sprawują się w przyrodzie? Przyjrzyjmy się jednemu z takich modeli.

W rozdziale o ewolucji oka Dawkins jako przykład wykorzystuje symulację, którą przeprowadzili Nilsson i Pelger. Oto co o niej pisze: „Punktem wyjścia Nilssona i Pelger - podnóżem ich Góry Nieprawdopodobieństwa - była płaska warstwa komórek światłoczułych (...), znajdująca się na płaskim ekranie (...) i przykryta warstwą przezroczystej tkanki. Przyjęli oni, że skutki mutacji polegają na kilkuprocentowych zmianach w wielkości czegokolwiek, na przykład niewielkim zmniejszeniu grubości warstwy przezroczystej czy niewielkim zwiększeniu współczynnika załamania światła pewnego fragmentu tej warstwy” (s. 194).. Symulacja, oparta na powyższych założeniach (oraz innych, dotyczących m. in. intensywności doboru, odziedziczalności, zmienności - s. 195-197), doprowadziła do wykształcenia się oka o budowie zbliżonej do oka rybiego, w 363 992 krokach (przy stopniu zmiany w jednym kroku równym 0,005 %). To pozwoliło autorom symulacji oszacować czas potrzebny do „wyewoluowania oka z niczego” (s. 195). Potrzebny czas to niespełna pół miliona lat. Niewiele, wobec czasu istnienia Ziemi. Komentarz Dawkinsa do wyników tej symulacji jest krótki: „Utyskiwanie, że na ewolucję oka nie starczyłoby czasu, okazuje się nie tylko błędne,

ale wręcz dramatycznie, stanowczo, sromotnie błędne” (s. 198). Czy rzeczywiście? Przyjrzyjmy się bliżej założeniom Nilssona i Pelger. Przede wszystkim zwrócić trzeba uwagę na to, że z całą pewnością nie mamy tu do czynienia z „wyewoluowaniem oka z niczego” (s. 195). Symulacja pomija bardzo wiele szczegółów budowy oka, które Dawkins, owszem, wymienia (s. 198), jednak tylko po to, by zbyć je krótkim: „(...) niewykluczone, że ich ewolucja mogłaby (choć nie sądzę, żeby tak było) zająć nieco więcej czasu” (s. 198).

Jakie to szczegóły? Na przykład wcześniejsze wyewoluowanie komórek światłoczułych. Przy tym Dawkins zdaje się całkowicie ignorować to, że ich biochemiczna budowa jest nadzwyczaj skomplikowana³. Trudno zatem uwierzyć, by ich ewolucja mogła zająć ledwie „nieco więcej czasu”. Symulacja pomija także to, że w mózgu musiały równocześnie powstać niezbędne systemy potrzebne do interpretowania informacji płynących z oka. Przemilcza także konieczność wykształcenia się mięśni odpowiedzialnych za ruch oka, zmianę ostrości widzenia itp. Czy nie pomija zbyt wiele?

Co więcej, wątpliwości można mieć nie tylko wobec tego, co symulacja pomija, ale także wobec tego, co zakłada. Dawkins wielokrotnie powtarza, jak pesymistyczne są założenia przyjęte przez Nilssona i Pelger. Na przykład jedno z tych założeń dotyczące intensywności doboru mówi, że na każdych 101 osobników dysponujących ulepszonym okiem, przeżywa także 100 z okiem nieulepszonym (intensywność doboru wynosi 1 %). Jednak bynajmniej nie jest to szczególnie pesymistyczne założenie. Z dwóch powodów.

Po pierwsze, liczba ta wcale nie jest tak zaniżona, jak zdaje się to sugerować Dawkins. Według George’a G. Simpсона średnia wartość intensywności doboru to, licząc optymistycznie, raczej 0, 1 %³. Po drugie, zgodnie z tym założeniem każda pozytywna mutacja wcześniej czy później zdominuje populację. Takie założenie jest nadzwyczaj optymistyczne. W rzeczywistości to, że osobnik jest nosicielem pozytywnej mutacji, wcale nie zapewnia automatycznie jego przetrwania i ostatecznego zdominowania populacji przez zmutowane osobniki. Taki osobnik nie ma gwarancji przeżycia

