



Edukacja Filozoficzna

**UNIwersytet
Warszawski**

31 2001 Warszawa

Rada Programowa

Mieczysław Omyła (przewodniczący),
Stanisław Audycji, 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, (sekretarz redakcji - *vacat*)

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

Adres redakcji:
ul. Krakowskie Przedmieście 3
00-047 Warszawa 64
tel. 552-00-00 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

- Wolfgang Müller-Lauter — *Idealizm jako nihilizm poznawczy* 5
Günter Zöllner — *Źródłowa dwoistość: idealne i realne w transcendentalnej teorii podmiotu Fichtego* 26

POLEMIKI I DYSKUSJE

- Sebastian Rejak — *Holokaust - zachwianie czy zniszczenie światopoglądu teistycznego ?* 39
Aleksandra Żukrowska - *Kilka uwag o filozofii egzystencjalnej* 52

0 DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

- Maciej Woźniczka — *Mądrość kultury a rozum filozofii. Perspektywy edukacji filozoficznej* 78

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA

- Do Autorów „Edukacji Filozoficznej”* 94
Józef Misiek — *Zdzisław Augustynek* 95
Maciej Nowicki — *Tadeusz Czeżowski* 115
Maria Smoła — *Maria Ossowska* 136
Jan Woleński — *Marian Przełęcki* 161
Bohdan Chwedeńczuk — *Adam Schaff* 173
Ulrich Schrade, Mieczysław Omyła — *Bogusław Wolniewicz* 190
ks. Piotr Moskal — *Zofia Józefa Zdybicka USJK* 219
Joanna Górnicka-Kalinowska - *Czesław Znamierowski* 234
Witold Mackiewicz — *Szkoły i orientacje filozoficzne w Polsce po 1945 roku* 243

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

- Wojciech J. Bober — *Teza doktorska* 274

REKONSTRUKCJE. INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

- Maria Kliś — *Alternatywne teorie rozumowania dedukcyjnego* 278
Damian Leszczyński — *Problem nieciągłości pomiędzy poznaniem potocznym a poznaniem naukowym w epistemologii G. Bachelarda* 302
Artur Piotrowicz — *Etyka w ujęciu M. Straszewskiego* 319
Jarosław Stoś — *Problematyka antropologiczna w pismach Jakuba Z Paradyża* 332
Izabela Szyroka — *Zygmunt Łempicki wobec historyzmu* 342
Krystyna Zamiara — *Od logiki do teoretycznej historii nauki. J. Giedymina studia nad nauką* 359

RECENZJE I NOTY

Józef A. Dobrowolski — <i>Pamięć o Konstantym Michalskim</i> (Cz. Głombik - red.: <i>Poglądy filozoficzne Konstantego Michalskiego</i> . Katowice 1999)	373
Czesław Głombik — <i>Dzieje filozofii czeskiej jako dzieje czeskiej duchowości</i> (K. Macha: <i>Glaube und Vernunft</i> . Brünn 1996)	375
Krzysztof Jaskółowski — <i>Książeczka o nauce</i> (J. Such, M. Szczęśniak: <i>Filozofia nauki</i> . Poznań 2000)	384
Magdalena Lasik — <i>Dlaczego religia?</i> (ks. P. Moskal: <i>Spór o racje religii</i> . Lublin 2000)	388
Andrzej Muchowicz — <i>Bunt jako granica etyki</i> (R. Mordarski: <i>Albert Camus między absurdem a solidarnością</i> . Bydgoszcz 1999)	392
Przemysław Paczkowski — <i>Jaki Sokrates?</i> (W. K. C. Guthrie: <i>Sokrates</i> . Warszawa 2000)	394
Jacek Uglik — <i>Z historii idei w Rosji</i> (A. de Lazari: <i>W kręgu Fiodora Dostojewskiego</i> . Łódź 2000)	400
Ryszard Sitek — <i>Dziedzictwo Kościuszki. Koncepcja narodu w myśli polskiego oświecenia</i> (A. Walicki: <i>Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej</i> . Warszawa 2000)	404
Ryszard Sitek — „Kultura i fetysze” — z perspektywy 33 lat (L. Kołakowski: <i>Kultura i fetysze</i> . Warszawa 2000)	413
Wojciech Słomski — <i>Aspekty użyteczności</i> (D. Probuska: <i>Utylitaryzm: aksjologiczno-etyczne aspekty kategorii użyteczności</i> . Częstochowa 1999)	418
Anna Sobieska — <i>Kompendium współczesnego feminizmu</i> (K. Ślęczka: <i>Feminizm</i> . Katowice 1999)	423
Marek Szulakiewicz — <i>Filozofia ostatnich dni przed końcem</i> (B. Horyna: <i>Filozofie ostatnich lat przed końcem filozofie</i> . Praha 1998)	428
Marek Szulakiewicz — <i>Anateliczna filozofia kultury</i> (A. L. Zachariasz: <i>Kultura. Jej status i poznanie</i> . Lublin 1999)	431
Errata do „Edukacji Filozoficznej” vol. 30/2000	438
CONTENTS	439
INHALTSVERZEICHNIS	441

WOLFGANG MÜLLER-LAUTER

Humboldt-Universität, Berlin

IDEALIZM JAKO NIHILIZM POZNAWCZY*

W precyzyjnym filozoficznym sensie pojęcia nihilizmu używa się po raz pierwszy pod koniec wieku XVIII. Służy ono przy tym do krytycznej charakterystyki radykalnych kantystów, nieco później zarzut nihilizmu kieruje się pod adresem J. G. Fichtego oraz I. Kanta. Stąd wyrasta dyskusja filozoficzna, w którą włączają się Hegel i Schelling. Dyskusja ta, w której chodzi o immanentnie filozoficzne konsekwencje idealizmu, uspokaja się dopiero w latach trzydziestych ubiegłego wieku. Warto zauważyć, iż słowo nihilizm w jej przebiegu zachowuje jedno znaczenie. Już z tego formalnego punktu widzenia ówczesne użycie słowa odróżnia się od obecnego, którym określamy jako nihilistyczne zjawiska najbardziej różnorodne i sprzeczne. Podstawa dla przywołanej jednoznaczności tkwi w tym, że zarzut nihilizmu odnosi się do idealistycznego fundamentu myślenia jako takiego. Zarzut ów pozwala w jednakowy sposób skonfrontować ze sobą kantystów, Fichtego, Schellinga i Hegla z konsekwencjami, do jakich powinno doprowadzić ich filozofowanie. Nie wyklucza to tego, że doświadcza on w przebiegu dyskusji zróżnicowań, że wciąż na nowo wypróbowuje się jego możliwość zastosowania do poszczególnych przejawów filozofii idealistycznej.

Wedle tego stanu badań słowa nihilizm we wzmiankowanym znaczeniu używa się po raz pierwszy w piśmie Daniela Jenischa *Über Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik*, które ukazało się w Berlinie w 1796 roku¹. Jenisch, który sam sześć lat studiował w Królewcu u Kanta, zaniepokoił się konsekwencjami tej filozofii krytycznej. W centralnym punkcie jego wywodów znajduje się filozoficzno-transcendentalna myśl Kanta, iż naszemu poznaniu mogłyby być dane tylko rzeczy, pojawiające się w świecie zjawiskowym, niedostępne zaś byłyby rzeczy same w sobie. Nie istniałoby zdaniem Kanta proste odwzorowanie przedmiotów, lecz jedynie ich porządkowanie za pomocą form [czystej] naoczności i kategorii intelektu, przynależnych podmiotowi jako takiemu. Jenisch wyciąga stąd wniosek, iż jesteśmy zmuszeni do tego, aby z po-

* Z okazji objęcia rektoratu Kirchliche Hochschule w Berlinie dnia 21 października 1974 roku autor wygłosił w krótszej formie poniższy tekst, nadając mu tytuł *Der Nihilismus-Vorwurf gegen die idealistische Philosophie (Zarzut nihilizmu przeciwko filozofii idealistycznej)*. — Artykuł *Der Idealismus als Nihilismus der Erkenntnis (Idealizm jako nihilizm poznawczy)* opublikowany w: „Theologia viatorum” XIII (1975/76), Verlag Die Spur, Berlin & Schleswig-Holstein, s. 133-153. Przekład na podstawie tego wydania. Tłumacz składa serdeczne podziękowania prof. Wolfgangowi Müllerowi-Lauterowi za zgodę na publikację tego przekładu (od tłumacza).

wodu wykazanych przez Kanta „stanów rzeczy naszego poznania (sądy syntetyczne *a priori*, ogólność i konieczność częstkowości naszego poznania), traktować prawa myślenia jako niezależne od rzeczy samych w sobie”². Taka niezależność wyłania pytanie o relację ukonstituowanych przez nie rzeczy jako zjawisk do rzeczy samych w sobie. Czy można przyjąć „zgodność” (jak to wyraża Jenisch) rzeczy samych w sobie z naszym poznaniem, czy też należy wykluczyć jakąkolwiek formę ich odpowiedniości? W najmniejszym stopniu możliwa byłaby taka zgodność dla *względego idealizmu transcendentnego*, z czym, wedle przekonania Jenischa, „zgodziłby się” również sam Kant³.

Niektórzy kantyści bronią jednak bezwarunkowego idealizmu transcendentnego, który w pewien sposób stanowiłby konsekwencję zasady Kantowskiej⁴. Twierdzą oni, „że rzeczy same w sobie nie zgadzają się w najgorszym wypadku z prawami myślenia i nie mogą się zgadzać; że więc także w naszym poznaniu zjawisk nigdy nie zawierałoby się, ze względu na rzeczy same w sobie, nic realnego i nie mogłoby się zawierać”⁵. Przekonanie o „całkowitej nierealności ludzkiego poznania rzeczy samych w sobie”, przyjęcie „absolutnej niemożliwości pogodzenia rzeczy samych w sobie z prawami naszego myślenia”⁶ nie szkodzi bynajmniej „realności naszego poznania w odniesieniu do zjawisk i przedmiotów naszego doświadczenia”⁷. „Z powodu samego najbardziej bezwarunkowego idealizmu transcendentnego” nie traci się „w najgorszym wypadku rzeczywistości (doświadczalnej) wynalazków, odkryć oraz całej rozpiętości naszego umysłu”. Takie jednak nasze poznanie nie jest już poznaniem tego, co prawdziwe, i o tyle też nie jest poznaniem prawdziwym. Ten stan rzeczy usiłuje Jenisch przybliżyć swoim czytelnikom poprzez obrazowe porównanie. Nasz rozum nie jest, zgodnie z radykalnymi kantystami, „jedynie ciemnym, mętłym spojrzeniem na właściwą prawdę”, na co Jenisch chętnie by przystał w całej rozciągłości, lecz jest „ślepyim spojrzeniem” w tym sensie, w jakim mówi się o ciemnym oknie, a zatem przeszkodą, posiadającą wprawdzie formę okna, ale nie pozwalającą rzucić przez nią okiem⁸. Można również postrzegać nasze poznanie „jako szkło, na którego stronę zewnętrzną naklejono niejako zupełnie obce malowidło, tak iż nie przedstawia ono obiektywnego świata rzeczy w sobie, jego zarysu, lecz krajobraz, całkowicie od niego wyizolowany, wyglądający na ogół pięknie, uporządkowany we wszystkich swych częściach za pośrednictwem intelektu i jego pojęć, znakomicie harmonizujący z naszym aparatem poznawczym i odnoszący się niejako do tego świata i przez niego określony”⁹. Człowiek jako istota z konieczności odcięta od wszelkiej prawdy wnosi do świata błąd: tą myślą Jenisch budzi zgrozę. „Nie jest to dla mnie nic innego”, pisze, Jak to, że cała natura z wszystkimi jej miriadami istot i cudów spada w bezkresną otchłań zniszczenia, za nimi zaś moje rozumne Ja

a nad nami rozbijają się śmiertelne przypyły wiecznej nicości”¹⁰. O ile pomyśli się unicestwienie prawdy jako nieprzezwyciężalne, podważy się wiarę w inną formę samego istnienia po śmierci, o tyle pojawi się „myśl wiecznego zniszczenia”¹¹.

Najbardziej ekstremalna postać idealizmu stanowi dla Jenischa wyraz nihilizmu poznawczego, skoro tylko zaprzecza on możliwości dostępu człowieka do rzeczy samych w sobie. To, co człowiek spodziewa się rzeczywiście poznać, jest w istocie światem czystego pozoru. Jenisch w swojej krytyce wychodzi od tego, że również bezwarunkowy idealizm transcendentálny nie zaprzecza istnieniu rzeczy samych w sobie. Wprawdzie zna on także „hiperborejskich transcendentalistów”, którzy nie respektują różnicy pomiędzy zjawiskami a rzeczami samymi w sobie. Dla tych, którzy zrozumieli idealizm jedynie połowicznie, nie zacieśnia się nie tylko poznanie, ale i świat rzeczywisty do postaci subiektywnego wyobrażenia. Dlatego mogliby pozować na panów świata. Sprawiają oni wrażenie, „jakby do cna przejrżeli wszelkie głębie natury, i z grubsza mogli kreślić wielkiej stwórczyni plan albo dowieść jej samej”. Wznoszą oni własny rozum do poziomu boskości; dlatego może Jenisch powiedzieć, że filozofia krytyczna uprawia w ten sposób kaznodziejstwo „objawionego ateizmu i nihilizmu (ostatnie słowo właściwie określa samą rzecz)”¹².

To, że zarzut nihilizmu idzie w parze z zarzutem ateizmu, stanowi okoliczność, która odniesie się w przyszłości przede wszystkim do J. G. Fichtego. Należy on do myślicieli, którzy przyjęcie rzeczy samych w sobie bezsprzecznie traktują ze świadomością krytyczną. Z często sobie samemu obcą pewnością sprawcą napisał on już w 1792 roku, „że myśl o rzeczy, która powinna mieć egzystencję i stan rzeczy samej w sobie, niezależnie od jakichkolwiek możliwości poznawczych, byłaby dziwactwem, snem, nie-myślą”¹³.

Fichte zamierza pozostać w całkowitej zgodności z Kantem, kiedy dowodzi w *Drugim Wprowadzeniu do Teorii Wiedzy* (1797), że rzecz sama w sobie jest czymś, co dodajemy do zjawisk, co musimy założyć jako *noumen*, rzecz pomyślaną i nic innego. Fichte mógł powołać się przy tym na wywody Kanta, zawarte w *Krytyce czystego rozumu*, naturalnie na niektóre tylko aspekty owej nauki o rzeczy samej w sobie, wykładanej w taki sposób, iż nie mogła ona obowiązywać powszechnie. Zgłaszał on pretensję we wzmiankowanym *Wprowadzeniu* do tego, aby być jedynym, który dotąd zrozumiał w tym punkcie Kanta. Kant powie, że wrażenie wyjaśnia filozoficznie jako to, które pochodzi z rzeczy istniejącej poza nami, i o tyle też Fichte byłby zdania, że „*Krytykę czystego rozumu* trzeba by raczej traktować jako dzieło najbardziej szczególnego przypadku niż dzieło rozumu”¹⁴. Kiedy Kant w roku 1799 zdecydowanie zwrócił się w sprostowaniu przeciwko wykładni Fichtego¹⁵, ów nazwał go w liście do K. L. Reinholda „półgłówkiem”. Fichte

ujmuje swoją własną naukę i pisze, że „święty Duch w Kancie” bardziej myślał niż sam Kant jako indywiduum¹⁶.

W swej krytyce współczesnego kantyizmu Fichte powołuje się w roku 1797 na filozofa, który już dwa lata później wystąpi jako jego najbardziej ważki antagonistą: na E. H. Jacobiego. Jacobi i Fichte są zgodni w wysiłku doprowadzenia idealizmu transcendentnego do postaci systemu, odznaczającego się konsekwencją, wystarczającego sobie samemu i filozoficznie nie do zaatakowania. Obydwaj, tak Jacobi, jak i Fichte, upatrują niekonsekwencji w „realistycznej pozostałości”, którą odnajdują u Kanta bądź licznych kantystów w przyjęciu [istnienia] niezależnych poznawczo rzeczy samych w sobie. Ta zgodność nie pozwala jednakże mylić się co do istotnych przeciwieństw pomiędzy obydwoma filozofami. W istocie ona tylko jest pierwszoplanowa. Ich spory z filozofią kantowską kierowały się bowiem przeciwnymi celami - co nie przynosi ujmy dalej idącej jedności w ich krytycznych destrukcjach. Podstawowe przeciwieństwo pomiędzy Jacobim a Fichtem staje się widoczne z chwilą, gdy Jacobi w roku 1799 kieruje list otwarty do Fichtego, w którym określa jego idealizm mianem nihilizmu. Krytyka, którą wypróbowuje Jacobi w tym związku z Fichtem, bazuje na respekcie, na rozpoznaniu, spłacanym przezeń temu myśleniu. Jacobi, w związku z wcześniejszą krytyką Kanta, domagał się odwagi do „najsilniejszego idealizmu, którego wówczas się nauczono” i który sam nie unika zarzutu egoizmu spekulatywnego, gdyż mógłby się w ten sposób utrzymać w swym systemie¹⁷.

Tę odwagę odnajduje teraz u Fichtego. Dlatego obwołuje go „królem pośród Żydów rozumu spekulatywnego” i wzywa do traktowania „królewieckiego chrzciciela”, Kanta, jako poprzednika Fichtego¹⁸. Wszak, jak pobrzmiewa to dalej w piśmie Jacobiego, „czysta, tj. całkowicie immanentna filozofia; filozofia z *jednej* bryły; prawdziwie rozumny system” sam byłby możliwy „na sposób Fichteński”¹⁹. Jacobi podąża jeszcze dalej. Fichte powinien był dopełnić nie tylko czegoś możliwego, lecz czegoś koniecznego: czegoś, co wpisane w istotę człowieka. „Wszyscy ludzie - pisze Jacobi - o ile w ogóle dążą do poznania, opierają się, nie wiedząc o tym, na takiej czystej filozofii jako swym celu ostatecznym”. Jacobi uzasadnia to następująco: „poznanie rzeczy jest równoznaczne z ich określeniem”. Określamy zaś tylko to, co ujmujemy w myślach, co możemy skonstruować. Czego w ten sposób nie potrafimy z siebie wydobyć, to musi pozostać dla nas nieokreślone. Konstruowane określanie zakłada, że bycie dla siebie rzeczy „znosimy w myślach, unicestwiamy, by pozwolić stać się temu czymś *subiektywnym*, naszym własnym dziełem [...]”. Ruch poznania staje się jasny: unicestwia się bycie dla siebie rzeczy, konstruuje się ich bycie w Ja. „Unicestwiając uczyć się stwarzać” - twierdzi Jacobi. Unicestwienie spełnia się w filozofii czystej:

unicestwia ona, poprzez wyobraźnię Ja, wszystko, co pozornie istnieje dla siebie. Unicestwienie koresponduje ze stwarzaniem: „Z wyobraźni samoczynnie wynikać może później również [istnienie] wszystkich takich istot, które były przedtem, nim ja je rozpoznaję, *jako istniejące dla siebie*, w [ich] *nicości*”.

Jacobi na swój sposób posuwa rozważania Fichtego o jeszcze jeden krok naprzód. Unicestwienie rzeczy w procesie wyobraźni nie może pozostawić nietkniętym samego podmiotu. Także duchowi ludzkiemu nie można przypisać jakiegokolwiek bycia dla siebie, kiedy właśnie *wszelkie* bycie dla siebie musi się rozwiązać w czystym wydzwignięciu. „Filozofowanie czystego rozumu” musi - pisze Jacobi - „być procesem chemicznym, dzięki któremu wszystko poza nim zamienia się w nic, on sam zaś pozostaje - jako czysty duch, tak iż, w tej swojej czystości, sam nie jest, lecz tylko może wszystko wydobyć; wszystko to jednak w takiej samej czystości, że to nie *być*, obecne tylko w wydobyciu ducha, również może być oglądane; [i to jest] cały czysty czyn”²⁰.

Kiedy Jacobi opisuje funkcje Ja absolutnego u Fichtego, zdaje się interpretować je jednak jako sprawności Ja indywidualnego, by znaleźć punkt wyjścia do swojej krytyki. Próba ugruntowania tego Ja przez siebie samego prowadzi do samounicestwienia w nicości. Dlatego Jacobi przedkłada nad idealizm, ukazujący się w formie „filozoficznej wiedzy o nicości”, a tym samym jako „nihilizm”, co „działoby się także *in fugam vacui*”, swoją „filozofię niewiedzy”²¹. Jego nie-wiedza uzasadnia się na niezgłębionym Bogu, a człowiek, jego dzieło, wydaje się dla siebie również niezgłębiony. Jacobi postrzega człowieka jako postawionego przed decyzją: powierzyć się *ostatecznie* wiedzy i tym samym wybrać *nicość*, albo dać miejsce nie-wiedzy w naiwnej wierze w żywego Boga. Jacobi stawia przed albo-albo: „Bóg jest, i jest *poza mną*, jako *żywa, istniejąca dla siebie istota*, albo *Ja* jestem Bogiem. Nie istnieje trzecia możliwość”²².