Opis działania takiej komórki może dać pewne pojęcie na temat złożoności jej budowy. „(...) gdy światło pada na siatkówkę, cząsteczka organiczna zwana 11-cis-retinal, absorbuje foton, co powoduje, że przekształca się ona w trans-retinal. Zmiana kształtu cząsteczki retinalu powoduje zmianę kształtu białka membranowego, rodopsyny, do której ona ściśle przylega. To odmienione białko oddziałuje wówczas na białko przekaznikowe, zwane transducyną, które zaczyna aktywować związane z membraną białko zwane fosfodiesterazą. Fosfodiesteraza zaś uwalnia jony wapnia z pręcikowych komórek oka, co hamuje transport jonów sodu przez komórkę. To z kolei powoduje hiperpolaryzację membrany komórkowej i w końcu wywołuje prąd, który przepływa w dół nerwu optycznego do mózgu” (M. J. Behe: *Biologiczne mechanizmy molekularne: eksperymentalne poparcie dla wniosku o projekcie*, w: K. Jodkowski: *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm - kreacjonizm*, Wydawnictwo UMCS. Lublin 1998, s. 500).

³ Por. G. G. Simpson: *The Major Features of Evolution*. Columbia University Press, New York 1953, s. 119.; K. Jodkowski: *Metodologiczne aspekty...*, s. 163.

i rozmnożenia się. Ma tylko nieco większe szanse na przetrwanie. Zgodnie z wyliczeniami Ronalda Fishera⁴ prawdopodobieństwo, że korzystna mutacja przetrwa i zdominuje populację, wynosi 2 % dla przyjętego przez Nilssona i Pelger stopnia intensywności doboru równego 1 % (o ile mamy do czynienia z dostatecznie liczną populacją). Jeśli przyjąć, zapewne bliższą rzeczywistości, wartość intensywności doboru proponowaną przez Simpsona, to okaże się, że prawdopodobieństwo zdominowania populacji przez mutację to już tylko 0, 2 %. Czyli statystycznie w populacji rozpowszechni się zaledwie 1 mutacja na 500. Znaczna większość mutacji, także tych korzystnych, zniknie z populacji w wyniku choćby przypadkowej śmierci czy dryfu genetycznego.

Inna wątpliwość związana z omawianą tu symulacją komputerową ma bardziej podstawowe znaczenie. W symulacji tej mamy przedstawiony ciąg niewielkich zmian w budowie oka, które ostatecznie prowadzą do wykształcenia się oka zbliżonego do oka ryby. Mowa cały czas o zmianach obserwowalnych, fenotypowych. Każda taka zmiana musi jednak mieć podłoże genetyczne. Autorzy symulacji, a wraz z nimi Dawkins, zakładają, że temu ciągowi płynnych zmian fenotypowych odpowiada ciąg możliwych mutacji w genotypie. Tymczasem nie jest to takie oczywiste. Nie można wykluczyć choćby tego, że wykonanie kolejnego kroku wymagałoby nie jednej, lecz wielu zsynchronizowanych zmian w genotypie. Wówczas do wykonania kolejnego kroku potrzebnych byłoby więcej jednocześnie zachodzących mutacji⁵. To zaś znów zwiększa czas potrzebny ewolucji na przejście wszystkich prezentowanych w symulacji Nilssona i Pelger kroków. Zwłaszcza jeśli uwzględnimy to, że mutacje są zjawiskiem raczej rzadkim⁶, a do tego znaczna większość mutacji jest szkodliwa lub neutralna. Zatem prawdopodobieństwo zajścia i przetrwania korzystnej mutacji jest bardzo małe. Naturalnie takie obliczenia można poddawać w wątpliwość. Otrzymywane w ich wyniku liczby w dużym stopniu zależą od przyjętych założeń. Ale warto pamiętać, że liczby podawane przez Dawkinsa są równie wątpliwe.

Na powyższym przykładzie wyraźnie widać najłabszy bodaj punkt każdej niemal argumentacji przedstawionej przez Dawkinsa w omawianej książce. Przy tym słabość ta nie dotyczy wyłącznie wykorzystywanych przez

⁴ Por. K. Jodkowski: *Metodologiczne aspekty...*, s. 163.

⁵ Znaczna większość genów, jeśli nie wszystkie, ma charakter pleiotropowy, co znaczy, że wpływają one jednocześnie na wiele cech osobnika, ale też że dana cecha zależy od wielu genów (por. H. Szarski: *Mechanizmy ewolucji*. PWN, Warszawa 1986, s. 55).

⁶ Będące źródłem mutacji błędy, pojawiające się podczas replikacji DNA są w znacznej większości eliminowane przez korekcyjne mechanizmy wbudowane w proces replikacji. Dopiero błędy, które nie zostaną skorygowane, stają się mutacjami. Częstość zachodzenia mutacji w przeliczeniu na 1 zasadę i 1 replikację mieści się gdzieś w granicach między 10^8 a 10^9 (Por. H. Krzanowska, A. Łomnicki, J. Rafiński, H. Szarski, J. M. Szymura: *Zarys mechanizmów ewolucji*. PWN, Warszawa 1995, s. 35).

Dawkinsa symulacji komputerowych. To, co pokazuje nam autor, to tylko uproszczone, wyidealizowane modele. Ewolucja mogła zachodzić zgodnie z nimi, lecz bynajmniej nie musiała i prawdopodobnie nie zachodziła. W przypadku tego typu argumentów należy zatem zachować dużo ostrożności. Wprawdzie kierunek zmian osiąganych w komputerowych symulacjach zdaje się być właściwy, niekoniecznie jest jednak identyczny z tym, który spotykamy w przyrodzie. Można spytać, czy uproszczenia i idealizacje nie posunęły się zbyt daleko? Czy owe modele nadal pozostają wystarczająco dobrymi przybliżeniami tego, co dzieje się w przyrodzie?

Na te pytania nie możemy jak dotąd uzyskać odpowiedzi. Skala czasu, z którą mamy do czynienia w przypadku zmian ewolucyjnych, jest zbyt duża by możliwe były zdecydowane rozstrzygnięcia. Powyższe uwagi osłabiają nieco siłę argumentów Dawkinsa, lecz nie zbijają ich całkowicie. Jest coś, co dość mocno udowodnił w swej książce. To mianowicie, że możliwe jest zrekonstruowanie w ramach teorii ewolucji drogi wykształcenia się znanych nam organizmów, bez odwoływania się do podejrzanych naukowo idei w rodzaju Inteligentnego Stwórcy czy celowej ewolucji. Wystarczą do tego pojęcia i teorie składające się na współczesną teorię ewolucji. Nadal jednak nie możemy kategorycznie stwierdzić, że owe rekonstrukcje są prawidłowe. Daleko zatem jeszcze do ogłoszenia zwycięstwa teorii ewolucji, lecz równie daleko do jej odrzucenia. Kto wie, czy nie jest to najważniejsza z nauk płynących z lektury *Wspinaczki na szczyt nieprawdopodobieństwa*.

Dlaczego warto przeczytać tę książkę? Ewolucjonista z pewnością znajdzie w niej wiele dowodów na to, że nie myli się będąc ewolucjonistą. Kreacjonista zaś może przynajmniej raz jeszcze zetknąć się z cudownością świata przyrody, przedstawioną z prawdziwym pisarskim polotem. A co książka Dawkinsa może dać filozofom? Przede wszystkim możliwość zapoznania się z teorią ewolucji, która stanowi podstawę bądź też istotną część światopoglądu wielu ludzi. Warto przy tym pamiętać, że ewolucja nie jest już ideą właściwą wyłącznie biologii. Mówi się o ewolucji choćby w kosmologii czy epistemologii. Lektura tej książki daje także korzyść odległą od samego tematu książki. Daje szansę przyjrzenia się działaniom popularyzatora nauki, który jest dobry w tym, co robi. Pasja, z jaką Dawkins pisze, argumenty, jakie stosuje i sposób, w jaki to robi - wszystko to warte jest dostrzeżenia. Nawet jeśli propagandowa wartość argumentów jest czasem większa niż ich wartość naukowa. Pouczająca jest sama możliwość przyjrzenia się takim argumentom, choćby po to, by być świadomym ich istnienia. Dzięki temu można nabrać dystansu potrzebnego, by nie dać się uwieść używającej ich retoryce. Dystansu jakże cennego dla kogoś, kto próbuje poszukiwać odpowiedzi na tak podstawowe pytania, jak te, na które w swej książce próbuje odpowiadać Dawkins.