Usłyszymy jeszcze, co Fichte i Hegel powiedzą na temat tej alternatywy. W pierwszym rzędzie należy zebrać wnioski, jakie Jacobi wyciąga z redukcji Ja absolutnego Fichtego do „człowieka”. Jacobi rozważa taką możliwość: Bóg jest niczym poza Ja, tak samo, jak widzi, że wedle tej możliwości stanie się człowieka Bogiem dla siebie samego jest również nicością.

Wszak człowieka ponad siebie samego, do Boga, wznosi jedynie serce, „będące właściwą możliwością idei - tych, *które nie unicestwiają*. Serce to nie powinno wydrzeć mi z piersi filozofii transcendentalnej i na jej miejsce ustanowić czystej *jedynej* jaźni”. Fichtego redukcja do „pustego i czystego, nagiego i jedyne go Ja, z jego samoistością i wolnością” jest w istocie błędnym uwolnieniem „od zależności *miłości* po to, by stać się samemu błogosławionym z powodu pychy. Taka rozumność kontemplacji siebie samego,

która zamiast wywyższać, prowadzi do pustki, staje się dla Jacobiego „przekleństwem - przeklinam swoje istnienie”²³.

Kiedy Jacobi, ustosunkowując się do 'czysto logicznego entuzjazmu' Fichtego, mówi, „iż ten raptownie rozpościera przed nim całe swoje wnętrze, tak że drzę, przerażam się tego wyobrażenia; odwracam się od niego niczym od najstraszniejszego spośród wszystkich okropieństw - i błagam o unicestwienie”²⁴, to wnet przypomina się 'egzystencjalna argumentacja' Jenischa przeciwko radykalnym kantystom. Naturalnie, Jacobi ma przed oczyma nihilizm idealistyczny, który wraz z unicestwieniem rzeczy samych w sobie, zdołał jeszcze nawet Ja wznieść ponad to, co uchwycił Jenisch. Nie sposób teraz ustalić, czy Jacobi przejął pojęcie nihilizmu od Jenischa. Najprawdopodobniej na użycie słowa przez Jacobiego wpłynęło więcej czynników.

W rok po ukazaniu się 'pisma' Jacobiego Fichte wydaje bogate w następstwa dzieło, *Powołanie człowieka*, związane z dyskusją o nihilizmie. Nie tak łatwo oddać sprawiedliwość temu pismu. Należy zwrócić uwagę na trzy różne tendencje, które znajdują w nim wyraz. Łączą się one w całość, choć, naturalnie, kosztem ich wzajemnego ograniczenia. Co do pierwszej, chodzi Fichtemu w *Powołaniu człowieka* o popularne przedstawienie swego myślenia „w takim porządku, w jakim musiało się rozwijać naturalne rozmyślanie”²⁵. Co do drugiej, pismo to podejmuje Jacobiego krytykę, radykalizuje ją i znosi ją na swój sposób. Co do trzeciej, Fichtego filozofia praktyczna poszerza w nim swoje granice, otrzymując nowe znaczenie i mając charakter religijno-filozoficzny.

Już współczesna krytyka nie była w stanie wystarczająco sprostać tej troistości. Konstatowano co najwyżej daną tendencję i zauważano, że wiele brakuje jej do wykończenia. Nadzieja, żywiona przez Fichtego, że mianowicie jego książka będzie zrozumiała „dla wszystkich, którzy w ogóle zechcą ją zrozumieć”, okazuje się płonna, skoro nie znajduje czytelników ze względu na trudności wywodów centralnych. 'Filozofowie z profesji', dla których właśnie książka nie powinna być czymś bezproblematycznym, mijają się z celem. Myślenie Fichtego ulatnia się dla nich w „filozoficznej kontemplacji”. Dla nielicznych spośród nich, którzy dotąd byli mu bliscy, autor *Teorii Wiedzy* zdaje się teraz zapoznawać naukowy charakter filozofii. Dotyczy to zarówno Schellinga, jak i Hegla. Toteż zdaniem tego ostatniego Fichte niemal w całości przypomina Jacobiego. Z kolei Jacobi poddany zostaje przez Fichtego nietrafnej krytyce, w pewnym zaś sensie - „ograbiony”. Jedyńm, który wdaje się zarówno w roztrząsanie pretensji Fichtego do popularności, jak i uwidaczniającej się z lekka 'polemicznej celowości' oraz religijno-filozoficznych ambicji *Powołania człowieka*, wznosząc się zarazem z właściwą sobie wyszukaną ironią ponad całe to pismo, jest F. Schleiermacher²⁶. Nie oczekuje od Fichtego, iż ten „wyzbędzie się tu ciemności” i stanie się

przystępny dla czytelnika, czyniąc zadość jego potrzebom. W. Dilthey pisze o mistrzowskiej krytyce, podjętej przez Schleiermachera, a następnie kontynuowanej przez W. Schlegla, iż Schleiermacher „obcy jest tej książce, choć zarazem z nią spokrewniony za sprawą podjętej walki”²⁷. Mimo to figura parodii, kunsztownie wyzyskiwana również przez Schleiermachera, zaciera wzajemne odgraniczenia wspomnianych tendencji, tak, iż nie sposób ich zarysować.

W ramach niniejszych wywodów tylko o tyle należy rozprawiać o takim odgraniczeniu, o ile jest to niezbędne dla zrozumienia dyskusji o nihilizmie. W piśmie Fichtego człowiek pyta o swoje powołanie. W *księdze pierwszej* dochodzi do pojmowania siebie jako istoty, *określanej* uniwersalnie. To, co go określa, jest jednoczącą siłą przyrody, która w ten sposób wydaje na świat z niechybną koniecznością całość istnienia, że jest już ono ustrukturuwane. Ja z rozprawy oburza się na taki naturalistyczny determinizm. W swej bezpośredniej samowiedzy doświadcza *określenia* siebie jako istoty wolnej. Duch, pojawiający się w *księdze drugiej* i pełniący rolę rozmówcy, dopomaga Ja wydzwignąć się z rozpacz. Całość istnienia ma być postrzegana jako taka, która wywodzi się z Ja: „Nie będziesz już dłużej drzeć przed koniecznością, skoro ta jest obecna jedynie w twoim myśleniu, ani obawiać się przytłoczenia przez rzeczy, będące twoimi własnymi wytworami” - mówi się na koniec prezentacji. Wszakże Ja dopiero przez to popada we właściwe zwątpienie. Przedtem czuło się pochłonięte przez naturę, teraz pochłania ją samą. I nie tylko to: „Uwalniasz się od wszelkiej zależności - odpowiada na to Duch - odkąd mnie samego zamieniasz w nicość [...]”. To, co pozostaje, „nie posiada absolutnie charakteru przedstawienia, określenia świadomości, czystej świadomości”, włącznie z własnym życiem, włącznie nawet z własną myślącą istotą. Także ta nie może być niczym innym „poza tym, co tylko i wyłącznie - wymyślone, gdyż jestem zmuszony do wymyślania właśnie w ten sposób, kierując się zasadą nieokreśloności, wychodząc od niczego i do niego powracając”. Wgląd w czysto genetyczny charakter swojego myślenia uwyraźnia Ja, „do jakiego stopnia myśląca istota sama wytwarza siebie z pomocą myślenia”. Nie trzeba powtarzać, że *Ja myślę* stanowi „realną podstawę” myślenia. Ma to chyba oznaczać: „*pomyślano*” bądź ostrożniej „*pojawia się myśl*”. Destrukcji, wraz z wszelką realnością, podlega również realność *Ja myślącego*. „Wszelka realność zamienia się w cudowny sen, pozbawiony życia, o którym się śni, i bez ducha, który śni”²⁸.

Fichte w ten sposób wieńczy przebieg refleksji filozofującego Ja, iż jej wynik pozostaje w zgodzie z rezultatem jego krytyki Jacobiego. Nie ustawia więc sobie przeciwnika, by go tym łatwiej pokonać. Już raczej podziela w tym punkcie zapatrywanie Jacobiego. W piśmie z 1799 roku, nie przeznaczonym przez siebie do druku, brzmi to następująco: „skoro tylko następuje wznie-

sienie do poziomu czystej spekulacji, z konieczności zanika ta (sc. wszelka) *realność*". Choć „życie i spekulacja [...] określają się wyłącznie nawzajem, życie *nie* jest [...] we właściwym sensie filozofowaniem, *filozofowanie* zaś [...] właściwie *nie* jest życiem”²⁹. W pierwszym szkicu odpowiedzi na pismo okolicznościowe Jacobiego pisze Fichte: „Nie mam pojęcia, gdzie i jak mielibyśmy być przeciwnikami. - W przedmiocie wiedzy jesteśmy tego samego zdania. Tak samo również podzielamy jednakowe zapatrywanie na życie”³⁰. Pierwzoplanowy charakter tej zgodności wychodzi na jaw wraz z ujawnieniem starania Fichtego do przewyciężenia nihilizmu na dwu różnych drogach, na których ulokował go Jacobi. O głównej drodze, jaką wytyczyło myślenie Fichtego, będzie mowa później. Jest to próba uchylenia zarzutu nihilizmu wobec wiedzy jako wiedzy. W *Powołaniu człowieka* rezygnuje się jeszcze w taki sposób z dalej rozwijanej spekulacji. To znów zachodzi dwójako: raz spekulatywne roztrząsanie rezygnuje z aspiracji do popularności, innym razem wykazuje się, że zwyczajowy pogląd wystarcza do odzyskania takiej realności, którą - zdaniem Jacobiego - ostatecznie zatraciła filozofia transcendentalna.

Brzemienne w następstwa dla sporu ówczesnych filozofów z Fichtem jest w *Powołaniu człowieka* rozciągnięcie przezeń granic spekulacji. W *księdze drugiej* tej pracy spekulacja nieodłącznie wiąże się z samym Fichtem. Krytycy wykazali mu w pewnym miejscu, iż rozstał się ze swą pierwotną skłonnością, której dalsze wypracowanie było dlań bliskie jeszcze w formie zadania. Miałby wiedzieć, pisze Fichte w październiku 1800 roku do Schellinga, w czym należałoby upatrywać podstawy do zarysowania różnicy z tym, co stanowi również podstawę niechęci F. Schlegla, Schleiermachera i Reinholda do jego idealizmu transcendentalnego: „w tym, że nie miałbym dojść jeszcze do stworzenia swojego systemu *wytłumacznego świata*”³¹. Po wspólnym wytworzeniu „systemu wiedzy” w *Powołaniu człowieka* poprzez Ja i Ducha odzywa się ten ostatni: „Trudno, bym podał ci jak na dłoni, jak odgadnąć mój sposób myślenia”³². Niemniej Ja zamierza osiągnąć ten cel, skoro w *trzeciej księdze* dokonuje się wglądu w jego moralną egzystencję: teraz dopiero rozumiałoby naukę, goszczącą na ustach Ducha, teraz przenikałoby ją w całej jej rozciągłości, u jej najgłębszej podstawy i wedle jej następstw³³. To jednak, co głosił i na co zwracał uwagę Duch, było jedynie tym, „co poza szkołą było bardziej przydatne niż nowsza filozofia”³⁴. Fichte nie chciał w swoim piśmie zstąpić w głębiny spekulacji. Sposób wprowadzenia Ducha tam posiada niebagatelne znaczenie, gdzie idzie w parze z deklaracją ograniczonego wglądu Ja i zarazem możliwości skrupulatnej wiedzy³⁵.

Teraz do *drugiej księgi*. W niej dokonuje się przewyciężenie nihilizmu poprzez filozofię praktyczną. Ja nie może już wierzyć w to, co przeniknęło myślą w *księdze drugiej*. Wiara otrzymuje teraz własne znaczenie. Staje się

narzędziem, umożliwiającym odzyskanie rzeczywistości; ma znaczenie odmienne od tej realności, którą zniszczyła wiedza.

Fichte, poprzez wprowadzenie wiary, zdaje się iść tropem Jacobiego. Pod pojęciem wiary rozumie jednak rozumowy ogląd czy też uczucie, dzięki któremu *bezpośrednio* przekonuję się o istnieniu rzeczy poza sobą, mojego własnego bytu oraz egzystencji Boga.

Wiara, wbrew Fichtemu, nie jest „wiedzą, lecz postanowieniem woli”. Całkowicie kładzie on akcent na postępowanie moralne. Wiara jest dla niego 'wiarą moralną': „istotną energią”, której doświadczamy bezpośrednio; istnieje, jak pisze, „coś, co leży poza wiarą i co wedle swojego bytu jest zupełnie odeń niezależne”. Wyznacza dla siebie kierunek poprzez nakaz sumienia³⁶. „Konieczna wiara w naszą wolność i moc, w nasze rzeczywiste działanie i określone prawa ludzkiego postępowania” jest tym, „co uzasadnia wszelką świadomość rzeczywistości, istniejącej poza nami”, „a co znaczy, że nie chodzi tu o oddziaływanie domniemyanych rzeczy na zewnątrz nas”. Różnica z Jacobiego ujęciem wiary jako oglądu rozumowego stanie się całkiem jasna z chwilą, gdy w związku z tym „Ja” Fichtego wywodzi, że nie działamy, dlatego że poznajemy, poznajemy zaś, ponieważ jesteśmy powołani do działania. Dzięki poddaniu prawom rozumu praktycznego unika się „zatonienia świata, a wraz z nim nas samych, w absolutnej nicości; wydzwigamy się z tej nicości i utrzymujemy ponad nią dzięki moralności”³⁷. Świat, zanihilowany przez rozum teoretyczny, zachowuje swoją 'inną realność' wyłączając jako „przedmiot i sfera moich obowiązków”; bliźni, dla których czysta spekulacja jest tylko „produktem mojego własnego przedstawienia”, ze względu na uroszczenia sumienia powinni być rozpatrywani „jako istoty istniejące dla siebie, wolne, samoistne, zupełnie niezależne (ode mnie)”; wreszcie „obopólne poznanie i wzajemne oddziaływanie wolnych istot” można objaśnić tylko w ten sposób, że wszystkie przynależą do siebie w *nieskończonej woli*, która je „zatrzymuje i podtrzymuje w swoich granicach”³⁹. Ta wieczna boska wola jest „stworcą świata”. Jest nią mianowicie, jak wywodził to tutaj Fichte, do złudzenia przypominając Berkeleya, w ten sposób, że pozwala powstać światu w skończonych istotach rozumnych, nie wytwarza ich zaś z rozciągłej materii.

Powołanie człowieka spotkało się z wielorakim oddźwiękiem. Szczególne wrażenie wywarło radykalne przeprowadzenie idealistycznego 'nihilizmu poznawczego'; jego przewyżczenie natomiast nie znalazło aprobaty ani u przeciwników, ani zwolenników. W ten sposób pismo Fichtego wzmacniało wrażenie destrukcji, wywiedzione już z filozofii teoretycznej Kanta. W 1802 roku pisał Schelling, że idealizm „niemal powszechnie” doprowadził do „redukcji większości, a ze względu na ich system myślenia - do absolutnego nihilizmu”⁴⁰. E. Cassirer próbował wykazać, że tzw. kryzys Kantowski

H. v. Kleista należałoby sprowadzić do jego lektury *Powołania człowieka* Fichtego; dlatego stałby się on kryzysem Fichte'ańskim⁴¹. Przy lekturze pisma Fichtego Jacobi poddaje się chyba ogólnemu nastrojowi, skoro pisze, że ten dowiódł w praktycznej części swojej filozofii niemożności poprawnego wyniku swojej filozofii teoretycznej⁴².

Zarzuty do filozoficznych władz poznawczych, jakie Fichte na pozór podnosi pod adresem Jacobiego, odnoszą się do początkowo bliskich mu na filozoficznej drodze Schellinga i Hegla. Toteż Jacobi broni się przed nimi. Utrzymanie pretensji wiedzy oznacza jednak w rezultacie podtrzymanie zarzutu nihilizmu. Ten pojawia się *explicite* w rozprawie Hegla *Glauben und Wissen* (1802). Hegel rozprawia się w niej z Kantem, Heglem i Fichtem. Zrównuje ich ze sobą, uznając, że wszyscy oni są „refleksyjnymi filozofami subiektywności”. W ten sposób Hegel zarzuca Jacobiemu, iż system Fichtego w żadnym wypadku nie jest ową „filozofią z jednej bryły”, czego właśnie dowodził Jacobi w *Sendschreiben*. Powołując się na opublikowane po tym piśmie *Powołanie człowieka*, Hegel z łatwością (a ze względu na ważki spór z późnym Fichtem: nawet za łatwo) mógł dowieść, że Fichte w tak niewielkim stopniu dałby się pomyśleć jako ktoś, kto wyszedł z dualizmu, czego wymagał od niego Jacobi. Istotne jest to, że Hegel, odnosząc zarzut Jacobiego do czegoś pozytywnego, mówi o „zadaniu nihilizmu”, tkwiącym w czystym myśleniu Fichtego. Hegel powiada jednak zarazem, że filozofia Fichtego „nie jest w stanie” sprostać temu zadaniu. Próbuje wykazać, że nihilizm poznawczy, nie mogąc być w istocie tym, czego w nim nie znosił Jacobi, miałby objawić się z korzyścią dla poznania absolutnej nicości, które, jako takie poznanie absolutnej nicości, przechodziłoby w [poznanie] absolutnie pozytywne.

Dlatego chcemy teraz prześledzić wspomniane kroki w myśleniu. Fichte wychodzi od Ja, ustanawia je „w sobie”. Ja jest jednak zawsze - wywodzi Fichte - „członem przeciwieństwa” Ja i nie-Ja. 'Nihilizm' Fichtego byłby zatem po prostu daremnym dążeniem Ja do zniszczenia „swojego korelatu”. Z tego powodu, że nie-Ja-korelat, jak to wypowiada Hegel, pojawia się „wraz ze swą nieprzezwykłą labilnością; [...] obydwa są powiązane diamentowymi łańcuchami poprzez najwyższe przeznaczenie”. Ja Fichtego zgłasza pretensje do absolutności. Jacobi dopatrywał się utrzymania tego roszczenia w tym, że owo Ja nie tylko pochłania wszystko wokół siebie, ale na koniec nawet i siebie samo. Hegel sprzeciwia się tej opinii, twierdząc że Ja Fichtego nie jest w stanie tego dokonać, a tym samym nie jest ono czymś absolutnym. Dowodziłoby tego już to, że owo Ja tylko pozornie przeciwstawia nieskończone Ja-podmiot skończoności jako przedmiotowi. Tym, co absolutne jest jednak dla Hegla to, co nie posiada niczego poza sobą. Wprawdzie w dualizmie Fichtego widoczna byłaby „negatywna strona absolutu”, niem-

niej Hegel nie uznaje jej jako takiej. „Pierwszym zadaniem filozofii - pisze Hegel - jest poznanie *absolutnej* nicości, z czego w tak nikłym stopniu wywiązuje się filozofia Fichtego, w jak wielkim unika go filozofia Jacobiego”⁴³.

Poznanie absolutnej nicości w znaczeniu przyjętym przez Hegla wznosi na wyższy poziom w postaci 'obalenia' i 'przezwyćżenia' nihilizmu, co przeciwstawia się [wszelkim] skończonościom. Z absolutnej nicości wyłania się absolut w swojej pozytywności.

Hegel traktuje o tym na końcu *Glauben und Wissen*, gdzie mówi w sposób wywierający wrażenie. „Otchłań nicości, w jakiej ugrzązł wszelki byt, jest - pisze - zupełna jako moment, nie sposób jej już jednak [określić] mianem momentu idei wyższej”. Absolutna nicość sama siebie znosi w absolutnej pozytywności. Otchłań nicości otwiera się zupełnie w „nieskończonym bólu”, przenikającym „uczucie”: „Sam Bóg jest martwy”. Hegel mówi o konieczności wzięcia na siebie całej „prawdy i twardości”, „braku obecności Boga”, „spekulatywnego Wielkiego Piątku”, gdyż z tej twardości „może i musi zmartwychwstać najwyższa totalność w całej swojej powadze i z całej swej najgłębszej podstawy”⁴⁴.

To, co musi zmartwychwstać, jest - jak słyszymy - najwyższą totalnością. Hegel w późniejszych latach, po zerwaniu z Schellingiem, przyjmował różne punkty wyjścia do określenia Boga jako totalności. Wynikające stąd ważne problemy, istotne również dla współczesnej dyskusji o Heglu, trzeba tutaj pozostawić na boku. Interesuje nas, ze względu na dyskusję o nihilizmie, droga Hegla poprzez absolutną nicość do absolutnej pozytywności. Droga ta objaśnić może stanowisko Hegla za sprawą postawienia przed albo-albo, takim, jak to, przed którym postawił Jacobi Fichtego w swoim *Sendschreiben*. „Bóg jest, i jest poza mną, jako żywa, istniejąca dla siebie istota, *albo* Ja jestem Bogiem. Nie istnieje trzecia możliwość”⁴⁵ Na to Hegel: „*Istnieje trzecia możliwość*, mówi wobec tego filozofia i poprzez filozofię istnieje ta możliwość”. Filozofia *ta* - myślana dalej jeszcze jako wspólna Schellingiańsko-Hegłowska - określa Boga jako absolutną tożsamość bytu i myślenia, tzn. Ja. Taka absolutna identyczność nie dopuszcza niczego „poza dla Boga”, co znaczy, że nie jest on istotą, która może istnieć *dla siebie*, czemu w następstwie musiałaby udzielić jeszcze jakiegoś „poza”. Filozofia Hegla nie uznaje „poza Bogiem żadnego istnienia i nicości”; toteż albo-albo Jacobiego, jak mówi się w *Glauben und Wissen*, popada „po prostu w absolutny środek”⁴⁶.