ZBIGNIEW SZAWARSKI

Uniwersytet Warszawski

LIST DO REDAKCJI

Szanowna Redakcjo,

W jednym z numerów „Edukacji Filozoficznej” ukazała się recenzja tłumaczonej przeze mnie książki H. Wulffa, S. A. Pedersena i R. Rosenberga: *Filozofia medycyny. Wprowadzenie*. PWN, Warszawa 1993 (Zbigniew Wójcikiewicz: Czy „filozofia medycyny”? „Edukacja Filozoficzna” 25/1998, s. 391-394). Nie zamierzam polemizować z wyrażonymi tam ocenami, sądzę bowiem, że każdy ma prawo do własnej choćby najbardziej subiektywnej i stronnictwej oceny. Będę jednak szczerze zobowiązany za zamieszczenie następującej informacji dotyczącej istniejących przekładów tej książki. Otóż stała się podstawowym podręcznikiem edukacji filozoficznej lekarzy w następujących krajach: Wielka Brytania (dwa wydania: Oxford, Blackwell Scientific 1986 i 1990), Dania (Kobenhavn, Munksgaard 1990), Islandia (Reykavik, Iounn 1991), Szwecja (Daidalus 1992), Francja (Montpellier: Sauramps medical 1993), Włochy (Milano: Raffaello Cortina 1995), Japonia (Tokio, Hakuhin-sha Publishing Co. 1996), Korea (Seoul: Arche Publishing House 1999), przekład litewski w przygotowaniu.

Profesor Henrik Wulff, wybitny lekarz i filozof duński, jest również autorem klasycznego podręcznika metodologii medycyny, której przekład polski ukazał się nakładem PZWL pt. *Racjonalna diagnoza i leczenie* w 1991 roku. Książka ta miała jak dotychczas cztery wydania duńskie, dwa angielskie (Oxford, Blackwell Scientific 1976, 1981). W wydaniu trzecim, znacznie poprawionym i przy współudziale P. C. Goetzche, ukazuje się właśnie w bieżącym 2000 roku pt. *Rational Diagnosis and Treatment. Evidence-based clinical decision-making*. Pozostałe wydania: Jugosławia 1979, Włochy 1979, Holandia 1980, Islandia 1991. Przekład szwedzki w przygotowaniu.

Jean Brun: *Arystoteles i Liceum*, tłum. Hanna Igalson-Tygielska. Warszawa, „Prószyński i S-ka”, 1999, 126 s.

Według wielu, cała filozofia to przypisy do Arystotelesa. „Niewątpliwie jest Arystoteles jednym z największych myślicieli wszech czasów” - czytamy w prezentowanej książce. Wybitny francuski znawca filozofii starożytnej Grecji „daje przegląd myśli Stagiryty - od logiki przez metafizykę, dzieła przyrodnicze, po etykę i poetykę”. Autor, z punktu widzenia zespołu zagadnień filozoficznych szkoły perypatetyckiej, omawia najważniejsze dziedziny badań, rozważane w Liceum u samego Arystotelesa. Przejrzyście i zwięźle ujęta problematyka, trafne objaśnienia terminów greckich, opieranie się przede wszystkim na analizie tekstów oryginalnych dokonywane w duchu tradycji perypatetyckiej; to wszystko umożliwia zrozumienie dorobku Arystotelesa. Jeżeli kogoś interesuje poszukiwanie prawdy i mądrości, jeśli jest spragniony autentycznej myśli realistycznej i chce znać odpowiedzi filozofii klasycznej dotyczące istoty rzeczywistości, to książka spełni owe oczekiwania. Lektura tekstu jest tym przyjemniejsza, iż ma się wrażenie wprost uczestniczenia w zajęciach z samym Mistrzem. Jest to doskonałe wprowadzenie do dalszego samodzielnego studium Arystotelesa poprzez przekłady czy oryginały. Na pewno jest to pozycja, „bez której nie obejdzie się żaden student i której nie powinno zabraknąć w niczyjej biblioteczkę”. *Andrzej Pokulniewicz*

Ryszard Sitek: *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, 2000, 249 s.