Dzięki temu widoczna staje funkcja, jaką spełnia przemiana problematyki nihilizmu w żądanie poznania absolutnej nicości. Zadaniem tego poznania jest zniszczenie pretensji takiego istnienia-dla-siebie, które pojawia się jako realność absolutna. Takie dla-siebie posiada coś poza sobą; co zaś ma coś poza sobą, może być tylko skończonością, a nie absolutem, o ile absolut jest totalnością.

Pozostaje pytanie, czy filozoficzne zniesienie wszelkiego dla-siebie w absolutnej totalności nie wystawia z konieczności na zarzut nihilizmu, którego chce się przecież uniknąć. Czy to zniesienie jest w rzeczywistości rozwiązaniem totalnym: nie rozwiązaniem wszystkiego w Ja, które samo siebie przy tym rozwiązuje, co wyrzuca Jacobi Fichtemu, a co Fichte sam demonstruje, ale rozwiązaniem wszystkiego w tożsamości podmiotowo-przedmiotowej, która jest nie mniej pusta? Uczeń Jacobiego E Köppen w istocie zinterpretował w roku 1803 tożsamościowo-filozoficzne 'zniesienie' jako anihilację i mówił o nihilizmie Schellinga⁴⁷. Ważniejsze jest to, że Hegel- początkowo odnoszący się z rezerwą do indyferentnego tożsamościowo stanowiska Schellinga, później, w przedmowie do *Fenomenologii ducha* (1807), bardzo ostro wystąpił przeciw niemu. Mówić o absolutcie, „w którym wszystko byłoby jednością”, oznaczałoby „wyjść w noc, w której, jak zwykle się mówić, wszystkie krowy są czarne”. Kiedy Hegel, w przeciwieństwie do takiej Jednolitości”, „abstrakcyjnej ogólności” i „pustki poznania”⁴⁸, sili się na określenie absolutu w jego dialektycznie rozwiniętej konkrekcji, wydaje się, że nie może być mowy o nihilistycznym rozwiązaniu w odniesieniu do tej filozofii. Niemniej właśnie pod adresem jego myślenia, a nie myślenia Schellinga, wysunięto więcej niż trzydzieści lat po opisywanej dyskusji zarzut nihilizmu. Schelling, ten 'Proteusz filozofii', wpłynął nawet na taki kierunek filozoficzny, który podniósł ów zarzut: chodzi o *późny idealizm*. Ch. H. Weiße i I. H. Fichte są tymi, którzy z perspektywy teistycznej obwiniają Hegla o logiczny panteizm, w rzeczywistości mający być ateizmem i nihilizmem. Krytycy mieli przed oczyma całkowicie wypracowaną filozofię Hegla, przy czym zwracali szczególną uwagę na *Wissenschaft der Logik*, stanowiącą zarazem ontologiczny i 'właściwy' początek całego systemu. Logika Hegla nie jest logiką formalną w tradycyjnym znaczeniu; zgłasza ona metafizyczną pretensję do statusu „wyobrażenia Boga takiego, jakim jest on w swej wiecznej istocie przed stworzeniem natury i skończonego ducha”⁴⁹. Musimy mieć w pamięci to zdanie Hegla, o ile chcemy rozumieć krytykę późnego idealizmu. Zarzut Weiße odnosi się nie do logiki Hegla jako takiej, lecz do ustanowienia Boga w takiej postaci, iż jest Bogiem sformalizowanym, wyzbytym rzeczywistości. Filozofia Hegla jest, zdaniem Weiße, *logicznym nihilizmem*, o ile zaczyna się w logice od absolutnej pustki i nieokreśloności i musi pozostać przy nicości. Wszak, wywodzi Weiß, kategorie logiczne nie mogą nie być. Niemniej realną treść otrzymują dopiero za sprawą aktu twórczego translogicznego Boga, który udziela sobie istnienia przed wiecznością i przed wszelkim światem⁵⁰.

W następstwie takiej krytyki Hegla system totalności okazuje się nihilistyczny, o ile pomimo wszelkiego dialektycznego zróżnicowania, daje wyraz totalności, wyzbytej kontaktu z rzeczywistością. Jeśli naszym zamysłem jest

zbadanie płodności argumentacji Weiße, musimy z konieczności zwrócić uwagę na dyskutowaną współcześnie z różnych punktów widzenia w debatach o Heglu problematykę początku logiki. Ze względu na nasz sposób postawienia pytania możemy w tym miejscu powiedzieć tylko tyle: system Hegla jedynie wtedy nie podpada pod zarzut nihilizmu, kiedy byt, uobecniający się wraz z logiką, stanowi początek myślenia, dany w postaci nie zanalizowanej i nie wypowiedzianej, jak to zinterpretował M. Theunissen. Wówczas bowiem w całym systemie Hegla, na wszystkich poziomach rozwoju, aż do 'końca', ma znaczenie priorytet bytu nad myśleniem⁵¹.

Wypowiedzi późnych idealistów stanowią tylko echo otwartej przez Jacobiego dyskusji o nihilizmie. W nich jeszcze raz dochodzi do głosu podwójny ruch, jaki, z perspektywy jego krytyków, urzeczywistnia konsekwentny idealizm: unicestwienie 'rzeczy' w myśleniu, z którego oglądają one światło dzienne jako jedynie pomyślane, a nie istniejące już dla siebie. Nihilizm jest ewidentny, skoro myślenie pozostaje we własnych granicach, nie mając niczego poza sobą. Pozostaje pytanie o to, czy idealizm sam z siebie jest w stanie przezwyciężyć ów nihilizm. Oferuje się dwie możliwości takiego 'przezwyciężenia'. Na pierwszą z nich zwróciliśmy już uwagę w związku z początkiem Heglowskiej logiki: byt do tego stopnia może być rozumiany jako to, co poprzedza myślenie, że wszelkie myślenie zawsze już osadza się w bycie. Nierozstrzygnięta musi pozostać kwestia, czy taka interpretacja odpowiada bądź nie odpowiada filozofii Hegla, tak samo zresztą, jak Schellinga nauka o pominiętym bycie. Zarzut nihilizmu nie ma żadnego znaczenia ani dla wypracowania systemu Hegla, ani dla podstaw późnej filozofii Schellinga. Inaczej dzieje się z dalszym rozwojem myślenia J. G. Fichtego, w którym formuje się druga możliwość przezwyciężenia nihilizmu. Fichte w późniejszych opracowaniach teorii wiedzy znajduje uzasadnienie dla bytu w wiedzy. Jego myślenie pozostaje, co pokazują również szkice do opublikowanej odpowiedzi na *Sendschreiben* oraz listy do Jacobiego aż po ostatnie lata twórczości, pod wrażeniem krytyki Jacobiego. Przejmuje on zarzut nihilizmu, pogłębia go i zbiera zeń owoce w swojej filozofii.

Dlatego późne dzieło Fichtego posiada jedyne w swoim rodzaju znaczenie dla roztrząsanej tutaj problematyki. Uwzględnimy to, kiedy w ostatniej części tych roztrząsań opisemy istotne punkty jego drogi myślenia, rozpatrywane ze względu na aspekty problematyki nihilizmu. W ramach tego wykładu można pokusić się o to jedynie w formie *przeglądu*, niedostatecznego z różnych powodów. Chodzi tu jedynie o zaznaczenie *głównych rysów* Fichtego próby przezwyciężenia nihilizmu wiedzy. Nasza prezentacja odbędzie się w sześciu krokach.

1. Ożywienie 'organu wiary', czyli to, co może w *Powołaniu człowieka* uchronić Ja od nihilizmu wiedzy, okazuje się niewystarczające z perspektywy

teorii wiedzy. W jej opracowaniu z 1801 roku zniósł Fichte, jak to formułuje E. Hirsch, „doskonałość pożądaney filozofii”⁵². Teoria wiedzy jest teorią wiedzy, tzn. ugruntowuje się na wiedzy o wiedzy⁵³. Innymi słowy: pyta o to, za sprawą czego wiedza szczegółowa staje się wiedzą, chodzi w niej o wiedzę w ogóle, tj. o wiedzę absolutną. Wiedza absolutna nie posiada jednak charakteru absolutnego, lecz jest ‘tylko’ wiedzą. Teoria wiedzy „nie może stać się niczym więcej poza wiedzą”, nie może „wyjść od absolutu, lecz za punkt wyjścia musi obrać wiedzę absolutną”⁵⁴. Do samopoznania tej wiedzy należy więc świadomość swojego pochodzenia. Przez to sięga ona swoich granic. Granicą jest absolutna granica w wiedzy i jako granica tej wiedzy skupia uwagę na niebycie wiedzy. Niebyt wiedzy nie jest jednak niczym, gdyż w przeciwnym razie nie miałby żadnej granicy. Granica pokazuje, że ujęty w wiedzy absolutnej początek tej wiedzy jest bytem absolutnym. „Pomyślenie czystej wiedzy jako *początku* dla siebie oraz jej przeciwieństwa jako niebytu wiedzy, gdyż ten nie może w przeciwnym razie się pojawić, jest *czystym bytem*”. W ten sposób Fichte wywiódł byt z wiedzy jako jej negację. „Teoria wiedzy” nie może już mówić o bycie⁵⁵. Niemniej może to powiedzieć. Tak też odrzuca się zarzut Jacobiego, wedle którego czysta wiedza jako taka musi pozostać w obrębie niebytu.

2. Podamy wynik WL (*Wissenschaftslehre* = *Teoria Wiedzy*) z 1801 roku, by natychmiast nanieść na niego korektę w WL z roku 1804. W 1801 udaje się Fichtemu „ustanowić dualizm [...] ze względu na realne odniesienie do rzeczywistości”⁵⁶. Obok zasady bytu absolutnego pojawia się zasada absolutnej wolności Ja. W 1804 mówi się jeszcze o absolutcie i samoistości, o Bogu. Fichte mówi w tym układzie o „trudności wszelkiej filozofii, która nie chce być *dualizmem*, domaga się poważnego traktowania w swoim poszukiwaniu jedności, skoro w przeciwnym wypadku musiałby nastąpić kres nas samych albo Boga. Tego nie chcemy, a Bóg nie powinien chcieć!”⁵⁷. Fichte decyduje się jeszcze na zachowanie wyłącznej samoistości Boga. Nawiązuje w tym miejscu do albo-albo Jacobiego, o którym już wspominaliśmy, że Hegel próbował je wytepić w ‘absolutnym środku’. Fichte pisze w projekcie odpowiedzi na pismo okolicznościowe Jacobiego z 1807 roku: „Punktem spornym jest dualizm absolutu [...]. Teraz nie będzie się od Pana wymagać przyjęcia samoistości Boga. Może to Pan zrobić poprzez oddzielenie od siebie, z drugiej ręki: kiedy nie istnieje poza Panem, jest Pan prawdziwym Ja poza nim, a on nie istnieje”. Fichte kieruje swoją polemikę pod adresem „tych, którzy dla zachowania honoru dzielają z Bogiem przysługującą sobie samoistość egzystencji i tym samym chcą go obdarowywać”⁵⁸. W ten sposób Fichte odpiera wysunięty przez Jacobiego zarzut egoizmu i wynikającego stąd ateizmu, mówiąc przeciw samemu sobie, iż jest to ego, wyniesione do

rangi samoistności, które zgodnie ze swą wolą myśli swoją drugą samoistność. Bóg z drugiej ręki nie jest jednak Bogiem rzeczywistym.

3. Po uwzględnieniu projektu z 1807 roku nakazany jest nam dalszy pośpiech. Z bytu absolutnego jako granicy wiedzy (1801), określonej jedynie negatywnie, wynika Bóg jako absolut w znaczeniu jedynej samoistności. Rezultat ten nie oznacza jednak żadnego skoku, lecz jest drogą mozolną, przemierzaną w subtelnych rozważaniach, którą Fichte obrał przede wszystkim w WL z 1804. W 1801 jest zdania, że można by przyjąć, iż byt, wywieziony jako negacja, sam jest „pod pewnym względem negacją”⁵⁹. W 1804 negacja wiedzy prowadzi do *jej samounicestwienia*: „W myśleniu unicestwia się myślenie samo w sobie”, o ile dochodzi do tego, że musi zaprzeczyć możliwości swojego własnego odniesienia⁶¹ do absolutu. Rezultat ten mówi jednak więcej niż odwrócenie tego, co miało znaczenie jako [wymiar] pozytywny i negatywny. Jeśli to, co pozytywne, byt absolutny nie ma być niczym relatywnym, lecz właśnie absolutnym, to nie może ono posiadać niczego poza sobą, nie może być raz „jednością” takiej „dwoistości”, która „określa się przez negację swego przeciwieństwa”⁶². Unicestwienie myślenia musi dobieść w całej rozciągłości, że konieczne jest istnienie takiej znikomej granicy bytu. W ten sposób Fichte dociera do bytu jako „zamkniętej w sobie jednostkowości życia i bytu, który nie może wydobyć się na zewnątrz”⁶³.

4. Możemy sądzić, że do głosu dochodzi tutaj mistyk. W każdym razie w WL 1804 widać wyraźnie, na co kładł nacisk Fichte w związku ze sporem jenańskim, skoro można go zwać *akosmistą*, choć już nie ateistą⁶⁴. Tym bardziej nie sposób określić późnego Fichtego mianem nihilisty. Bez wątpienia wszystko w jego filozofowaniu rozpływa się w nicości: rzeczy w sobie w myślącym Ja, ich wielość - w absolutnym myśleniu, a na koniec jeszcze myślenie absolutne doświadcza unicestwienia w absolutności Boga. Mimo to takie unicestwienie wiedzie do tego, co absolutne jako czysty byt i o tyle stanowi anihilację, przeprowadzoną z korzyścią dla Boga⁶⁵.

Z tego powodu Fichte w WL 1812 może nazwać nieograniczone spełnienie myślenia „prawdziwym środkiem” na „uniknięcie nihilizmu”. To, co powinno wydobyć „domniemany nihilizm” jego filozofii, przewycięża go. „Dlatego właśnie trzeba zastanawiać się aż *do końca*. Refleksja, unicestwiająca realność, zawiera w sobie środek zaradczy”. Fichte zwraca się tutaj ponownie przeciwko swoim krytykom: z jednej strony przeciwko Jacobiemu, a z drugiej - Schellingowi i Hegłowi. Wspólne byłoby im przedwczesne zaprzestanie myślenia po to, by napocząć absolutu, „gdzie nie *powinno* się już myśleć”. Prowadziłoby to do filozoficznej samowoli: „*Gdzie* nie powinno się już? Każdy według własnej woli!”⁶⁶.

5. Myślenie absolutne nie może samo tylko ulec zniszczeniu przez byt absolutny, skoro w jakiś sposób 'jest'. Tak więc byt przysługuje tylko Bogu.

W rezultacie byt wiedzy może być rozumiany jedynie jako przejaw Boga. Przejaw nie może tutaj jednak konstatować wyzbycia się. Fichte w WL 1810 mówi tak o wiedzy jako boskim „przejawie, w którym Bóg w zupełności byłby taki, jaki jest i pozostawałby w nim całkowicie taki, jaki jest”. Wiedza, będąc takim przejawem, stanowi „obraz czy schemat” Boga. Wiedzące Ja samo jest jedynie schematem tego schematu, obrazem obrazu. Dzięki temu Fichte dokonał odwrócenia: wiedza, unicestwiona przez byt absolutny, określa się właśnie jako czyste „wyobrażenie” tego absolutu i ustanawia się jako związek *przejawiania się* w swoim relatywnym prawie. W *Die Thatsachen des Bewußtseins* (1813) Fichte formułuje to następująco: „I tak, naszym zdaniem, najpierw jest Bóg, potem jego przejaw, następnie przejaw tego przejawu; [...] aż do Ja-indywiduum, w którym zamyka się moment przedstawienia sobie przejawu”. Teraz Fichte może powiedzieć przeciw idealizmowi subiektywnemu, który Jacobi przypisywał teorii wiedzy i opisywał jako nihilizm: „w tym punkcie zapętłają się te fałszywe filozofie, które utrzymują, że Ja powinno mieć wiedzę; nie w *nas* jest wiedza, będąca absolutnym wyobrażeniem, przejawem Boga, lecz *my* jesteśmy nią w nim i jego powianiem”. Jak w drugiej księdze *Powołania człowieka* wyjaśnia się, że unicestwienie Ja w obrazach, tworzonych dzięki wierze, jest konsekwencją wiedzy, tak teraz pisze Fichte: „Kto więc ustanawia Ja jako absolut, ten właśnie posiada jedynie obrazy i dlatego jest niekonsekwentny”⁶⁸. Tymczasem wiedza zmierza do sprowadzenia wszelkiej obrazowości do [postaci] tworzenia w wiedzy, samo zaś tworzenie już się nie przejawia.

6. Spróbujmy pogłębić te rozważania. Zarzut nihilizmu, wysunięty przez Jacobiego, skrywa w sobie przekonanie, że Bóg dla idealizmu może być „jedynie myślą skończoności, myślą stworzoną, w żadnym zaś wypadku najwyższą, *istniejącą samą w sobie istotą*”⁶⁹. Słyszeliśmy, co Fichte zarzucał dualizmowi absolutu, którego bronił Jacobi. Jego własna filozofia, stworzona z jednej bryły, zezwala, ba, wymaga wręcz, by wyróżnić dwa sposoby, pozwalające mówić o Bogu jako zjawisku. Jeden polega na „uformowaniach Boga [...] aż do [postaci] indywiduum”, które nie są widoczne, gdyż same są postrzeganiem. Drugi opiera się na tym, że to widzenie odbija się z indywiduum: następnie widzenie staje się „widoczne jako akcydens Ja-indywiduum”, a przez to „wszystkie takie człony, leżące poza indywidualnym Ja, [są] jednością Ja, absolutnym wyobrażeniem, boskim zjawiskiem, Bogiem, obrazem *po prostu*, tzn. są odtworzone, nie istnieją zaś dla siebie i w sobie”.

Wedle drugiego sposobu z przejawu Boga powstaje przejaw przejawu; nie jest on *schema primum*, lecz staje się, jak pisze Fichte w liście do Jacobiego, do którego dołącza WL 1810, *schema secundum*⁷¹. Taka przemiana „w czysty schemat” z konieczności wyrasta ze spekulacji filozoficznej. „Boskie życie” samo dane jest takiemu myśleniu „tylko w schemacie schematu, w podwójnie

poskromionych pojęciach”. Fichte, w przeciwieństwie do Jacobiego, ogranicza jednak takie wnioski bynajmniej nie z powodu spekulacji. Uprawia ją nadal, myśli „aż do końca”.

Pierwszy stopień refleksji polega przy tym na przejrzeniu przez filozofujące indywiduum swojej schematyzacji jako takiej. Teraz, pisze Fichte do Jacobiego, nasz filozof będzie zapewne wiedzieć, czym się parał i nie ośmieli się traktować swojego produktu, obrazu obrazu jako prawdy ani mu się nie poświęci. W pozytywnym wymiarze oznacza to: filozof potraktuje sposób dania absolutnego faktu przejawiania się Boga jako warunek możliwości własnego obrazu.

Dlatego, i jest to *drugi stopień refleksji*, wyzwala się od 'fałszywej filozofii', wychodzącej od Ja, jakby było ono czymś absolutnym. Według Fichtego nie tylko idealizm subiektywny jest taką fałszywą filozofią, lecz i, w inny sposób, filozoficzna krytyka idealizmu, np. Jacobiego. Także Jacobie, wedle słów ówczesnej krytyki Fichtego, potajemnie ustanawia Ja jako 'pierwszą samoistość'.

Na *trzecim stopniu* filozof uświadamia sobie krytyczną funkcję swojego schematyzmu. W liście Fichtego do Jacobiego brzmi to następująco: „Z powodu naszych naturalnych narodzin nie znajdziemy się w świecie prawdy, lecz w świecie pełnym cieni i mgieł. W celu uchylenia tego *bezwolnego* schematyzmu zachowujemy wolną możność schematyzacji, tak by uwolnić się od schematów, których i tak nie mamy, poprzez inne, które uznajemy”. Wyzwolenie od schematów, jak zdołaliśmy zauważyć, poprzez wolną schematyzację nie zgłasza naturalnie pretensji myślenia do wiedzy o absolutie. Od WL 1810 definitywnie wytycza się granice wiedzy. Wynik tej procedury, teraz już w słowach Fichtego z 1813, jest następujący: „Boga nie unicestwia się *poprzez* myślenie, lecz w nim unicestwia się myślenie. Kiedy stąd wyłania się Bóg, to z konieczności istnieje on poza zjawiskiem w absolutnej formie bytu”⁷².

Rzucmy na koniec jeszcze raz okiem na Jacobiego zarzut nihilizmu pod adresem Fichtego. Jego radykalność każe dopatrywać się konsekwencji idealizmu w konieczności anihilowania Boga przez człowieka, by móc znaleźć się na jego miejscu. Filozofowanie Fichtego prowadzi jednak do przeciwnego rezultatu: „[...] żaden człowiek nie może stać się Bogiem [...]; może jednak zniszczyć siebie jako właściwą negację, a potem - zatopić się w Bogu”.

Z niemieckiego przełożył: Stanisław Gromadzki

Aneks. Inne wybrane prace Wolfganga Müllera-Lautera na temat nihilizmu: *Zaratustras Schatten hat lange Beine...*, w: „Evangelische Theologie” 23 (1963), s. 113-131; przedruk w: *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus. Mit Beiträgen von W. Weischedel, G. Noller, H.-G. Geyer, W. Müller-Lauter, W. Pannenberg, R. W. Jenson,*

hrsg. von Jörg Salaquarda, Berlin 1971, s. 89-112, oraz w: *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, hrsg. von Dieter Arendt, Darmstadt 1974, s. 169-194; *Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F. H. Jacobis Kritik an der Transcendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen*, w: *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70-Geburtstag*, hrsg. von Alexander Schwan, Darmstadt 1975, s. 113-163; *Dostoevskijs Ideendialektik*, Berlin/New York 1974; *Dijalektika ideja Dostojevskog*, przekład serbsko-chorwacki z posłowiem Dragana Stojanovicia, Beograd: Vuk Karadžić 1986; „Nihilismus”, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, t. 6, Basel/Stuttgart 1984, Sp. 846-854; „Atheismus” II. *Systematische Darstellung*, w: *Teologische Realenzyklopädie*, hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, t. 4, Berlin/New York 1979, s. 378-436, tutaj: *Radikale Gleichgültigkeit als radikale Form des Atheismus*, s. 429 nn.; *Über die Standpunkte des Lebens und der Spekulation. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Fichte und Jacobi unter besonderer Berücksichtigung ihrer Briefe*, w: *Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften, Festschrift zum 65. Geburtstag von Otto Pöggeler*, München 1994, s. 47-68; *Über den Nihilismus und die Möglichkeit seiner Überwindung*, w: „*Verwechselt mich vor allem nicht!*” *Heidegger und Nietzsche*, Martin-Heidegger-Gesellschaft, Schriftenreihe t. 3, hrsg. von H. H. Gander, Frankfurt a.M. 1994, s. 43-72; *Nihilism Oyobi Nihilism chokoku no kanousei ni tsuite*, w: *Heidegger to Nietzsche*, przekład japoński T. Machida, (Nansosha-Verlag) Tokyo 1998, s. 64-106; *Heideggers Nietzsche-Lektüre: Zum Problem des Nihilismus*, „*Synthesis Philosophica*”, Internationale Ausgabe der Zeitschrift Filozofska Istrazivanja, Zagreb 1996, s. 123-130; *Heidegger e Nietzsche*, „*Teoria*” XVI/1996/1, Pisa 1996, s. 5-29; *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, przekład włoski, wyd. i wprowadzenie Claudio La Rocca, Trieste (Edizioni Pamaso) 1998, 166 s.; *Nietzsche und Heidegger als nihilistische Denker. Zu Gianni Vattimos postmodernistischer Deutung*, „*Nietzsche-Studien*”, 27 (1998), s. 52-81 (*od tłumacza*).

Przypisy:

¹ Jako pierwszy zwrócił na to uwagę O. Pöggeler w artykule *Hegel und Anfänge der Nihilismus-Diskussion*, „*Man and World*”, vol. 3, no. 3-4, 1970, s. 163-199.-Przedruk w: *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, hrsg. von D. Arendt, Darmstadt 1974, s. 307-349 (*uwaga tłumacza*).

² *Über Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik*, Berlin 1796, s. 163.

³ Ibidem, s. 194.

⁴ Ibidem, s. 192.

⁵ Ibidem, s. 162.

⁶ Ibidem, s. 200. Jenisch zaprzecza „jedynie apodyktyczności i ścisłej możliwości dowodzenia tej nierealności naszego poznania, tzn. [...] apodyktyczności bezwarunkowego idealizmu transcendentnego” (ibidem, s. 166).

⁷ Ibidem, s. 201.

⁸ Ibidem, s. 272 n.

⁹ Ibidem, s. 276, por. ibidem, s. 199.

¹⁰ Ibidem, s. 201.

¹¹ Ibidem, s. 273.

¹² Ibidem, s. 202 n.

13

Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, w: J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte (cytowane tutaj w skrócie jako FSW), I, 17. - Wydanie to, sporządzone przez syna Fichtego, określa się powszechnie w literaturze przedmiotu jako *Fichteausgabe*; cytowane przez podanie cyfry rzymskiej - numeru tomu, oraz cyfry arabskiej - numeru strony, analogicznie z innymi wydaniami; pełny adres wydania: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, t. 1-8, Berlin 1845/1846 oraz *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, t. 1-3, Bonn 1834/1835, na tej podstawie nadbitka fotomechaniczna *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1971 (uwaga tłumacza).

¹⁴ *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FSW I, s. 478-486. - *Drugie Wprowadzenie do Teorii Wiedzy dla czytelników, którzy mają już system filozoficzny*, przeł. J. Garewicz, w: J. G. Fichte, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. 1, wybrał, przeł. i przypisami opatrzył M. J. Siemek, aneks przeł. J. Garewicz, Warszawa, BKF, 1996, s. 500-569. Tłumaczenie na podstawie oryginału (uwaga tłumacza).

¹⁵ *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, w: *Kant's gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), XII, s. 370 n. - Mianem *Akademieausgabe* w wypadku dzieł Kanta określa się wydanie *Gesammelte Schriften*, begonnen v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (używane skróty: *Akad. Ausg.* albo *AA*), 1. Dział (t. I-IX): *Werke*; 2. Dział (t. X-XIII): *Briefwechsel*; 3 Dział (t. XIV-XXIII): *Nachlaß*, Berlin 1900-1955; 4 Dział (t. XXIV-XXIX): *Vorlesungen*, Berlin 1966 i n.; 5 Dział (t. XXX n.): *Kant-Index* (uwaga tłumacza).

¹⁶ List do Reinholda, 1800, w: J. G. Fichte, *Gesamtausgabe [der Bayerischen Akademie der Wissenschaften]*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwiczki, [1962 i n.] (cytowane tutaj jako *FGA*), III 4, s. 312.

¹⁷ *Beilage zu David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (1789), w: *Friedrich Jacobi's Werke*, hrsg. von F. Roth und F. Köppen, [Darmstadt] 1968 (cytowane tutaj jako *JW*), II, s. 310.

¹⁸ Jacobi do Fichtego, 1799, *JW* III 13. — F. W. Jacobi: *Friedrich Heinrich Jacobi an Fichte in Jena. Im Druck veröffentlichter Brief*, w: *FGA* III (uwaga tłumacza).

¹⁹ *Ibidem*, s. 19.

²⁰ *Ibidem*, s. 20-23.

21

Ibidem, s. 44.

22

Ibidem, s. 48 n.

23

Ibidem, s. 41.

24

Ibidem, s. 28 n.

25

Die Bestimmung des Menschen, 1800, FSW II, s. 167.-J. G. Fichte: *Powołanie człowieka*, przeł. A. Zieleńczyk, na nowo oprac. I. Krońska, wstępem poprzedził T. Kroński, Warszawa, BKF, 1956 (uwaga tłumacza).

26

W swojej recenzji *Powołania człowieka* Fichtego w „Athenäum”, w: *Fr. Schleiermachers sämtliche Werke*, 3/1, 1846, s. 542 nn.

27

Leben Schleiermachers, 1970 (wyd. 3), I 1, s. 364.

28

Die Bestimmung des Menschen, op. cit., s. 240-245.

29

Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen, FSW V, s. 342 n.

30

Fichte, *Briefwechsel*, hrsg. von H. Schulz, 1930 (wyd. 2), II, s. 92. - Por. J. G. Fichte: *Briefe*, hrsg. von M. Buhr, Leipzig 1986 (uwaga tłumacza).

31

FGA III 4, s. 405.

32

FSW II, s. 241.

33

FSW II, s. 307 n.

34

FSW II, s. 167.

35

Schleiermacher w swoim omówieniu pisma Fichtego stawia następujące pytanie: „Czy mógłbyś mi również wyjaśnić, dlaczego owo Ja nie może obyć się w swoim monologu bez dialogu oraz dlaczego tak pomocny musi być dlań Duch, ten szczególny Duch, o którym nigdzie się nie mówi, kim jest, i który tak łatwo wyzybywa się wszelkiego kostiumu?”. Objasnienie, podane przez Schleiermachera, stanowi dowód niezrozumienia zamysłu Fichtego. Ja, wprowadzone przez Fichtego, nie osiąga [poziomu] idealizmu teoretycznego bądź praktycznego. Okazało się koniecznością przejście „w nadzwyczajny sposób [...] Ducha prawdziwej filozofii [...] ponad tym wszystkim”. Ale potem już to nie zachodzi. „Wielkie postępy Ja w trzeciej księdze staną się zrozumiałe dzięki temu, że myśli się o Duchu jako tym, który opiera się na Ja, skoro nie jest już obecny. Religijna powłoka tej książki nie mogłaby chyba być lepiej przygotowana w tym Ja; tak bowiem irreligijna istota pozwalała zharmonizować się przez raczej znaczącą religijność niż taki twór” (*F. Schleiermacher's sämtliche Werke*, 3/1, 1846, s. 532). Niedostatek prób objaśnienia, dlaczego jedynie w drugiej księdze pojawia się Duch, leży jak na dłoni. Pomoc 'nastrojonego religijnie' Ducha, wedle założeń Schleiermachera, potrzebna była raczej przy przejściu od wiedzy do wiary niż od wątpienia do wiedzy. Mimo to Ducha nie koncyduje się ani potrzebuje w formie spektakularnie występującego autorytetu bądź przewodnika religijnego. Ja byłoby w stanie dotrzeć na drodze monologu do tego samego wyniku. Obecność Ducha w drugiej księdze powinna zwrócić uwagę na to, że Ja nie wyczerpuje możliwości poznawczych rozumu teoretycznego. - Tym samym odpowiada się na pytanie Schleiermachera: „Czy Ja rzeczywiście tak obejmuje i ostatecznie wyczerpuje cały sposób myślenia i cały system ducha, jak się samo chwali!” (op. cit, s. 533). To, jak Ja zdobywa dla siebie traktowane poważnie możliwości - w znaczeniu Teorii Wiedzy Fichtego - intelektualnego oglądu (FSW II, s. 242), pokazuje *regressus in infinitum*, które w trzeciej księdze wywodzi się z „Ja myślę, że myślę” (op. cit, s. 252, 253). Jedynie niepełność jego wglądu w „system myślenia” pozwala pojawić się temu jako „pustemu przybliżeniu, igrającemu z moim³⁶ myśleniem”, jako „marnotrawstwu sił i czasu”, jako „deformacji szlachetnych możliwości” (op. cit, s. 257).

36

FSW II, s. 249-254.

37

Ibidem, s. 263.

38

Ibidem, s. 259.

39

Ibidem, s. 301.

40

FGA III 2, s. 335.

41

Idee und Gestalt, 1921, s. 155 nn.

42

JW II, s. 40 n.

43

Glauben und Wissen [oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie], w: G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, hrsg. von H. Glockner (tu cyt: HSW), I, s. 408 nn.- Zob. również w: *Jenaer Kritische Schriften* (II), neu hrsg. von H. Brockard und H. Büchner, Hamburg 1979 (uwaga tłumacza).

44

Ibidem, s. 431 nn.

45

Ibidem, s. 410. Hegel cytuje Jacobiego, zmieniając podkreślenia (por. wyżej). W ten sposób uwypukla punkty swojej krytyki.

46

Ibidem.

47

Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts. 1803, s. 86.

48

HSW II, s. 21 n.

49

HSW IV, s. 46.

⁵⁰ *Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie*, „Zweitschrift für Philosophie und spekulative Theologie“, I, 1837, s. 177.

⁵¹ *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, 1970, s. 45 nn.

⁵² *Fichtes Gotteslehre 1794-1802*, w: *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, hrsg. von C. Stange, 1926, s. 257.

⁵³ *Darstellung der Wissenschaftslehre* 1801, FSW II, s. 7.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 12 n.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 63 n.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 89.

⁵⁷ *Die Wissenschaftslehre* 1804, FSW *Nachgelassene Werke* II, s. 146 n.

⁵⁸ FSW, *Nachgelassene Werke* III, s. 392 n.

⁵⁹ FSW II, s. 64.

⁶⁰ FSW *Nachgelassene Werke* II, s. 184.

⁶¹ *Ibidem*, s. 175.

⁶² *Ibidem*, s. 202.

⁶³ *Ibidem*, s. 212. - Fichte opisuje w *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806) miłość jako uczucie trzymania się razem i wzajemnego podtrzymywania (FSW V, s. 498). Miłość Boga stanowi „spoiwo czystego dobrodziejstwa [...] i refleksji” (op. cit, s. 540).

⁶⁴ *Gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus*, FSW V, s. 269.

⁶⁵ Tylko w tym znaczeniu późny Fichte może akceptować zarzut nihilizmu, wysunięty przez Jacobiego i jego zwolenników. W wykładach wprowadzających do WL 1813 brzmi to następująco: „Powiecie dalej: idealizm=nihilizm. Jak bardzo musicie być dumni z wynalezienia słowa, co do którego żywicie nadzieję, że nas przestraszy! Jakżeż, kiedy my, nie na tyle słabi, by się tym chwalić i traktować jako właśnie dopełnienie i uskutecznienie naszego poglądu, że byłby on właśnie nihilizmem, mianowicie ścisłym wskazaniem absolutnej nicości, poza jednym, nie dającym się zaobserwować życiem, zwanym Bogiem” (FSW, *Nachgelassene Werke* I, s. 39.).

⁶⁶ *Die Wissenschaftslehre* 1812, FSW *Nachgelassene Werke* II, s. 325 n.

⁶⁷ FSW II, s. 696.

⁶⁸ *Die Thatsachen des Bewußtseins* (1813), FSW, *Nachgelassene Werke* I, s. 562 n.

⁶⁹ JW III, s. 48.

⁷⁰ *Die Thatsachen des Bewußtseins* (1813), FSW, *Nachgelassene Werke* I, s. 563.

⁷¹ J. G. Fichte, *Briefwechsel*, hrsg. von H. Schulz, 1930 (wyd. 2), II, s. 545-548.

⁷² *Die Thatsachen des Bewußtseins* (1813), FSW, *Nachgelassene Werke* 1563.

⁷³ *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (1806), FSW V 518.

GÜNTER ZÖLLER

ŹRÓDŁOWA DWOISTOŚĆ: IDEALNE I REALNE W TRANSCENDENTALNEJ TEORII PODMIOTU FICHTEGO*

Dzieło Fichtego dotyczące *Wissenschaftslehre* z okresu jenajskiego (1794-1799) koncentruje się na roli podmiotu jako zasady świadomości i jej przedmiotach. Jako naczelną formułę doktryny, *Wissenschaftslehre* sprowadza się do metodycznie zradykalizowanego kantowskiego idealizmu transcendentalnego, wedle którego wszystkie przedmioty możliwego doświadczenia, a faktycznie wszystkie przedmioty w ogóle, są z konieczności uwarunkowane przez pewne nie-empiryczne działanie podmiotu. Jak wiadomo, Fichte eliminuje transcendentalno-realistyczne pozostałości kantowskiego idealizmu formalnego, mianowicie rzeczy w sobie, na rzecz pełnego idealizmu transcendentalnego, co sprawia, iż zarówno materia, jak i forma wszelkiej przedmiotowości mają źródło wyłącznie w podmiocie i jego aktach transcendentalnych.

Nie jest więc zaskoczeniem, że *Wissenschaftslehre*, rozważana jako naczelne pojęcie doktryny, wieździe „podwójne życie”, podobnie do transcendentalnej filozofii Kanta. Ze względu na badanie podstaw i warunków wiedzy (*Wissen*), *Wissenschaftslehre* wydaje się teorią poznania (*Erkenntnistheorie*) *avant la lettre*¹. Jednak idealizm względem przedmiotów wszelkiego rodzaju nadaje *Wissenschaftslehre* zdecydowanie metafizyczny wygląd. Nie jest więc przypadkiem, że „amfibia” określana mianem „*Wissenschaftslehre*” czuje się tak samo dobrze w oceanie metafizyki, jak na nowym lądzie teorii poznania. W samej swej istocie filozofia transcendentalna, kantowska czy fichteańska, dewaluuje wartość starannych podziałów między dyscyplinami na rzecz wyczerpującego wyjaśnienia warunków świadomości i jej przed-

*Tekst ten (*Original Duplicity: The Ideal and the Real in Fichte's Transcendental Theory of the Subject*) był podstawą wystąpienia autora na konferencji „Classical German Idealist Conceptions of the Self” (Notre Dame, USA, 1994). Praca nad tym artykułem wspomagana była przez stypendium ze strony National Endowment for the Humanities.

Günter Zöller jest obecnie profesorem filozofii w Monachium. Studiował na Uniwersytecie w Bonn, w Ecole Normale Supérieure w Paryżu i na Brown University w Providence (USA). Przez szesnaście lat nauczał filozofii w Stanach Zjednoczonych, głównie na University of Iowa. Jest autorem dwóch książek: *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) i *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematische Bedeutung der Termini "objektive Realität" und "objektive Gültigkeit" in der "Kritik der reinen Vernunft"* (Kant-Studien Ergänzungshefte, vol. 117, Berlin/New York: de Gruyter, 1984), oraz licznych artykułów o Kancie, Fichcie i Schopenhauerze.

¹ Na temat dziejów postkantowskiego pochodzenia dyscypliny określanej mianem *Erkenntnistheorie* patrz: Klaus Christian Köhnke: *The Rise of Neo-Kantianism. German Academic Philosophy Between Idealism and Positivism* (Cambridge University Press, Cambridge 1991).

miotu. W stylu prawdziwej „filozofii pierwszej” koncepcja transcendentálna dotyczy wszystkiego - lub ściślej: zasad czy podstaw wszystkiego.

Kierując się ambicją stworzenia systematycznej teorii świadomości, *Wissenschaftslehre* podejmuje trudne zadanie wytłumaczenia jedności świadomości i jej przedmiotu z zachowaniem odmienności i podziałów tworzących złożone struktury umysłu i świata. Zważywszy fundującą rolę podmiotu w *Wissenschaftslehre*, wątką równowaga między jednością a różnicą w najwyższym stopniu dotyczy natury samego podmiotu. Fichte odnosi się do tej jedności-w-dwoistości i dwoistości-w-jedności poprzez urzeczownikowiony zaimek pierwszej osoby liczby pojedynczej: „Ja” (*Ich*), oraz tworzy dla nich takie paradoksalne terminy, jak „podmioto-przedmiot” czy „podmiotowo-przedmiotowość”.

Najbardziej rozwinięte uwagi Fichtego na temat złożonej jedności podmiotu odnaleźć można w pismach drugiego, czyli „nowego przedstawienia” jenańskiej *Wissenschaftslehre* (1796-1799), na które składają się: podstawowa [praca] *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (*Próba nowego przedstawienia Wissenschaftslehre*; 1798/1799)² i dwa niezależne zbiory notatek z wykładów dla studentów na temat *Wissenschaftslehre* wedle nowej metody („*nova methodo*”; 1796/1799)³. Nowe przedstawienie, w przeciwieństwie do odpychająco zwięzłego i wysoce skondensowanego pierwotnego przedstawienia znajdującego się w *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*Ufundowanie ogólnej Wissenschaftslehre*; 1794/1795), cechują szczegółowe wyjaśnienia procedury, celów i natury przedsięwzięcia Fichtego, towarzyszące jego tekstowi niemal jak bieżący komentarz. Nowe przedstawienie *Wissenschaftslehre* wprowadza ponadto pewną ilość rozróżnień pojęciowych, które szczególnie dobrze służą do wyartykułowania złożonej, jakkolwiek jednorodnej struktury głębokiej podmiotu - a z tych przede wszystkim pojęcia idealnego i realnego oraz spowinowacone z tym rozróżnienie między myśleniem a chceniem. Prześledzenie zawiłych relacji pomiędzy tymi pojęciami ukazuje, do jakiego stopnia fichteński podmiot jest zarówno nieredukowalnie złożony, jak i ujawnia pewną rzeczywistość ostateczną [*ultimate reality*], wyłaniającą się w samym sercu nawet najbar-

² Red. P. Baumanns, wydanie drugie ulepszone (Felix Meiner, Hamburg 1984).

³ *Hallesche Nachschrift* został po raz pierwszy opublikowany w: J. G. Fichte: *Nachgelassene Schriften*, w edycji H. Jacoba, t. 2 (Ducker & Dünhaupt, Berlin 1937, s. 341-612) i został ponownie wydany w: J. G. Fichte-Gesamtausgabe, red. R. Lauth i H. Gliwitsky, seria IV, t. 2 (Frommann-Holzboog, Stuttgart 1978). *Krause Nachschrift* został odkryty w roku 1980 i opublikowany jako *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K.Ch.Fr. Krause 1798/99*, red. E. Fuchs (Felix Meiner, Hamburg 1982). Kompilację obu wersji można znaleźć w: J. G. Fichte: *Foundations of Transcendental Philosophy. (Wissenschaftslehre) Nova Methodo* (1796/99), tłum. i red. D. Breazeale (Cornell University Press, Ithaca 1992).