Autor prezentuje genealogię nieformalnej warszawskiej grupy historyków filozofii i socjologów, którzy w latach 50. i 60. zajmowali się podobną problematyką: rekonstrukcją i wyjaśnianiem zdarzeń kulturowych w ujęciu historycznym. Byli to: B. Baczeko, L. Kołakowski, J. Szacki, A. Walicki, M. Janion, K. Pomian, H. Hinz, A. Śladkowska-Hochfeldowa, J. Garewicz, A. Sikora, Z. Kuderowicz, T. Kroński, B. Skarga, L. Szczucki i Z. Ogonowski. Umiejscawia ich dorobek w polskiej kulturze humanistycznej, rekonstruuje metodologię stosowaną przez tę grupę badaczy i stara się dociec, jaki był naukowy (a może środowiskowy) status tej grupy. Śledzi także aktualne kontynuacje jej dorobku i zakres jego oddziaływania na współczesne pokolenia polskiej inteligencji i gremiów intelektualnych. Książka obfituje w bogatą deskrypcję faktograficzną (bibliografia zawiera około 500 pozycji), zaś w *Aneksie* autor pomieścił wybór dokumentów archiwalnych z akt osobowych Leszka Kołakowskiego. Jako *Załącznik* znajdujemy w książce tekst Andrzeja Walickiego pt. *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei* z 1984 r. Pozycja niezwykle przydatna w pracy każdego historyka filozofii współczesnej i najnowszej.

wm

CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Tomasz A. Puczyłowski - <i>Gettier's Problem and the Logic of Beliefs</i>	5
Wolfgang Müller-Lauter - <i>Nietzsche's Lesson about Will to Power (I)</i>	20

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Zbigniew Musiał, Bogusław Wolniewicz - <i>Questionability of Gandhism</i>	44
Kazimierz Szewczyk - <i>Some Remarks Concerning a Decree of the Ministry of Health and Social Welfare</i>	60

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Jarosław Mrozek - <i>The Problem of Understanding of Mathematics</i>	70
Jarosław Stoś - <i>Devotio moderna a New Concept of Education in the Late Middle Ages</i>	80
Urszula M. Żegleń - <i>The 1st Polish-British Philosophical Seminar at the Nicholas Copernicus University in Toruń</i>	99

POLISH AFTER-WAR PHILOSOPHY

Dariusz Piętka - <i>Kazimierz Ajdukiewicz</i>	103
Piotr Iwański - <i>Piotr Chojnacki</i>	125
Wojciech Gasparski - <i>Tadeusz Kotarbiński</i>	155
Robert Zaborowski - <i>Adam Krokiewicz</i>	186
Zygmunt Hajduk - <i>Henryk Mehlberg</i>	206
Józef A. Dobrowolski - <i>Andrzej Nowicki</i>	242
Roman Darowski SJ - <i>Paweł Siwek SJ</i>	258
Jan Zygmunt - <i>Alfred Tarski</i>	274
Ryszard Sitek - <i>Andrzej Walicki</i>	308

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Henryk Benisz - <i>The Concept of „metaphysical animal”</i>	331
Karol Michalski - <i>Karl Jaspers' Metaphysics of Transcendence</i>	347
Katarzyna Szumlewicz - <i>Adversity and Power in Thought of Simone Weil</i>	359
Halina Walentowicz - <i>The View of Burgership in the Early Writings of Max Horkheimer</i>	375

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

Josef Zumr - <i>A Chapter from the Polish-Czech Co-operation in Philosophy</i>	391
Roman Darowski SJ - <i>The Current Jesuit Philosophy in Poland</i>	396

REVIEWS AND NOTES

Henryk Benisz - <i>The Struggle for „Justification” of Nietzsche</i> (W. Mackiewicz: <i>Myśl Fryderyka Nietzschego w Polsce w latach 1947-1997</i> . Warszawa 1999)	401
--	-----

Stanisław Gałkowski - <i>An Apology of Theism</i> (R. Swinburne: Czy istnieje Bóg? Poznań 1999)	408
Jacek Kozik - <i>Still without Manual</i> (J. Pilikowski: <i>Filozofia w gimnazjum</i> . Kraków, undated)	414
Andrzej Łukasik - <i>Albert Einstein: Philosopher - Scholar</i> (<i>Albert Einstein. Pisma filozoficzne</i> . Wybór, przedmowa i przypisy S. Butryn. Warszawa 1999)	419
Zbigniew Mikołajko - „ <i>Critical Catholicism</i> ” <i>Asks about Sex and Abortion</i> (L. Kostro: <i>Eros, seks i aborcja w ocenie katolicyzmu krytycznego</i> . Gdańsk 1999)	421
Ryszard Mordarski - <i>Political Religion in „Leviathan”</i> (P. D. Cooke: <i>Hobbes and Christianity</i> , 1996)	425
Marcin Sieńko - <i>Climbing, Tops and Philosophy</i> (R. Dawkins: <i>Wspinaczka na szczyt nieprawdopodobieństwa</i> . Warszawa 1998)	433
Zbigniew Szawarski - <i>Letter to the Editor</i>	439
<i>Notes on Books</i>	440
INHALTSVERZEICHNIS	443