⁴ Red. W. G. Jacobs (Felix Meiner, Hamburg 1970).

dziej radykalnego idealizmu transcendentznego. Niniejsza krytyczna rekonstrukcja fichteńskiego ujęcia podmiotu i zakładanej przezeń rzeczywistości ostatecznej opiera się przede wszystkim na ostatnio odkrytych notatkach z wykładów na temat *Wissenschaftslehre nova methodo*, z semestru zimowego 1798/1799, autorstwa K.Ch.F. Krausego (znanego jako Krausismo) i kolejno rozwija się w czterech częściach dotyczących: idealności filozofii, idealnego i realnego działania podmiotu, relacji pomiędzy idealnym a realnym myśleniem oraz związku pomiędzy myśleniem a rzeczywistością ostateczną [ultimate reality],

I. Idealność filozofii. Fichteński projekt filozofii fundamentalnej, przedstawiony pod programowym tytułem „*Wissenschaftslehre*”, podejmuje systematyczne badania z trzech *Krytyk* Kanta dotyczące natury skończonych istot rozumnych. Fichte - tak jak Kant - rekonstruuje teoretyczny, czyli poznawczy, wymiar egzystencji ludzkiej, metodycznie połączony z praktycznym i afektywnym wymiarem bycia istotą ludzką. Jednak o ile Kant traktuje odróżnienie między teoretycznym, praktycznym i refleksyjnym zastosowaniem skończonego rozumu jako coś dalej nieanalizowalnego, o tyle Fichte usiłuje wyjaśnić samo źródło tych zasadniczych podziałów tworzących podstawową strukturę skończonych [finite] istot rozumnych. To prowadzi Fichtego do wysoce zintegrowanego ujęcia skończonej racjonalności, w którym transcendentalna teoria doświadczenia i transcendentalna teoria wolności ściśle się przeplatają.

Wprowadzenie odróżnienia między rozumem teoretycznym a praktycznym, wraz z pokrewnymi podziałami, nie jest tu po prostu zastąpione przez pewne niezróżnicowane ogólne pojęcie rozumu; takie posunięcie pozostawiłoby bowiem dalsze różnicowanie niewyjaśnionym, a nawet faktycznie niewyjaśnialnym. Raczej to struktura głęboka skończonej istoty rozumnej musi być taka, aby owo późniejsze, jawne rozłączenie było już w sposób latentny domniemane. Tak więc źródłowa struktura skończonej istoty rozumnej sama jest raczej skomplikowana, a nie prosta. Jednakże części tworzące rdzeń skończonej rozumności nie istnieją niezależnie od ich unifikacji i nie poprzedzają jej; jedność podmiotu byłaby bowiem wówczas wyłącznie pochodna, czy wręcz przypadkowa, a źródłowa struktura podmiotowości stanowiłaby niespojoną wielość. Modelem Fichtego dla wzajemnej współzależności części i całości w konstytucji skończonej istoty rozumnej jest żywy organizm, pojmowany wedle wytycznych kantowskiej filozofii biologii z *Krytyki władzy sądzenia*.

W kontekście tych wymagań *Wissenschaftslehre* ma podwójne zadanie: musi wyjaśnić źródłową, a zarazem złożoną strukturę głęboką skończonej istoty rozumnej oraz musi powiązać tę źródłową strukturę z wyraźnymi odróżnieniami i zróżnicowaniami ludzkiego życia umysłowego. We wcześniejszym przedstawieniu *Wissenschaftslehre* pierwszemu z tych zadań poś-

więcona jest krótka i wysoce skondensowana Część Pierwsza, przedstawiająca trzy zasady całej *Wissenschaftslehre*, podczas gdy drugie zadanie podjęte zostało w pozostałych częściach tej pracy: Drugiej i Trzeciej, zawierających odpowiednio: *Ugruntowanie wiedzy teoretycznej* i *Ugruntowanie nauki o sferze praktycznej*. Nowe przedstawienie *Wissenschaftslehre* stanowi dalszy krok w kierunku ujednoliconej teorii skończonej istoty rozumnej. Zasady nie są już przedstawiane w oddzieleniu od pochodnych zasadniczych postaci racjonalnego życia umysłowego, a główne postaci teorii i praktyki przedstawiane są łącznie w celu uwypuklenia ich źródłowej jedności.

Liczne refleksje metodologiczne towarzyszące doktrynalnemu rdzeniowi *Wissenschaftslehre nova methodo* wskazują na to, że filozoficzne przedstawienie struktury skończonej istoty racjonalnej jest przedsięwzięciem wysoce sztucznym, zależnym od udanego i wytrzymującego próbę czasu wykorzystania licznych środków technicznych. Ani źródłowa jedność skończonego umysłu, ani jego przejawianie się poprzez podstawowe formy życia umysłowego nie są danymi empirycznymi. Stanowią one raczej samą podstawę wszelkiego doświadczenia, a jako takie wymykają się wszelkim obserwacjom.

Badania *Wissenschaftslehre* wymagają pominięcia tego, co jest zaledwie empiryczne w doświadczeniu („abstrakcja”; 25)⁵ i skoncentrowania się na nie-empirycznych warunkach leżących u podstaw wszelkiego doświadczenia („refleksja”; 14). Fichte angażuje termin „intuicja intelektualna” na oznaczenie szczególnego nie-zmysłowego uświadomienia [*awareness*], wymaganego do ujęcia nie-zmysłowej natury skończonej istoty rozumnej⁶. Jednak intuicja intelektualna jako taka nie zapewnia żadnego wglądu ani wiedzy. Ta ostatnia wymaga, by materiał dostarczony przez intuicję filozofa był myślą. Jednak wszelkie skończone myślenie ludzkie jest dyskursywne, to znaczy jest syntezą części zbieranych po kolei, a następnie jednoczonych (8n.). Stąd w *Wissenschaftslehre* źródłowa, całościowa struktura skończonej rozumności podlega koniecznym warunkom myślenia dyskursywnego. Wymiar czasu, a szczególnie następstwa czasowego wprowadzony w ten sposób do ujęcia skończonej rozumności jest refleksją własnego skończonego umysłu filozofa. *Wissenschaftslehre* dostarcza dyskursywnego przedstawienia (*Darstellung*) źródłowego, nie-dyskursywnego konstituowania się umysłu ludzkiego.

Fichte wyraża szczególny status filozofii i jej przedmiotów przez odwołanie się do terminu „idealny” (23). Filozoficzne przedstawienie natury i operacje skończonego umysłu nie są z pewnością realne, jeśli przez realność rozumiemy zmysłowo postrzegalną rzeczywistość empiryczną. Ale

⁵ Liczby w nawiasach odnoszą się do paginacji *Krause-Nachschrift* w wydaniu Fuchsa.

⁶ Patrz *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, s. 43.

także filozoficzne ujęcie umysłowości ludzkiej nie chwyta nie-empirycznej, absolutnej rzeczywistości umysłu, która ostatecznie wymyka się wszelkiemu myśleniu dyskursywnego. Fichte daje również wyraz idealności filozofii w ogólności, a *Wissenschaftslehre* w szczególności, przez porównanie jej do eksperymentu i właściwej mu sztucznej aranżacji (21)⁷. Idealistyczne, eksperymentalne odtworzenie umysłowości ludzkiej może być postrzegane jako poznawcze przybliżenie absolutnej natury ludzkiego umysłu w warunkach skończonego myślenia. W gruncie rzeczy nigdy nie ustająca praca Fichtego nad projektem *Wissenschaftslehre* sugeruje, że proces przybliżania się nie może się nigdy zakończyć. Filozofia jako najwyższa forma samoujmowania siebie przez umysł ludzki jest nieskończoną walką umysłu ze swoimi własnymi ograniczeniami - walką, która musi rozgrywać się w ramach tych właśnie ograniczeń. To, że Fichte uznał walkę tę za wartą podjęcia świadczy o występującym u niego idealizmie innego jeszcze rodzaju.

To nieeliminowalne napięcie między filozoficznie odtworzonym skończonym umysłem a skończonym umysłem samym znajduje wyraz w paradoksalnych, wysoce spekulatywnych opisach umysłu tworzących sam rdzeń fichteańskiej *Wissenschaftslehre*. Złożona, organiczna struktura umysłu wprowadza relację całość - część, której przedstawienie poddaje próbie zdolność myślenia dyskursywnego. To, czego się wymaga, to połączenie myśli, że całość poprzedza części, z myślą przeciwną, że części poprzedzają całość. Wyraźniej: te dwie myśli muszą być pomyślane raczej jako stanowiące całość i uzupełniające się wzajemnie, a nie jako ze sobą sprzeczne. Jedyną formułą logiczną, która umożliwia osiągnięcie tego zadania, jest koło (*Zirkel*). Główny wysiłek Fichtego w *Wissenschaftslehre nova methodo* polega na tym, by nieuchronna kolistość filozoficznego przedstawienia nie przechodziła w [logiczne] błędne koło⁸.

II. Działanie idealne i realne. U podstaw fichteańskiej transcendentalnej filozofii umysłu ludzkiego w drugiej wersji jenańskiej *Wissenschaftslehre* leży intuicja, że podmiot świadomości jest swoim własnym bezpośrednim przedmiotem⁹. Fichte twierdzi, że wszelka świadomość przedmiotu wymaga podmiotu, który jest świadomy (*Bewußtseiendes*). Ale aby być świadomym samego siebie, podmiot świadomości sam musi być przedmiotem świadomości; to jednak wymagałoby dalszego podmiotu świadomości, dla którego

⁷ Na temat fichteańskiej eksperymentalnej konstrukcji Ja patrz moją, pracę *An Eye for an I: Fichte's Transcendental Experiment*, w: *Figuring the Self: Subject, Individual, and Others in Classical German Philosophy*, red. D. Klemm and G. Zöller (State University of New York Press, Albany 1997).

⁸ Nieprzekraczalne koło w przedstawieniu fichteańskiej teorii podmiotowości nie powinno być mylone z wadliwie kolistą „teorią refleksji” samoświadomości zdiagnozowaną przez Dietera Henricha w jego pracy *Fichte's Original Insight*, w: *Contemporary German Philosophy*, t. 1 (Pennsylvania State University, College Park, Pa. 1982), s. 15-53.

⁹ *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, s. 106 n.

pierwszy podmiot byłby przedmiotem i tak *in infinitum*. Fichte dostrzega tylko jeden sposób na uniknięcie błędu regresu i wytłumaczenie faktu, że rzeczywiście istnieje świadomość samego podmiotu czyli samoświadomość. Podmiot świadomości jest swoim własnym przedmiotem bez pośrednictwa dalszych aktów czy bytów świadomościowych, to znaczy jest siebie świadomy bezpośrednio.

Wissenschaftslehre wyjaśnia strukturę źródłowej, bezpośredniej samoświadomości i wiąże ją ze strukturą świadomości w ogóle. Fichte usiłuje pokazać, że wszelka świadomość innych przedmiotów jest uwarunkowana przez bezpośrednią samoświadomość i - co ważniejsze - że bezpośrednia samoświadomość możliwa jest jedynie u istoty będącej świadomą przedmiotów i istot ludzkich innych niż ona sama. Wedle Fichtego bezpośrednia samoświadomość nie jest niezależnie istniejącym stanem świadomości, ale raczej koniecznym składnikiem lub podstawą umożliwiającą wszelką inną świadomość. Nie jest to odmiana świadomości, ale jej zasadnicza postać.

W *Wissenschaftslehre nova methodo* szczególny związek podmiotu z przedmiotem świadomości w bezpośredniej samoświadomości i, *a fortiori*, we wszelkiej innej świadomości wyrażony zostaje przez odróżnienie idealnego i realnego działania umysłu. Aby uchwycić radykalną różnicę między rzeczami, które są dla umysłów, a umysłami, które są dla siebie samych i dla innych umysłów (*Fürsein*), Fichte odwołuje się do ogólnego, gatunkowego rozumienia umysłu jako „działania”. Dokładniej mówiąc: działanie, czyli czynność umysłu, polega na przemieszczeniu, czyli przejściu (*Übergehen*), od nieokreślonego (*Unbestimmtes*) do bycia określonym (*Bestimmtes*; 32). Działanie umysłu jest spontaniczne, jako że pojawia się samoistnie [*absolutely*], czyli w sposób nieuwarunkowany. Jednak raz spontanicznie zapoczątkowane, działanie umysłu postępuje wedle ścisłych praw odbijających jego skończoność (50, 60). Spontanizność umysłu jest więc ograniczona do absolutnie wolnego zapoczątkowania serii rozwijającej się dalej wedle stałych praw.

Fichte utożsamia podmiotową stronę świadomości z działaniem idealnym, a stronę przedmiotową - z działaniem realnym, czyli praktycznym (63). Działanie realne polega na samoistnym przejściu od bycia nieokreślonym do bycia określonym, co Fichte rozumie jako działanie polegające na samopobudzaniu się [*self-affection*] (49). Natomiast działanie idealne ograniczone jest przez działanie realne i polega na wewnętrznym imitowaniu (*nachmachen*) i odwzorowywaniu (*abbilden*) działania realnego (46). Fichte stosuje także termin „ustanawianie” [*positing*] dla działania idealnego, łącząc je w ten sposób z refleksją i uświadomieniem (50). Działanie idealne umysłu z *Wissenschaftslehre nova methodo* stanowi w ten sposób kontynuację teorii ustanawiającego Ja z *Wissenschaftslehre* z lat 1794/1795. Obie koncepcje dotyczą poznawczego, czy raczej: protopoznawczego aspektu umysłu. Na-

tomiast działanie realne, wprowadzone w *Wissenschaftslehre nova methodo*, podejmuje teorię pragnącego Ja z *Wissenschaftslehre* z lat 1794/95 wraz z jej naciskiem na praktyczną, samookreślającą się naturę umysłu.

Należy pamiętać, że działanie realne i idealnie nie są niezależnie funkcjonującymi odmianami świadomości, ale momentami, które jedynie razem tworzą świadomość. Fichte proponuje eksperymentalne, „idealne” [ich] oddzielenie dla celów metodologicznych, dotyczących odtworzenia źródła świadomości (67). Według niego świadomość wprowadza źródłowy podział życia umysłowego na przedmiot świadomości, przybierający postać samostannego, ale skończonego działania realnego umysłu, i podmiot świadomości przybierający postać chwytania działania realnego w wyobrażeniu. Odwołując się do etymologicznych związków pomiędzy „ideą” a „wzrokiem”, czyli „zdolnością widzenia”, Fichte przeciwstawia te dwa istotne momenty świadomości: „widzenie” i „działanie” (54).

Podczas gdy pojawienie się świadomości zależy od źródłowego oddzielenia, czy raczej oddzielności, działania idealnego i realnego, równie konieczne jest, aby te działania były połączone - i żeby połączenie to zachodziło dokładnie w miejscu źródłowym (*gleich ursprünglich*; 84). Nie następowałoby żadne dalsze zjednoczenie tego, co oddzielone (62). Fichte przedstawia relację między działaniem realnym a idealnym jako „tożsamość” (182). Termin ten nie powinien być rozumiany jako przed-rozdzieleniowa, pierwotna jedność w świadomości, ale wskazywać najwyższą zbieżność odmiennych momentów tworzących świadomość. Działanie realne i idealne potrzebują siebie nawzajem (48). W szczególności działanie realne świadomości potrzebuje działania idealnego, aby być dla świadomości, a zatem i dla siebie, a działanie idealne potrzebuje działania realnego, aby posiadać coś, co mogłoby zostać ustanowione. Tak więc działanie realne, czyli praktyczne, zawsze jest już ustanowione, a działanie idealne, czyli ustanawiające, zawsze wcześniej ustanawia jakieś działanie realne. Stąd pochodzi podstawowe fichteańskie określenie umysłu ludzkiego w jego jedności idealno-realnej jako „praktycznej inteligencji” (53 n.).

Jednakże relacja wzajemnej zależności realnego i idealnego działania umysłu zagraża fichteańskiemu ujęciu umysłu popadnięciem w błędne koło (138). Według Fichtego działanie realne oznacza praktyczną, produktywną sferę umysłu, natomiast działanie idealne - stronę poznawczą, refleksyjną. Wzajemne warunkowanie się realnego i idealnego działania umysłu oznacza więc wzajemne warunkowanie się praktyki, czyli działania, i teorii, czyli poznania. Ale w ten sposób punkt źródłowy świadomości w dalszym ciągu się wymyka. Wydaje się, że świadomość nigdy nie doszłaby do skutku, gdyby istniała potrzeba poznania, nie wymagającego jakiegos uprzedniego działania, albo działania, nie wymagającego jakiegos uprzedniego poznania.

Rozwiązanie przez Fichtego owego dylematu umysłu - który nie może być praktyczny bez bycia poznawczym i nie może być poznawczy bez bycia praktycznym - strukturalnie przypomina jego wcześniejszy postulat bezpośredniej samoświadomości. Wprowadza on źródłową jedność teorii i praktyki, w której to, co praktyczne jest zarazem teoretyczne, a to, co teoretyczne zarazem praktyczne. Postulowana jedność teoretyczno-praktyczna wprowadzona zostaje jako czyste, prerefleksyjne [*pre-deliberative*] chcenie (*Wollen*; 142)¹⁰. Chcenie jest teoretyczne, o ile wyraża wgląd przybierający postać uznania pewnej powinności (*Sollen*). Jest natomiast praktyczne - o ile wprowadza samookreślenie, czyli samopobudzenie zgodne z tą powinnością. Warunek wymagający, by chcenie to było niezależne od wszelkiej refleksji [*deliberation*] został postawiony po to, aby uniknąć regresywnego zakładania jakiejś wiedzy wcześniejszej od samego czystego chcenia.

Fichteński postulat prerefleksyjnego chcenia, podlegającego rozkazom pewnej absolutnej powinności, ma oczywiście za pierwowzór kantowską koncepcję czystej woli (*reiner Wille*), oddzielonej od samowoli (*Willkür*) i zewnętrznej motywacji. Jednak Fichte żąda, aby rozważana tu powinność nie była wyłącznie moralną powinnością imperatywu kategorycznego (143). Owo czyste chcenie jest tu raczej ogólnym, transcendentальnym warunkiem wszelkiej teorii i praktyki, moralnej czy innej.

Tak jak w przypadku bezpośredniej samoświadomości, mamy tu do czynienia z postulatem unikania hipostazowania czystego chcenia w niezależnie funkcjonujący stan lub odmianę świadomości. Fichte obawia się nawet stosowania zbliżonego rzeczownika „wola” na oznaczenie źródłowego współbrzmienia tego, co teoretyczne, czyli idealne, z tym, co praktyczne, czyli realne. Uznaje on czyste chcenie jedynie za „prostą formę chcenia” (*bloße Form des Wollens*; 142). Czyste chcenie, jako transcendentальna forma, czyli warunek zarówno teoretycznej jak i praktycznej świadomości, nigdy nie jest doświadczane jako takie. Jego najbliższym przedstawieniem w aktualnej świadomości jest moralna powinność imperatywu kategorycznego.

W postulowanej czystej formie świadomości - bezpośredniej samoświadomości - i w jej wolicjonalnym odpowiedniku - czystej formie chcenia - realne i idealne działanie umysłu jest zjednoczone prawie że do stanu połączenia się. A jednak w każdym przypadku źródłowa jedność idealnego i realnego jest równie źródłowym ich podziałem. Bez źródłowej jedności nie byłoby jedności umysłu, a zatem i umysłu w omawianym znaczeniu. Bez źródłowego podziału umysłu nie byłoby świadomości, a zatem i samego umysłu. Dalsze wysiłki Fichtego w *Wissenschaftslehre nova methodo* po-

¹⁰ Na temat teorii woli Fichtego, patrz mój artykuł *Bestimmung zur Selbstbestimmung: Fichtes Theorie des Willen*. "Fichte-Studien" 7 (1995).

dążają w kierunku takiego ujęcia działania umysłu, które jest odpowiedzialne za równoczesne pojawienie się jedności i podziału w świadomości.

III. Myślenie idealne i realne. W centrum fichteańskiej transcendentalnej teorii podmiotu z *Wissenschaftslehre nova methodo* leży koncepcja skończonego, dyskursywnego myślenia. Wedle Fichtego działanie, czyli czynność właściwa ludzkiemu życiu umysłowemu, jest w swej istocie myśleniem. W myśleniu umysł spontanicznie dokonuje określenia (*Bestimmtheit*). Działanie określania (*Bestimmung*) postępuje wedle ścisłych praw rządzących sposobem, w jaki spontaniczność myślenia doświadczana jest w umysłach skończonych. Podstawowe prawo myślenia (*Denkgesetz*) to prawo refleksji dotyczącej przeciwieństw (*Reflexionsgesetz des Entgegensetzens*; 38). Wedle tego prawa wszelkie określenie następuje wedle przeciwieństwa. W szczególności prawo to stwierdza, że określenie może być spowodowane jedynie przez przeciwstawienie lub przeciwustanowienie w myśleniu czegoś nieokreślonego (*Unbestimmtes*) ale określalnego (*Bestimmbares*) względem tego, wobec czego przebiega akt określania (*Bestimmung*). Tutaj Fichte posługuje się zasadą Spinozy, że wszelkie określanie następuje przez negowanie (*omnis determinatio est negatio*) i kantowskimi rozważaniami dotyczącymi przeciwieństwa między tym, co określalne, a tym, co określone, przeprowadzonymi za pomocą pojęć refleksji (*Reflexionsbegriffe*), materii i formy¹.

Kluczowym elementem fichteańskiego ujęcia dwoistej natury wszelkiego myślenia jest status opozycji nieokreślone-określalne. To ostatnie jest „współodkryte” (*mitgefiinden*; 39); mówiąc ściśle: jest dodane przez myślenie (*hinzugedacht*; 18) i dlatego jest produktem myślenia. Precyzyjnie ujmując: jest produktem ubocznym, jako że produktem pierwotnym myślenia jest określenie dokonane przez akt myślenia. Jednak idealny, myśłopochodny status określalnego nie zawsze jest prawidłowo rozpoznawany. Wprost przeciwnie, z reguły nieokreślona ale określalna podstawa dla określenia wydaje się czymś zastanym, a nie utworzonym, czymś istniejącym przed myśleniem i niezależnie od niego, czymś rzeczywistym (38).

Powierzchniowo rzecz biorąc, prawo refleksji dotyczące tego przeciwstawienia wydaje się wprowadzać w życie umysłu sprzeczność i podział; jednak kiedy rozważyć idealną naturę tego, co może być określane i relację wzajemnej zależności określenia i tego, co może być określane, to rozważane prawo znaczy tyle, co prawo jedności przeciwieństw. To, co się sobie przeciwstawia, stanowi jedność; nic nie jest przeciwieństwem ze względu na siebie samo. Fichte idzie nawet dalej: uznaje on tożsamość (*Identität*) przeciwieństw twierdząc, że przeciwieństwa są tym samym, acz postrzeganym z dwóch różnych stron (42). Tożsamość przypisana przeciwieństwom jest

¹¹ Patrz *Krytyka czystego rozumu*, B 322-4/A 266-8.

więc tożsamością różnych, nawet przeciwnych stron czy aspektów jednego i tego samego („tożsamego”) bytu czy stanu rzeczy. Wedle Fichtego przeciwstawne obrazy tego samego bytu lub stanu rzeczy są nieoddzielalne (*unzertrennlich*). Całościowa natura bytu lub stanu rzeczy ujawnia się wyłącznie we wspólnym rozważeniu przeciwieństw. Fichte wciąż mówi o tej wewnętrznie przeciwstawnej, ale jednolitej podstawowej strukturze ludzkiego umysłu jako „źródłowej dwoistości” (*ursprüngliche Duplizität*) (185, 227).

Dla Fichtego pierwotnym przypadkiem tożsamości przeciwieństw jest Ja (*Ich*) w jego źródłowej strukturze jako podmioto-przedmiot (42). Wszystkie inne przeciwieństwa, włącznie z przeciwieństwem między Ja i nie-Ja, muszą być uznane za rozwinięcia tego podstawowego przeciwieństwa w Ja pomiędzy tym, co podmiotowe, czyli idealne, a tym, co przedmiotowe, czyli realne. Świadomość we wszystkich swoich postaciach i kształtach, wraz ze światem, do którego odnosi się przez poznanie jak również przez wolicjonalność, jest podmioto-przedmiotem *par excellence*.

Przeciwieństwo „realnego” i „idealnego” wprowadzone do ludzkiej umysłowości w postaci podmiotowo-przedmiotowości ukazuje się jako fundamentalne przeciwieństwo w ramach samego myślenia. Fichte przeciwstawia sobie myślenie dotyczące poznania przedmiotów i myślenie dotyczące formułowania celów (182). Nie chodzi tu o zgłoszenie niezależności jednej postaci myślenia od drugiej; Fichte usiłuje raczej wyjaśnić złożoną relację wzajemnego warunkowania się myślenia przedmiotu i myślenia celu.

W osobliwym geście terminologicznym Fichte odrzuca przeciwieństwo pomiędzy tymi dwoma podstawowymi postaciami myślenia w sensie przeciwieństwa między myśleniem realnym i idealnym (182). To ostatnie rozróżnienie jest rozróżnieniem w ramach myślenia i nie może być mieszane z wcześniejszym rozróżnieniem między działaniem realnym a idealnym. Termin „idealny”, stosowany w zwrocie „idealne myślenie”, odnosi się do myślenia jakiegoś idealnego przedmiotu, który jednak ma być urzeczywistniony. Obraz obecny w „idealnym myśleniu” nie jest kopią jakiejś wcześniejszej rzeczywistości, jak to ma miejsce w przypadku działania idealnego, polegającego na ustanowieniu pewnego działania realnego, ale projektem czegoś, co ma być dopiero urzeczywistnione. Pierwotny sens „idealnego” przesunął się z „po-widoku” (*Nachbild*) na „przed-widok” (*Vorbild*; 53).

Analogiczną zmianę - w ruchu od „realnego działania” do „realnego myślenia” - przechodzi termin „realny”. „Realne” w „realnym działaniu” odnosi się do pewnego aktualnego działania, które zostaje ustanowione przez działanie idealne. W odróżnieniu od tego „realne myślenie” odnosi się do działania polegającego na określeniu czyjejś myśli przez to, jak przedmiot jest determinowany w rzeczywistości. Przy całkowitym odwróceniu terminów, działaniu idealnemu („kopiowaniu”) zostaje nadany termin realnego myśle-

nia (myślenia tego, co realne), podczas gdy działaniu realnemu („samookreślanie”) zostaje nadane znaczenie idealnego myślenia (myślenia tego, co idealne). Mówiąc inaczej, cecha wytwarzania - jako przeciwstawna czystemu odtwarzaniu - nie jest już związana z tym, co realne (w „działaniu realnym”), ale z tym, co idealne (w „idealnym myśleniu”) (218). Prawdziwe, „realne” działanie Ja jest jego działaniem idealnym polegającym na formułowaniu i realizowaniu celów, to jest myśleniem włączonym w chcenie.

Wynik pojęciowej reorientacji użycia przez Fichtego terminów „idealny” i „realny” jest taki, że teraz realne, czyli praktyczne działanie umysłu jest rozumiane w sposób zdecydowanie idealistyczny. Chcenie nie jest już czymś realnym, co potem staje się przedmiotem pewnego idealnego działania, czyli ustanawiania. Jest ono teraz raczej czymś idealnym, to jest czymś myślanym. Jednak w odróżnieniu od idealnego działania ustanawiającego, chcenie nie jest myśleniem czegoś już gotowego, ale myślą o czymś, co ma być stworzone, czymś, co być powinno. Realne, jako to, co reprodukowane w ustanowieniu, powstaje jako wynik myślenia i chcenia tego, co idealne. Tak więc nadrzędność idealnego względem realnego w *Wissenschaftslehre nova methodo* powoduje przeformułowanie doktryny o pragnieniu i związanej z nią nadrzędności rozumu praktycznego z pierwszego przedstawienia *Wissenschaftslehre*.

IV. Myślenie i to, co realne. W *Wissenschaftslehre nova methodo* działanie myślowe zajmuje centralne miejsce w konstytucji świadomości i jej przedmiotów. Zarówno w myśleniu idealnym, jak i realnym, pewne określenie dokonuje się spontanicznie, i to w taki sposób, że coś nieokreślonego, ale określalnego, zostaje założone przez myśl jako podstawa czy podłoże aktu określania. Ogólnym pojęciem Fichtego na określenie działania intelektualnego, polegającego na wprowadzaniu określalnego wraz z określeniem, jest „synteza”, a myślenie tego typu jest „myśleniem syntetycznym” (146).

Ale łączenie określającego i określalnego nie jest tylko jakimś zewnętrznym złożeniem razem dwóch odrębnych rzeczy; oba one stanowią całość *ab origine*: jedno nie może być tym, czym jest, bez drugiego. Wedle Fichtego synteza wprowadzona przez myślenie syntetycznie wskazuje na źródłową tożsamość tego, co ma być syntetyzowane. W gruncie rzeczy to właśnie sam akt myślenia wprowadza po raz pierwszy nie-tożsamość, czyli różnorodność przez pewien akt analizy, będący tak samo źródłowym jak synteza (184, 186). Myślenie, jako pierwotne działanie umysłu, jest zarówno jednoczące jak rozdzielające i, by być którymkolwiek z nich, musi być nimi oboma.

Fichte śledzi operacje myślenia syntetyczno-analitycznego rozważając oba tory (*Reihen*) myślenia: idealny i realny. Myślenie realne (poznanie teoretyczne) zakłada określalność w sferze świata empirycznego. Myślenie

realne produkuje, czy generuje, reprezentacje tego świata. Ponadto dla myślenia realnego rzeczą charakterystyczną jest to, że w nim te spontanicznie wytworzone reprezentacje traktowane są jako istniejące niezależnie od działania umysłu. Realnemu myśleniu twory myśli jawią się jako przedmioty zastane.

Natomiast myślenie idealne (myślenie i chcenie pewnego celu) zakłada istnienie dziedziny określalności w postaci świata intelligibilnego. Fichte mówi o przedmiotach tego świata bytów idealnych jako o „przedmiotach myśli” lub „noumenach” (124). Dziedzinę noumenalną stanowią inne istoty rozumne. *Wissenschaftslehre nova methodo* zawiera szczegółową teorię intersubiektywności, w której konstytucja podmiotowości zakłada działanie innych podmiotów, nawołujących podmiot do realizacji jego możliwości niezależnej egzystencji (176 nn.)¹².

Różnica między zmysłowym a inteligibilnym systemem określalności opiera się na kantowskim odróżnieniu fenomenów i noumenów (124, 131 n.). Dla Kanta jednakowoż pojęcie przedmiotu inteligibilnego jest załedwie pojęciem granicznym (*Grenzbegriff*), stworzonym do wytyczenia granic wiedzy zmysłowej przez oddzielenie otwartej przestrzeni pojęciowej, zamieszkałej być może przez obiekty czystego rozumu. Dla Fichtego natomiast każdy akt idealnego, wolicjonalnego myślenia implikuje myślenie noumenalnego podłoża określalności. Myślenie (idealne) jako takie otwiera dlań dziedzinę noumenalną.

Dziedzina noumenalna funkcjonuje także jako warunek lub podstawa świata empirycznego (124). Dla Fichtego nasze cielesne istnienie w czasoprzestrzennym świecie dochodzi do skutku poprzez podporządkowanie naszego bytu inteligibilnego prawom myślenia dyskursywnego. To odseparowanie istnienia noumenalnego od fenomenalnego jest nie do uniknięcia i odzwierciedla ludzką skończoność. Z pewnością przed-empiryczne, przed-cielesne istnienie nie jest doświadczeniem rzeczywistym, ale konieczną myślą podmiotu, który w ten sposób interpretuje swoje dwoiste istnienie jako istoty noumenalnej i fenomenalnej. Jediną rzeczą, którą możemy uważać za należącą do wymykającej się noumenalnej pre-egzystencji Ja, jest czysta wola, rozumiana jako bezczasowa aktywność samookreślania się (134, 167).

Czysta wola przejmując więc funkcję tego, co jest ostatecznie określalne dla myślenia dyskursywnego. Fichte odróżnia dwa stopnie określenia w odniesieniu do czystej, „absolutnej” woli. Po pierwsze, podporządkowuje wolę granicznemu pojęciu indywidualności, czego wynikiem jest wola jednostkowa, oraz, po drugie - konkretne, empiryczne określenia woli podporządko-

¹² Na temat Fichtego teorii intersubiektywności w *Wissenschaftslehre nova methodo* patrz: I. Radrizzani: *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des Principes à la Nova Methodo* (Vrin, Paris 1993).

wuje poszczególnym, empirycznym aktom wolitywnym (176). Fichte charakteryzuje także ostateczną określalność wszelkiego chcenia jako „absolutność integralnego rozumu” (*Absolutheit der gesamten Vernunft*; 176), sugerując w ten sposób potrzebę rozróżnienia między ograniczającym [*fini-tizing*] myśleniem intelektu dyskursywnego a pewną nie-dyskursywną, nie-określoną, a zatem nieograniczoną dziedzina czystego rozumu. Należy podkreślić, że wprowadzenie przez Fichtego pojęcia absolutnego rozumu jest ważną częścią jego transcendentalnego badania warunków świadomości skończonej, a nie jakimś obcym fragmentem spekulatywnej metafizyki.

Rozróżnienie między czystym, przed-indywidualnym chceniem, a skończonym chceniem indywidualnym i utożsamienie czystej woli z absolutnym, nieograniczonym rozumem prowadzi Fichtego do przyznania czystej woli unikalnego statusu (167). Wedle niego poszczególne akty indywidualnego chcenia same są rodzajami myślenia. Są odmianami określonego, rozłożonego na części myślenia i dlatego podpadają pod ograniczające warunki myślenia dyskursywnego¹³. Czysta wola natomiast jest uznana za „to, co źródłowo realne” (*das ursprüngliche Reale*; 167). To właśnie najbardziej inteligibilnemu z bytów, mianowicie temu, co całkowicie określalne, przyznany zostaje tu paradoksalnie status rzeczywistości ostatecznej, podczas gdy wszystko inne uznane jest za ledwie za wytwór myśli, realnego lub idealnego myślenia. Należy jednak zadać pytanie, czy myślenie dyskursywne nie ma znaczącego wpływu na samą czystą wolę jako na to, co całkowicie określalne? Przecież czysta wola zakładana jest przez skończone myślenie w procesie jego działania określającego. Sam Fichte, zdaje się, doszedł do tego miejsca, gdyż w jego popularnym traktacie dotyczącym definicji człowieczeństwa (*Die Bestimmung des Menschen* [tłum. pol. *Powołanie człowieka-przyp.* tłum.]), nad którym zaczął pracować w początkach 1799 r., a który ukazał się drukiem w 1800 r., ostateczna rzeczywistość czystej woli, czyli absolutnego rozumu, nie stanowi już przedmiotu myśli i wiedzy (*Wissen*), ale *wiary* (*Glaube*). Co więcej, w późniejszych wersjach *Wissenschaftslehre* (po roku 1800) podejmuje wiele dalszych prób rozwinięcia myśli o rzeczywistości ostatecznej w ramach transcendentalnej teorii świadomości. Właściwa relacja pomiędzy podwojeniem, a faktycznie zwielokrotnieniem, występującym we wszelkich postaciach świadomości a źródłową, absolutną rzeczywistością pozostaje w centrum fichteańskiego myślenia o podmiocie.

z angielskiego tłumaczył Wojciech Jerzy Bober
tłumaczenie przejrzał Zbigniew Zwoliński

¹³ Na temat relacji między intelektem a wolą u Fichtego patrz mój artykuł *Willing and Thinking in Fichte's Theory of Subjectivity*, w: *New Perspectives on Fichte*, red. D. Breazeale and T. Rockmore (Humanities Press, London 1995).

SEBASTIAN REJAK

Szkoła Nauk Społecznych
Warszawa

HOLOKAUST - ZACHWIANIE CZY ZNISZCZENIE ŚWIATOPOGLĄDU TEISTYCZNEGO? INTERPRETACJA E. BERKÓVITSA I R. L. RUBENSTEINA

Holokaust powszechnie pojmowany jest jako wydarzenie historyczne - wydarzenie, które zaistniało w określonym czasie i określonych warunkach geopolitycznych. Trudno jednak zgodzić się z opinią, że na tym wyczerpuje się znaczenie tego słowa. Holokaust wywarł bowiem ogromny wpływ na powojenne społeczeństwa cywilizacji euroatlantyckiej, i to nie w sposób, w jaki mogą na ludzi wpływać różne prądy umysłowe lub mody, ale tak, jak oddziałują na świadomość człowieka wiadomości o katastrofie, która wydarzyła się w pobliżu Jego domu i która pochłonęła jego bliskich, sąsiadów, znajomych. Zagłada Żydów została zaplanowana i dokonana właśnie w gmachu wzniesionym przez kulturę grecko-chrześcijańską. Dlatego wydarzenie to nie przestaje wciąż nurtować myślicieli europejskich i północno-amerykańskich.

Po raz pierwszy w dziejach nowożytnej, „oświeconej” Europy, podjęta została bluźniercza próba zagłady narodu nie tylko na skalę masową, ale wręcz przemysłową. Bluźniercza bynajmniej nie ze względów religijnych, ale czysto ludzkich: z powodu wynaturzonego do granic wyobraźni antyhumanizmu. Fakt ten w radykalny sposób zmienił mentalność wielu dwudziestowiecznych filozofów i teologów. Samo słowo „teologia” stało się wysoce podejrzane, a przynajmniej przestarzałe, bo nawiązujące do dawnego porządku świata, w którym ludzie wierzyli w sprawowane niewidzialną ręką rządy boskie na ziemi. Stąd coraz częściej mówi się o „teologii po Auschwitz” lub „po Holokauście” (*post-Holocaust theology*).

Podobnie w filozofii po II wojnie światowej nastąpił pewien zwrot od metafizyki ku antropologii (lub raczej nasilił się: już bowiem od Kartezjusza i Kanta zaznacza się wyraźna koncentracja filozofii na logicznym i etycznym *ego*). Z drobną jednak różnicą: na poziomie pojęciowym filozofowie tylko z rzadka posługują się terminem „filozofia po Holokauście”. Mimo to można jednak mówić o pewnej „mentalności-po-Holokauście”, która dochodzi do głosu zarówno w pracach filozoficznych, jak i teologicznych. W najbardziej radykalnej, choć wcale nie tak rzadko spotykanej, formie, odejście od teodycei i metafizyki manifestuje się w tzw. „teologii śmierci Boga” (*„death-of-God” theology*). Jednak mocne przekonanie, iż to sam człowiek i tylko on odpowiedzialny jest za losy swoje i otaczającego go świata, wcale nie musi

oznaczać w ostateczności pełnego optymizmu uwielbienia dla człowieka. Może wręcz prowadzić do zdecydowanie ponurej i nihilistycznej koncepcji ludzkości jako gatunku i jako bytu historycznego. Być może dlatego już Franz Rosenzweig pod koniec I wojny światowej pisał o człowieku jako metalogicznym (tylko potencjalnie zdolnym do postępowania logicznego) i metaetycznym (tylko potencjalnie zdolnym do zachowania etycznego)¹.

Problem napięcia pomiędzy człowiekiem i Absolutem szczególnie mocno został zaakcentowany w żydowskiej literaturze amerykańskiej. Nie nastąpiło to jednak od razu po wojnie. Początkowo w Stanach Zjednoczonych prawie wcale nie mówiło się o Holokauście - był to temat tabu. Z oczywistych względów nie chciano wspominać tego, co jeszcze jakby działo się w umysłach ludzi, więc było bardziej realnością niż wspomnieniem. Inną kwestią jest to, że amerykańscy Żydzi dążyli do wtopienia się w kulturę swojego kraju, nawet jeśli był to „ich kraj” dopiero od kilku lat czy miesięcy. Poza tym świadomość bycia innym niosła zagrożenie eliminacji. Była to pierwsza lekcja wynikająca z Holocaustu: aby przeżyć, należy być „takim samym”, „swoim” czy wręcz „zwykłym”.

Dopiero po przeprowadzonym w Jerozolimie procesie Eichmanna (1961) zaczęto dopuszczać do publicznej świadomości problem Zagłady, jaka spotkała trzecią część Żydów europejskich. Jedną z pierwszych osób na kontynencie amerykańskim, która zdecydowała się otwarcie o tym mówić była Hannah Arendt. Około połowy lat 60. pojawiły się także pierwsze publikacje książkowe na temat Szoah. W roku 1966 ukazało się pierwsze wydanie *After Auschwitz* Richarda Rubensteina². Choć w podtytule obu wydań pojawia się słowo „teologia”, nie jest to jednak książka teologiczna w obiegowym znaczeniu tego terminu. Bowiem w rozumieniu Rubensteina

*współczesna teologia nie tyle mówi o Bogu, co o tym, jakimi my jesteśmy ludźmi. W przeważającej części jest to dyscyplina antropologiczna. Dzisiejszy teolog, czy to żyd czy chrześcijanin, ma więcej wspólnego z poetą i z twórczym artystą, niż z adeptem metafizyki czy tym., kto para się naukami fizycznymi*³.

Rubenstein nie wdaje się w czysto teologiczne spekulacje, ale wypowiada głośno swoje myśli, wątpliwości. Oddaje też głos innym autorom, konfrontuje ich przekonania ze swoimi. Zawsze jednak, wprost, bądź tylko domyślnie, porusza się wokół tematu Zagłady, ludobójstwa, cierpienia, poniżenia. Na kanwie tych zagadnień powstają jego pytania dotyczące sensu życia, religii, Boga.

Pierwszym wydarzeniem, jakie miało wpływ na późniejszy rozwój jego poglądów, miało spotkanie w Berlinie Wschodnim, w roku 1961, ewangelickiego pastora, Heinricha Grubera. Człowiek ten, nie będąc ani nazistą, ani antysemitą, afirmował boskie panowanie nad tym, co działo się w obozach koncentracyjnych. Bez wyraźnych zastrzeżeń akceptował doktrynę o wy-

braństwie Izraela i Bogu jako autorze historii. Efektem tego spotkania z pastorem Grüberem było pytanie, którego Rubenstein nie mógł uniknąć. Zastanawiał się mianowicie, czy może wciąż uznawać, że Izrael jest narodem wybranym? Gdyby przyjął tę doktrynę, jej niezaprzeczalną konsekwencją⁵ byłoby uznanie, iż Hitler pojawił się w historii jako wykonawca boskich zamiarów i mimowolny reprezentant Najwyższego. *Po Auschwitz nie mogłem wierzyć w takiego Boga* - konkluduje Rubenstein - *ani też nie mogłem wierzyć, w Izraela jako wybrany naród Boga*.