INHALTSVERZEICHNIS

AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

Tomasz A. Puczyłowski - <i>Gettiers Problem und Gesinnungslogik</i>	5
Wolfgang Müller-Lauter - <i>Nietzsches Lehre über Machtwille (I)</i>	20

POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

Zbigniew Musiał, Bogusław Wolniewicz - <i>Fragwürdigkeit der Lehre des Gandhi</i>	44
Kazimierz Szewczyk - <i>Bemerkungen zur Verordnung der Mnister für Volksgesundheit und Volkswohlfahrt</i>	60

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE, LEHRMATERIALIEN

Jarosław Mrozek - <i>Das Problem des Verständnisses der Mathematik</i>	70
Jarosław Stoś - <i>Devotio moderna ein neues Modell der Bildung und Erziehung in Spätmittelalter</i>	80
Urszula M. Żegleń - <i>Das erste polnisch-britische philosophische Seminar in Nikolaus Kopernikus Universität in Toruń</i>	99

POLNISCHE PHILOSOPHIE NACH DEM KRIEGE

Dariusz Piętko - <i>Kazimierz Ajdukiewicz</i>	103
Piotr Iwański - <i>Piotr Chojnacki</i>	125
Wojciech Gasparski - <i>Tadeusz Kotarbiński</i>	155
Robert Zaborowski - <i>Adam Krokiewicz</i>	186
Zygmunt Hajduk - <i>Henryk Mehlberg</i>	206
Józef A. Dobrowolski - <i>Andrzej No wieki</i>	242
Roman Darowski SJ - <i>Paweł Siwek SJ</i>	258
Jan Zygmunt - <i>Alfred Tarski</i>	274
Ryszard Sitek - <i>Andrzej Walicki</i>	308

REKONSTRUKTIONEN, INTERPRETATIONEN, ÜBERSICHTEN

Henryk Benisz - <i>Konzeption des „animal metaphysicum“</i>	331
Karol Michalski - <i>Karl Jaspers' Metaphysik der Transcendenz</i>	347
Katarzyna Szumlewicz - <i>Migeschieck und Macht in Denken der Simone Weil</i>	359
Halina Walentowicz - <i>Das Bild der Bürgerepoche in den Frühschriften des Max Horkheimer</i>	375

BERICHTE, MITTEILUNGEN, ARCHIVMATERIALIEN

Josef Zumr - <i>Polnisch-tschechisch Mitarbeit in Bereich der Philosophie</i>	391
Roman Darowski SJ - <i>Die neueste Philosophie der Jesuiten in Polen</i>	396

REZENSIONEN UND NOTEN

Henryk Benisz - <i>Bataille um „Rechtfertigung“ der Nietzsche</i> (W. Mackiewicz: <i>Myśl Fryderyka Nietzschego w Polsce w latach 1947-1997</i> . Warszawa 1999)	401
Stanisław Gałkowski - <i>Apologie der Theismus</i> (R. Swinburne: <i>Czy istnieje Bóg?</i> Poznań 1999)	408
Jacek Kozik - <i>Noch immer ohne Handbuch</i> (J. Pilikowski: <i>Filozofia w gimnazjum</i> . Kraków, o. J.)	414
Andrzej Łukasik - <i>Albert Einstein: Philosoph - Gelehrte</i> (<i>Albert Einstein. Pisma filozoficzne</i> . Wybór, przedmowa i przypisy S. Butryn. Warszawa 1999)	419
Zbigniew Mikołajko - <i>„Kritisches Katholizismus“ fragt über Sex und Schwangerschaftsunterbrechung</i> (L. Kostro: <i>Eros, seks i aborcja w ocenie katolicyzmu krytycznego</i> . Gdańsk 1999)	421
Ryszard Mordarski - <i>Politische Religion in „Leviathan“</i> (P. D. Cooke: <i>Hobbes and Christianity</i> , 1996)	425
Marcin Sieńko - <i>Aufstiege, Spitzen und Philosophie</i> (R. Dawkins: <i>Wspinaczka na szczyt nieprawdopodobieństwa</i> . Warszawa 1998)	433
Zbigniew Szawarski - <i>Brief zu Herausgeber</i>	439
<i>Noten über Bücher</i>	440
CONTENTS	441