Nie było to jednak jedyne spotkanie Rubensteina z tą szkołą myślenia. Wielokrotnie bowiem rozmawiał z chrześcijańskimi teologami (m. in. w Berlinie i Bonn), którzy utrzymywali, iż między Bogiem a Izraelem istnieje jakaś szczególna opatrnościowa relacja, i że historia Izraela musi być całkowicie zgodna z wolą Boga. Na zarzut żydowskiego teologa wszyscy oni, w poczuciu zakłopotania, wycofywali się z tak sformułowanego stanowiska. Dopiero Grüber zachował się inaczej: świadomie pozostał przy swojej opcji⁷. Dla niego najwyższą wartością było posłuszeństwo boskiej woli. I tu pojawia się paradoks. Podobny, jeśli nie identyczny, mechanizm kierował wyborem życiowym całej rzeszy hitlerowskich oficerów (np.: Eichmann⁸): służyć z oddaniem Führerowi.

Sytuacja ta przywodzi Rubensteinowi na myśl *Ucieczkę od wolności* Ericha Fromma z jego opisem osobowości autorytarnej, która podporządkowuje sobie grupę. Według Rubensteina, zarówno postawa, Grübera, jak i Eichmanna, zdradzają te same symptomy: uznanie zbawiennego wpływu panowania jakiejś szczególnej jednostki, jeśli tylko podporządkowanie się jej jest całkowite i niepodważalne. Taka koncepcja rzeczywistości społecznej nadaje człowiekowi sens egzystencji, ponieważ jest spójna, konsekwentna, podlega określonej logice; jawi się jako lekarstwo na nieład i bezsens. Zatem taka idea pełni funkcję porządkującą i sensotwórczą.

Rubenstein inaczej jednak rozstrzyga dylemat pomiędzy spójnością i niespójnością: jeśli pewna logika i konsekwencja ma uprawomocniać niepotrzebną śmierć sześciu milionów Żydów, to w jego przekonaniu człowiek powinien wybrać raczej niespójność niż taką spójność. Wydaje się, że właśnie dlatego jego stanowisko dalekie jest od typowego teizmu, który, dając poczucie sensu jednym, dopuszcza eksterminację innych. Inaczej nie sposób, według niego, przezwyciężyć absurdałnych konsekwencji, jakie pociąga za sobą teistyczna wizja Boga jako pana historii i życiowych doświadczeń jednostki.

Inny typ myślenia reprezentuje ortodoksyjny myśliciel, Eliezer Berkovits¹⁰. Po pierwsze, wyróżnia on dwa zasadnicze podejścia do Holokaustu: 1) pobożne poddanie się woli Bożej i 2) postawa wątplenia w boską opatrność, prowadząca czasem - jak sądzi Berkovits - do buntu, jaki można spot-

kać we współczesnej radykalnej teologii żydowskiej¹¹. A tego właśnie Berkovits „nie lubi”: teologicznego radykalizmu, który, w jego opinii, nosi znamiona powierzchowności i naiwności. Przede wszystkim jednak oskarżany przez niego prąd „eliminuje Boga z historii”¹². Poza tym zarzuca Berkovits radykalnym teologom, że izolują Holokaust od innych wydarzeń w historii Izraela, a przede wszystkim, że *quasi*-dogmatycznie deklarują, iż Holokaust nie posiada żadnego znaczenia¹³. Gdyby jednak rzeczywiście tak było, to nie znalazłby się nawet jeden radykał podejmujący tę rzekomo nieistotną dla niego kwestię.

Tak jednak nie jest, co poświadcza nie tylko przykład Rubensteina¹⁴, ale także Berenbauma oraz takich chrześcijańskich myślicieli, jak Tillich, Sölle, czy wręcz post-chrześcijańskich, jak Altizer i Hamilton. Rubenstein, na przykład, znakomicie zna nie tylko historię Żydów, ale i historię chrześcijańskiej cywilizacji europejskiej, posiada także mocne doświadczenie kultury Japonii, łącznie z jej warstwą religijną. Nie widzi mimo to podstaw do podtrzymania teistycznej wizji Boga, przynajmniej w takiej wersji, jaka jest typowa dla tradycji judeochrześcijańskiej¹⁵. Przede wszystkim jednak, żaden daleki kontekst historyczny choćby nawet obfitował w dziesiątki takich zdarzeń, jak zburzenie Jerozolimy, stłumienie powstania Bar Kochby czy ekspulsja Żydów z Hiszpanii, nie jest w stanie przytłumić lub zrelatywizować skandalu Szoah.

W przeciwieństwie do Nietzschego, Tillicha i Altizera, Rubenstein nigdy nie domagał się śmierci Boga jako warunku ludzkiej autonomii, ale idei Boga nie jest w stanie bronić. Stwierdza to dość jednoznacznie: [...] *nigdy nie „życzyłem” śmierci teistycznemu Bogu; ze smutkiem uznałem, że w obliczu Holokaustu idea ta [idea istnienia Boga jak go przedstawia teizm - S. R.] jest pozbawiona wiarygodności*¹⁶.

Pomimo że czołowy żydowski myśliciel piszący na temat Szoah uznał Holokaust za antyświadectwo względem wiary religijnej chrześcijańskiej i żydowskiej, niektórzy z najbardziej ortodoksyjnych przywódców żydowskich interpretują Szoah jako potwierdzenie ich wiary w Boga¹⁷. Takie przekonanie wyrażało wielu ortodoksów jeszcze w okresie międzywojennym i w czasie samej wojny.

Dla przykładu, rabbi Elchonon Wasserman z Baranowicz (1875-1941), pisząc w okresie między *Kryształową nocą* a początkiem II wojny światowej, uznał nazistowskie ataki na ludność żydowską jako następstwo trzech żydowskich przewinień: asymilacji (głównie poprzez judaizm liberalny i reformowany), świeckiego nacjonalizmu i rzekomej pogardy dla *Biblii* obecnej w naukowych studiach nad *Torą*. Co więcej, utrzymywał on, że im większe i bardziej intensywne cierpienie Izraela, tym rychłejsze nadejście mesjasza¹⁸. Diagnoza Rubensteina jest jednoznaczna: taki sposób myślenia określa on

jako typowy dla teizmu biblijnego: *ilekroć Izrael doświadczał radykalnego, wspólnotowego niepowodzenia, jego religijni nauczyciele prawie zawsze interpretowali to wydarzenie [...] jako karę boską*¹⁹.

Eliezer Berkovits, co prawda raczej *implicite*, zgadza się co do tego, iż żadne z poprzednich pokoleń w żydowskiej historii nie doznało takiego poniżenia i degradacji człowieczeństwa, jak pokolenie połowy XX wieku. Dlaczego jego sformułowanie jest niejednoznaczne, jakby osłabione znaczeniowo? Twierdzi bowiem, że chodzi o to, iż żadne pokolenie nie doznało tyle cierpienia i jednocześnie podniesienia na duchu. To samo pokolenie musiało wypić „kielich goryczy”, ale też przypadł mu w udziale „kielich pocieszenia”. Ci, którzy przeżyli Auschwitz i Treblinkę - *pisze Berkovits - odzyskali zdrowie i siły na Syjonie, w Jerozolimie*²⁰.

Wydaje się jednak, że dokonuje on w tym miejscu niedozwolonego przejścia od gehenny obozów do wolnego, odrodzonego państwa Izrael. To ostatnie nie stanowi kontekstu historycznego dla Holokaustu; wręcz przeciwnie: to odrodzenie Izraela należałoby rozpatrywać w kontekście Szoah. Kto mógł w Treblince myśleć o nieistniejącym państwie, które tylko miało szansę powstać na ziemi oddalanej o tysiące kilometrów od miejsca nazistowskiej kaźni? Kto w czasie likwidacji Getta Warszawskiego pocieszałby się fantastyczną wizją nowego państwa żydowskiego, kiedy zmuszony był wyskakiwać przez okno z płonącego mieszkania wielopiętrowego budynku?

Wydaje się, że Berkovits ma na myśli jedynie tych, którzy ocalili i mogą spoglądać na Szoah z perspektywy swojego ocalenia, z perspektywy nowego „miejsca życia”. A i to nie oznacza wcale, iż widzą oni jakikolwiek religijny sens Zagłady. Dlatego pociecha, o której mówi, jest raczej jego osobistym życzeniem, które projektuje na resztę populacji żydowskiej. Nie dochodzi jednak on w swej wizji bosko-ludzkiej historii do stwierdzenia, że to, czego doświadczyli europejscy Żydzi, było wyrazem boskiej kary. Ta „absolutna niesprawiedliwość” nie jest mimo to oderwana od boskiego planu, który, według Berkovitsa, ma się spełniać w dziejach ludzkości.

*Była to absolutna niesprawiedliwość. Niesprawiedliwość, na którą Bóg przyzwolił. Ale [...] taka absolutna niesprawiedliwość nie może być zwykłym przeoczeniem w boskim porządku rzeczy. W jakiś sposób w porządku tym musi być dla niej miejsce, a jeśli tak, to ostateczną odpowiedzialność za to ekstremalne zło musi ponosić Bóg*²¹.

Berkovits pozostaje więc na pozycji teistycznej; jego interpretacja Zagłady jest zasadniczo zgodna z tradycyjną wykładnią cierpienia w nauce rabinicznej²². Opinie na temat znaczenia Szoah znajdują zawsze odniesienie do wymiaru transcendentnego: do Boga, który jest obecny. Dla Berkovitsa istnienie Absolutu jest bowiem rzeczywistością niepodważalną, obiektywną, niezależną wobec krytyki i leżącą poza sferą wątpliwości. Przyłącza się on

do głosu rabinów, którzy mówią o Bogu milczącym, ukrytym, niewidzialnym w historii, ale nie mówią o jego nieobecności²³.

Jest bowiem w judaizmie droga, którą można iść jako Żyd i jednocześnie buntować się przeciwko Bogu, jego wyrokom, jego ukryciu, milczeniu. Według Berkovitsa, bunt ten wyrażają okrzyki ludzi wiary przeciw demonicznej historii, okrzyki oskarżenia wobec Boga milczącego w obliczu zła²⁴. Nawet niewiarę Berkovits usiłuje tłumaczyć w kategoriach boskich; jego teistyczna koncepcja świata obejmuje, niezależnie od ich woli, także niewierzących. Berkovits twierdzi, że potrafi ich zrozumieć:

Ich losem stało się piekło rozpalone bardziej niż u Dantego. Wierzę, że sam Bóg rozumie to i nie zwróci się przeciw nim z powodu utraty ich wiary. [...] Oni nie potrafili już dłużej wierzyć; i ja teraz nie wiem jak wierzyć, tak dobrze rozumiem ich niewiarę. Właściwie łatwiej mi rozumieć utratę wiary w kacecie, niż wiarę zachowaną i potwierdzoną.

Berkovits mówi nawet o „świętej wierze” i „świętej utracie wiary”; obie sytuacje egzystencjalne uważa za paralelne. W kontekście Holokaustu wszystko, co dotyczy żydowskiego doświadczenia, ma dla niego wymiar święty; wszystko niejako pasuje do jego teistycznej wizji świata i umieszczonego w nim człowieka. Nie wykluczone, że mógłby nawet sformułować następujące zdanie: ilekroć Żydzi doświadczają poniżenia, ilekroć odbiera się im życie, mają szansę - i często to czynią - ofiarować swoją śmierć *al-kiddusz haSzem* - na uświęcenie Boskiego Imienia. Wydaje się zatem, że Berkovits nie dopuszcza do świadomości istnienia takiej sytuacji życiowej, takiego *Sitz im Leben*, w którym możliwy byłby obiektywny ateizm, lub takiej kondycji egzystencjalnej, która wręcz domagałaby się odwołania, anulowania teizmu.

Żydowskie doświadczenie Zagłady Berkovits postrzega w perspektywie wiary religijnej także dlatego, że w jego przekonaniu zagadnienie teologii ateistycznej jest *wyłącznie chrześcijańskim zmartwieniem*²⁶, które ma swe źródło w protestanckiej teologii radykalnej. Dość trafnie przy tym opisuje ten radykalny nurt w myśli zachodniej oraz jego relację do rzeczywistości społecznej. Zauważa, iż teologowie radykalni z dumą twierdzą, że człowiek stał się dorosły, dojrzał, a zatem jest zdolny, by przejąć odpowiedzialność za siebie i za świat. Nie potrzebuje więc Boga; nie potrzebuje jego obecności, by wyjaśnić sensowność tego świata, bowiem obiektywna wiedza nakazała człowiekowi wygnąć Boga z tego świata. *Ponieważ każda wiedza ma być wyprowadzana z doświadczenia* [raczej w sensie empirycznym - S .R.], *obszar transcendentalnego zapadł się w sobie*²⁷.

Jedynym Absolutem, jaki człowiek współczesny jest jeszcze w stanie uznawać, jest absolutny immanentyzm. O boskiej obecności nic nie wiadomo; raczej doświadcza się jego nieobecności. Stąd wszelka relacja „Bóg-

-człowiek” jest wykluczona. Niezależnie od tego czy faktycznie istnieje, *Bóg umarł w naszych czasach i w naszej egzystencji*²⁸.

Stanowisko Rubensteina wydaje się w tej kwestii przystawać do poglądów Berkovitsa. Przypomnijmy w tym miejscu reakcję Rubensteina na artykuł Hamiltona, w którym ten ostatni zalicza go do grona teologów śmierci Boga. Fakt ten wywołał jego wyjątkowe zażenowanie. Otóż w judaizmie *Bóg po prostu nie umiera. Symbolizm, na bazie którego zbudowano metaforę śmierci Boga, jest z całą oczywistością pochodzenia chrześcijańskiego*²⁹. Rubenstein poszerza tę kwestię o wątek bogobójstwa. W chrześcijaństwie odwiecznie obecne jest bowiem, ujawniając się z różnym natężeniem, oskarżanie Żydów o dokonanie morderstwa na Bogu, czego wyrazem ma być ukrzyżowanie Boga-człowieka, Jezusa. Z powodu obcości symboliki krzyża w judaizmie, użycie przez Żyda słów „Bóg umarł” jest niemożliwe. Mimo to jednak Rubenstein jest przekonany, że judaizm musi posługiwać się tymi słowami obcego pochodzenia ze względu na kulturową koegzystencję ze światem chrześcijańskim. Stwierdza, iż *Amerykańscy Żydzi dzielą ze współczesnymi myślicielami chrześcijańskimi to samo Universum kulturowe; doświadczamy tego samego radykalnego sekularyzmu co oni*³⁰. I jedni i drudzy podlegają wpływowi Freuda, Sartre’a, Hegla, Dostojewskiego, Melville’a, Kierkegaarda, a przede wszystkim Nietzschego.

Najdalej idąca teza, jaką można sformułować mając na uwadze poglądy wymienionych wyżej, to ta, że wymiar transcendentny nie istnieje, że pierwiastek boski jest czystą iluzją. Berkovits zarzuca radykalnym myślicielom, iż tezę tę przyjmują jako pewnik, *aksjomat, który nie wymaga dalszego objaśnienia*³¹. Sama zaś idea śmierci Boga, jak ją przedstawiają w swoich pismach, wydaje się być raczej postulatem niż rzeczowo uargumentowanym poglądem na rzeczywistość.

Co więcej, sam pomysł sformułowania tzw. „teologii ateistycznej” nie wydaje się Berkovitsowi szczególnie oryginalny³². Uważa, iż nie jest oznaką filozoficznego wyrafinowania utrzymywać, że naukowe tłumaczenie świata czyni ideę Stwórcy zbędną. Kwestia, czy stwierdzenie to odpowiada prawdzie, czy też nie, jest otwarta. Dlatego zrównoważenie nieobecności Boga w doświadczeniu jednostkowym z jego śmiercią w sferze wiary bądź w rzeczywistości, jest dla Berkovitsa nieuprawnionym zabiegiem, który jedynie potwierdza powierzchowne podejście do sprawy³³.

W końcu wyznaje, że ta ich „radykalna teologia” (cudzyśłów użyty przez Berkovitsa) nie jest ani teologią, ani filozofią. Jest wyłącznie postulatem, świadomym egzystencjalnym wyborem współczesnego człowieka. Na poparcie swojej tezy przywołuje Eliadego, który rzeczywiście określa śmierć Boga jako rezultat wyboru dokonanego przez człowieka - wyboru na rzecz

*profanum*³⁴. Berkovits przyznaje wreszcie, że interpretacja świata w kategoriach śmierci Boga dotyczy tylko obozu myślicieli chrześcijańskich.

*Jest dla Żydów kwestią najwyższej wagi, aby zrozumieć, co dzieje się w obozie post-chrześcijańskich teologów śmierci Boga, i dlaczego się tak dzieje. Nazywają siebie chrześcijanami, nawet chrześcijańskimi ateistami, ponieważ Bóg, o którym mówią i którego śmierć ich obchodzi, jest Bogiem chrześcijaństwa. Słusznie zwie się ich post-chrześcijanami. Wspólnym dla nich wszystkich tematem jest załamanie się chrześcijaństwa, chrześcijańskiej nauki i cywilizacji*³⁵.

Berkovits wypowiada te słowa nie bez pewnego zadowolenia. Wydaje się, jakby ustami chrześcijan zwiastował kres chrześcijańskiej ery, która osiągnęła szczyt dekadencji filozoficznej i teologicznej. Jest to dla niego zmierzch religijnej cywilizacji, która doprowadziła do najbardziej wyrafinowanej zagłady w dziejach ludzkości (a przynajmniej w dziejach narodu żydowskiego)³⁶. Dla Berkovitsa jako Żyda, to, co chrześcijaństwo pozostawiło po sobie, jest moralnym bankructwem cywilizacji i duchowym bankructwem religii. Punktem kulminacyjnym tego długotrwałego procesu bankructwa jest zagłada sześciu milionów Żydów, w tym półtora miliona dzieci, dokonana z zimną krwią w samym sercu chrześcijańskiej Europy, popierana zbrodniczym milczeniem prawie całego chrześcijaństwa, łącznie z nieomylnym Ojcem Świętym w Rzymie.

W przekonaniu Berkovitsa, Szoah nie oznacza więc końca światopoglądu teistycznego, a co najwyżej koniec chrześcijaństwa jako religii, która stanowiła ideologiczny fundament tej zbrodni. Postawa *non-teistyczna* nie dotyczy judaizmu nie tylko dlatego, że powstała na gruncie protestanckiej radykalnej teologii, ale też z tego względu, iż postrzeganie świata jako *profanum* - jak chcą radykałowie - jest obce tradycji żydowskiej. Żyd widzi przed sobą wszystko jako świeckie (*saeculare*), a więc etycznie neutralne. Dopiero w efekcie działania człowieka-podmiotu, czas lub przestrzeń stają się święte (*sacrum*) lub pozbawione świętości a nawet pokalane (*profanum*). Tym, co wprowadza moralne zło lub dobro na arenę świata jest akcja człowieka. Nikt nie dokonuje jednak ani totalnej profanacji, ani totalnej sakralizacji; każdy wprowadza *sacrum* lub *profanum* w swój własny świat. Zatem Holokaust, jako produkt chrześcijaństwa, przynosi klęskę samego chrześcijaństwa. Natomiast dla Żyda to samo wydarzenie może zachwiać jego, wiarą, może nawet zniszczyć jego wiarę, ale, jak utrzymuje Berkovits, pozostaje ona nadal „świętą niewiarą”. Teizm jako koncepcja religijno-filozoficzna pozostaje nietknięty, łącznie ze swym najbardziej kontrowersyjnym, w świetle Holokaustu, przeświadczeniem o boskiej ingerencji w dzieje człowieka.

Również w opinii Rubensteina, Szoah ma chrześcijańskie lub *quasi*-chrześcijańskie korzenie³⁸. Obaj zgadzają się co do obcości terminu „śmierć

Boga” dla mentalności żydowskiej. W czym więc zawiera się różnica między ich poglądami? Otóż, o ile Berkovits krytykując teologię ateistyczną jako nurt chrześcijański, nie dostrzega wspólnych założeń chrześcijańskich i żydowskich, o tyle Rubenstein odrzuca przede wszystkim wspólną dla obu religii zasadę przymierza, wybraństwa i obecności Boga w historii³⁹.

Dlatego problem śmierci Boga dotyczy Żydów tak samo jak chrześcijan. Rubenstein sądzi, iż nie tylko chrześcijanie, ale wszyscy żyjemy w czasach ateistycznych. *Uważam, że najtrafniejszy teologiczny opis naszych czasów - utrzymuje Rubenstein - zawarty jest w stwierdzeniu, że żyjemy w czasach śmierci Boga. Istota teologii głoszącej śmierć Boga ma swoje źródło w fakcie, że najpełniej pojęła ona prawdę spotkania Boga i człowieka w naszych czasach. Prawda zaś jest taka, że spotkanie to w ogóle nie miało miejsca*⁴⁰. Ani żyd, ani chrześcijanin nie może spotkać takiego Boga, jakiego przedstawia tradycja rabiniczno-biblijna⁴¹. Rubenstein twierdzi przy tym, że idea śmierci Boga nie jest chwilowym kaprysem-jej inspirację stanowi zbyt wiele prądów filozoficznych, kulturowych i literackich, aby miała ona szybko zginąć. W przewidywalnej przyszłości - prorokuje Rubenstein - żaden inny pogląd filozoficzno-religijny nie będzie w stanie konkurować z teologią radykalną.

Jednak nie wszystko w tej teologii wydaje się Rubensteinowi słuszne. *Sądzę - pisze - że teologia radykalna myli się w stwierdzeniu, że Bóg umarł*⁴². Stwierdzenie to nie mówi nic o Bogu, bo powiedzieć nie może; jego przedmiot orzekania leży poza zasięgiem umysłu ludzkiego. Lepiej jest powiedzieć, *że żyjemy w czasach śmierci Boga, niż zadeklarować, że Bóg umarł*⁴³.

Śmierć Boga jest faktem kulturowym. Nigdy nie dowiemy się, czy jest czymkolwiek więcej. Tutaj też pojawia się u Rubensteina pewna wątpliwość co do stanowiska Altizera i Hamiltona. Nie jest on pewny, czy mają oni na myśli to, czego sami doświadczyli, czy też mówią o śmierci Boga w sensie dosłownym. Poza tym nie podziela ich relatywizmu. Nie sądzi, aby, skoro Bóg umarł, wszystko było dozwolone. Ani też nie zgadza się z ich *post-chrześcijańskim* optymizmem, który oznacza m.in. koniec tragedii (lub koniec poczucia tragiczności). Rubenstein przypomina oczywistość faktu, iż *śmierć Boga nie znosi śmierci w ogóle*.

Odrzuca też ich nadzieję jako element tradycyjnie religijny, tym bardziej, że jest ona wciąż chrystocentryczna⁴⁵. Jej zadaniem, podobnie jak zadaniem religii i teologii w sensie szerokim, jest redukcja *dysonansu kognitywnego*. Proces ten polega na wzajemnym uzgodnieniu sprzecznych ze sobą informacji, jakie dochodzą do człowieka w trakcie jego życia. Mechanizm ten jest szczególnie potrzebny, sądzi Rubenstein, w takiej kulturze, której dominujące instytucje religijne przedstawiają Boga jako Stwórcę i zarazem ostatecznego Autora historii. Początek i koniec, przyczyna i skutek - wszystko to jest

Bogiem lub pochodzi od Boga. Rubenstein wyznaje wręcz: *Jestem przekonany, że niejawnym celem wielu badań nad Holocaustem jest redukcja dysonansu*⁴⁶.

Aby uzyskać jasny obraz poglądów Rubensteina wystarczy wrócić do przedmowy do *After Auschwitz*. Jej autor podkreśla, iż przemawia do niego raczej wizja Boga immanentnego, niż radykalnie transcendentnego. Koncepcję tę najlepiej oddaje określenie Święta Nicość, które jest nie tylko echem pobytu Rubensteina w Japonii i Korei, ale współgra także z kabalistyczną ideą niedostępnego Boga jako En-Sof⁴⁷. Wydaje się zatem, że także Rubenstein nie podziela poglądu radykalnie i realnie ateistycznego, choć jego rozstanie z klasycznym teizmem, jako odpowiedź na Szoah, jest niezaprzeczalne.

Przypisy:

1 Por. E. Rosenzweig: *Gwiazda zbawienia*. Kraków 1998, s. 61-69. Rosenzweig rozpoczął pisać tę książkę jeszcze na froncie, w 1918 r., a dokończył w Kassel w lutym 1919. Oczywiście, sam Rosenzweig nie odrzucał ani metafizyki, ani teologii. Jego pojęcia „metaetyczności” i „metalogiczności” powstały jako pewnego rodzaju wariacje meta-fizyki.

2 R. L. Rubenstein, w latach 60. wykładał w University of Pittsburgh; mianowany profesorem nauk religioznawczych i kierownikiem Instytutu Nauk Humanistycznych we Florida State University w Tallahassee; doktor h. c. literatury hebrajskiej w Jewish Theological Seminary; rabin (judaizm reformowany). W ten sposób opowiada o swoim pierwszym kontakcie z radykalną teologią śmierci Boga: „[In 1963] I received a postcard from Rabbi Abraham Karp of Rochester, New York, telling me of a professor of theology at Colgate-Rochester Divinity School, William Hamilton, who had been reading my theological articles and felt there were some similarities in our insights. [...] In the spring of 1965, I experienced something of a crisis upon reading William Hamilton's article, *The Death of God Theologies Today* [...]. To my surprise, I learned that Hamilton regarded my writing as an example of death-of-God theology” (R. L. Rubenstein: *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*, second edition. Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1992, s. 249, wszystkie cytaty pochodzą z wydania drugiego). Wspomniany przez Rubensteina Abraham J. Karp jest autorem historii Żydów amerykańskich: *Haven and Home: A History of the Jews in America*. Schocken Books, New York 1985. Jak to Rubenstein sam przyznaje, na jego myśl wpłynęły w latach 60. prace czterech teologów: P. J. Tillich: *The Courage to Be*. Yale University Press, New Haven 1952; W. Hamilton and Thomas J. J. Altizer: *Radical Theology and the Death of God*. Bobbs-Merrill, New York 1966; H. Cox: *The Secular City*. Macmillan, New York 1965. Jako pierwszy z nich śmierć „Boga teizmu” postulował Tillich.

3 *After Auschwitz...*, s. xx.

4 Por. ibidem, s. 4.

5 Nie chodzi o konsekwencje jakichś ekstremalnych założeń teologicznych czy marginalnych prądów myśli rabinicznej lub kościelnej, ale o „the consequences of accepting the normative **Judeo-Christian theology** [podkr. moje - S. R.] of covenant and election in the light of the Holocaust” (Ibidem, s. 3). Specyfikę stosunku chrześcijan do wybraństwa Izraela pokazuje Rubenstein na podstawie wypowiedzi Jana Pawła II: „In 1980 when the pope spoke to Jewish leaders in Mainz, Germany, he referred to the Jewish people as «the people of God, of the Old Covenant

never revoked by God». All doubt as to the pope's present position was put to rest the following week when on August 9 he told visiting pilgrims that God had created a new covenant with his people through Christ because of Israel's «infidelity to God»" (Ibidem, s. 74).

6 Ibidem.

7

Por. ibidem, s. 8. „ «Was it God's will that Hitler destroyed the Jews?». I repeated. «Is this what you believe concerning the events through which we have lived?». Probst Grüber arose from his chair, dramatically removed a Bible from a bookcase, opened it, and read: «Um deine Willen werden wir getötet den ganzen Tag - for Thy sake are we slaughtered every day»" (Ibidem, s. 9).

8 H. Grüber w okresie nazizmu w Niemczech był dysydem; wiedział, że za ratowanie Żydów grozi mu obóz koncentracyjny. Wezwany na rozmowę do Eichmanna, pozostał wierny swojemu wyborowi nawet ca cenę śmierci. Po wojnie był świadkiem w procesie Eichmanna w Jerozolimie. Jednak nie zmienił swego przekonania w kwestii historiozoficznej: „For some reason, it was part of God's plan that the Jews died. God demands our death daily. He is the Lord, He is the Master; all is in His keeping and ordering" (Ibidem).

9 Por. ibidem. Fromm w ten sposób charakteryzuje osobowość podatną na dominację: „Pierwszym mechanizmem ucieczki od wolności [...] jest tendencja do rezygnacji z niezależności swego indywidualnego 'ja' i wtopienie się w kogoś albo w coś znajdującego się na zewnątrz, aby na tej drodze uzyskać siłę, której brak się odczuwa samemu. Wyrażając to inaczej, idzie o szukanie nowych, 'wtórnych więzów' jako zastępstwa utraconej więzi pierwotnej" (E. Fromm: *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemiński. Warszawa 1999. Istotne wątki do dyskusji pojawiają się także w rozdziale pt *Psychologia hitlerizmu*, s. 198-224). Natomiast w *Kryzysie psychoanalizy* przedstawia cechy typowe dla osobowości agresywnie dominującej, określając jej charakter jako „oralny”. Osoby takie wykształcają w sobie rysy, które się wiążą z wykorzystywaniem zdolności i energii innych, a wręcz z „wysysaniem ich do cna”; są oni wrogo nastawieni do otoczenia, na odmowę spełnienia swoich żądań reagują złością, a wobec osób, którym wiedzie się lepiej - zawiścią (Zob. idem: *Kryzys psychoanalizy*. Poznań 1995, s. 209 n).

10 E. Berkovits, specjalista od studiów talmudycznych; przez wiele lat był profesorem filozofii w Hebreu Theological College w Skokie, Illinois; w latach 70. przeniósł się do Izraela.

11 E. Berkovits: *Faith after the Holocaust*. Ktav, New York 1973, s. 3.

12 Ibidem, s. 88.

13

Zob. ibidem.

14

Tytuł drugiej części jego książki *After Auschwitz* brzmi: „The Meaning of the Holocaust”. Rubenstein zarzuca nawet Heideggerowi, iż ten nie uważał, by Holokaust zasługiwał na refleksję lub eksplanację (Zob. ibidem, s. 158 n).

15 Dla wielu ortodoksyjnych lub nastawionych z gruntu antychrześcijańsko Żydów, przymiotnik „judeochrześcijański” jest sztucznym tworem, nie znajdującym potwierdzenia w historii ani w teologii. Rubenstein operuje tym terminem w sposób całkowicie naturalny, być może ze względu na szczególne podobieństwo, jakie zauważa w żydowskiej i chrześcijańskiej wizji wybraństwa Izraela, idei przymierza i koncepcji historii, jako areny zbawczych ingerencji Boga. Odmienne od Rubensteina zdanie prezentuje Berkovits: *Faith after...*, s. 44 n.

16

R. L. Rubenstein: *After Auschwitz...*, s. 248.

17 Zob. ibidem, s. 159.

18 Por. ibidem.

19

Ibidem, s. 160.

20

Faith after..., s. 86 n.

21

Ibidem, s. 89. Przyznaje jednak: „There is suffering because of our sins, but that all suffering is due to it is simply not true” (Ibidem, s. 94). W miejscach o większym ciężarze teologicznym Berkovits próbuje traktować zło w kategoriach *Hester Panim* (Zakryte Oblicze). „In biblical terminology we speak of *Hester Panim*, the Hiding of the Face, God’s hiding of his countenance from the sufferer. Man seeks God in his tribulation but cannot find him” (Ibidem).

22 Berkovits odrzuca jedynie ich tłumaczenie wszelkiego cierpienia grzechami człowieka bądź całej społeczności (*Mipnei Hetaeinu* - because of our sins). Zob. ibidem, s. 94-99.

23 Berkovits wskazuje na charakterystyczną interpretację pewnego wersetu biblijnego przez Rabbiego Jiszmaela: w parafrazie tego tekstu zamiast „Któż jest jak Ty! O Wiekuisty pośród mocnych” pojawia się „Któż jest jak Ty! O Wiekuisty pośród milczących” (*Ilmim* zamiast *Elim*) - Wj 15, 18; ibidem, s. 94; por. ibidem, s. 98 n.

24 „[...] struggles of men of faith against the demonie in history. They are the questioning, searching, yes! Even the accusing cry of faith induced by God’s silence in the face of evil” (Ibidem).

26 Ibidem, s. 4.

26

Ibidem, s. 50.

27

„[...] the realm of the transcendental itself has collapsed” (Ibidem, s. 51).

28

Ibidem.

29

After Auschwitz..., s. 249.

30 Ibidem.

31

Faith after..., s. 51.

32

Zob. ibidem. Berkovits odnosi się tu do stanowiska P. M. Van Burena, przedstawionego w jego książce *The Secular Meaning of the Gospel*. Macmillan, New York 1963.

33 Zob. ibidem, s. 52. Myślicielom radykalnym Berkovits zarzuca jakby brak wrażliwości na niuanse: uznają śmierć Boga, który jest po prostu deus absconditus, lub w terminologii żydowskiej - *El Mistater*- ukryty Bóg proroków Izraela.

34

Por. ibidem. W tym miejscu Berkovits opera się na pracy Thomasa J. J. Altizera: *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*. The Westminster Press, Philadelphia 1963. Termin *profanum* użyty jest nie w sensie zbezczeszczenia czy rytualnej obrazy, ale w znaczeniu obcości lub przeciwieństwa wobec *sacrum* (łac. *profanus* - nie dopuszczony do świętych tajemnic).

35 Ibidem.

36

„Hitler was right when, in April 1933, he declared that «he merely wanted to do more effectively what the Church had attempted to accomplish for so long»” (Ibidem, s. 19; szerszy kontekst na stronach: 14-26; 37-46).

37

Ibidem, s. 41.

38

Rubenstein pyta: „[...] whether there is something in the logic of Christian theology that, *when pushed to an extreme* [podkr. autora], justifies, if it does not incite to, the murder of Jews” (*After Auschwitz...*, s. 5). „Even if all the textbooks were ‘corrected’, there would still be the Gospels, and they are enough to foster the threat of a murderous hatred of Jews by Christians” (Ibidem, s. 12). „I began this chapter with the question: Does the Christian Church’s attitude toward Jews and Judaism involve it in a process that, in times of stress, can lead to the murder of Jews? I must now append a further question: Does the way Jews regard themselves religiously contribute to the terrible process?”. (Ibidem, s. 13).

39 „Judaism and Christianity differ in their interpretation of history but not in their basic affirmation that God’s relation to the world is primarily historical” (Ibidem, s. 16).

⁴⁰ Ibidem, s. 250.

⁴¹ Por. ibidem, s. 159.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem, s. 259.

⁴⁵ Zob. ibidem, s. 260 n.

⁴⁶ Ibidem, s. 86.

⁴⁷ Zob. ibidem, s. xiii; G. Scholem: *Mistycyzm żydowski*. Warszawa 1997, s. 260-263.

ALEKSANDRA ŻUKROWSKA
Uniwersytet Szczeciński

KILKA UWAG O FILOZOFII EGZYSTENCJALNEJ

1. **Tło.** W pomroku narodzin egzystencjalizmu pobłyskują takie nazwiska jak Sören Kierkegaard, Fiodor Dostojewski, Franz Kafka czy Stanisław I. Witkiewicz (Witkacy). Są to nazwiska literatów. Aczkolwiek niektórzy z nich odegrali niebagatelną rolę w projekcie filozofii XX wieku, to w żadnej mierze nie pasują oni do paradygmatu akademickiego myśliciela¹. Kim zatem byli?

Byli artystami unoszonymi przez wezbrany nurt ideologicznego buntu. W II połowie XIX wieku narasta stopniowo poczucie, że żyjemy w epoce **niewygody**. Charakterystycznym objawem tej epoki był wstręt, któremu artyści dawali wyraz; wstręt wobec mieszczańskiego sposobu życia, wstręt wobec mieszczańskiej rytualizacji erotyki, religii, obyczajów etycznych i towarzyskich, wstręt do obłudy (obłudników nazywali „filistrami”), wreszcie wstręt wobec politycznego konserwatyzmu mieszczaństwa. Do języka profesjonalnej filozofii kategorię wstrętu wprowadzono w połowie stulecia pod wpływem Jean-Paul Sartre’a (1905-1980), który jeszcze w 1938 roku opublikował opowiadanie pt. *La Nausée* (polski przekład *Młodości* [Sartre, 1974]). Metaforą niewygody, którą w tym tekście wykorzystujemy, posłużył się najpierw Albert Camus (1913-1960). „Sędzia-pokutnik”, uczyniony przez Camusa narratorem w jego opowieści *La Chute*, tłumaczy:

„Trzeba się podporządkować i przyznać do winy. Trzeba żyć w «niewygodzie». To prawda, pan nie wie o tej celi w lochu, którą w średniowieczu nazywano «niewygoda». Na ogół zapominano o człowieku, który się tam znajdował, na całe życie. Ta cela odróżniała się od innych pomysłowymi wymiarami. Nie była dość wysoka, żeby można było w niej stać, ale też nie dość szeroka, żeby leżeć. Należało przybrać utrudnioną pozycję, żyć na przekątni; sen był upadkiem, czuwanie przykucnięciem. Kochany panie, ten prosty wynalazek był genialny, a mówiąc to, ważę słowa. Codziennie, na skutek niezmiennego przymusu, od którego sztywniało ciało, skazany uświadamiał sobie, że jest winien: niewinność polega na tym, że można się radośnie

¹ W literaturze filozoficznej nie brak mniej lub bardziej kompetentnych omówień filozofii egzystencjalnej. Autorzy tych opracowań próbują na ogół usytuować egzystencjalizm w pozycji wyznaczonej przez fenomenologię i klasyczną filozofię niemiecką (począwszy od kantyzmu). Jestem przekonana, że jak dotąd nie wyeksponowano wystarczająco roli filozofii i literatury egzystencjalnej w analizie ludzkiego losu. W tym esaju zmierzam więc do - na pewno problematycznej - reinterpretacji egzystencjalizmu, jako opowieści o ludzkim strachu i ludzkiej odwadze. Filozofia egzystencjalna z tego punktu widzenia będzie, za Vercorem, traktowana jako filozofia buntu.

wyciągnąć. (...) Co? Można było żyć w tych celach i być niewinnym? Nieprawdopodobne, wysoce nieprawdopodobne” [Camus 1972, s. 409-410].

Oczywiście nie wszyscy żyją w niewygodzie, bądź może nie wszyscy zdają sobie sprawę ze swego opłakanego stanu. Nieszczęśliwa świadomość „zmierzchu” jest przekleństwem, które dotyczy nielicznych. Trafiają się tacy wśród artystów, literatów i ludzi wolnych zawodów. Inni, trapiąc się doraźnymi kłopotami codzienności, nie znajdują czasu na troskę o los kultury czy cywilizacji.

Podana charakterystyka **epoki niewygody** jest jeszcze wysoce niewystarczająca. Nie mając ambicji przekazania historyczno-literaturoznawczego ujęcia tej epoki kulturowej, ograniczymy się do rozwinięcia filozoficznej eksplikacji słowa. Jest oto tak, że demaskując mieszczański sposób życia jako piekło obłudy i zakłamania artyści zaczęli podejrzewać, iż „prawdziwe życie” sytuuje się „gdzie indziej”. Gdzie mianowicie? Odpowiedzi bywały różne. Zgadzając się co do tego, że świat mieszczańskiego pozoru wymaga rewolucyjnego przewyciężenia, artyści skłaniali się bądź to do **katastrofizmu**, bądź do **futurystycznych** utopii. Trzeba tu oba warianty ideologii epoki niewygody pokrótce scharakteryzować.

Przypuśćmy, że żyjemy w świecie sztucznej scenografii wiktoriańskiej powieści. Jest to świat życzliwy ludziom, wszakże tym tylko, którzy przestrzegają dobrych obyczajów respektowanych na przykład przez bohaterów *Klubu Pickwicka*. Obywatele tego gasnącego już świata dochowują wierności kilku prostym zasadom. Dziewczyny zachowują dziewictwo do czasu wstąpienia w związki małżeńskie, mężczyźni mogą ufać swoim przyjaciołom, cudzołóstwo w tym świecie nie istnieje, wszelkie zobowiązania są respektowane, ludzie darzą szacunkiem Kościół i Koronę, dbają o pomyślność swoją i rodziny, umierają bez strachu, poddając się woli bożej. Zasady te skodyfikował jeszcze Benjamin Franklin, a ich szczegółową i rzetelną analizę przeprowadziła Maria Ossowska (1896-1980) w pięknej pracy *Moralność mieszczańska* [Ossowska 1985].

Oczywiście Dickens zdawał sobie sprawę, że nie wszyscy ludzie przestrzegają przykazań bożych. Zdarzają się łajdactwa, a ich autorzy zasługują na karę i potępienie uczciwych. Jednak każdy łajdak zachowuje nadzieję na poprawę, nikt - przed śmiercią - nie traci szansy na zbawienie.

Już samo spostrzeżenie faktu, iż świat ludzi porządných jest tylko wysepką w morzu hołoty, prowadzi niektórych katastrofistów do przypuszczenia, że owa wysepka skazana jest na potop. Obawy te narastają stopniowo od czasów Karola Marksa (1813-1883). Rosyjska Rewolucja Październikowa spotęgowała te obawy, tworząc nastrój lęklivego oczekiwania na koniec cywilizowanego świata. Pomimo swego krytycznego stosunku do kultury mieszczańskiej katastrofiści nie mogą też akceptować inwazji „barbarzyń-

stwa”, które - ich zdaniem - zmiecie całość ludzkiej kultury, tak artystycznej, jak i naukowej czy religijnej. Prognozę takiego biegu wydarzeń można znaleźć w Nienasyceniu Witkacego [Witkiewicz, 1982]. Warto też przypomnieć niektóre wiersze Gałczyńskiego (*Bal u Salomona*) i Tuwima (*Bal w Operze*), a także futurystyczną twórczość młodego Aleksandra Wata.

Tak czy inaczej, wszystkie wersje dwudziestowiecznego katastrofizmu korespondują z filozofią Oswalda Spenglera, zwłaszcza z jego *Zmierzchem Zachodu*.

Pora teraz przystąpić do rozważenia drugiego wariantu ideologicznego. Był on realizowany przez tych twórców, którzy - nie negując nieuchronnego rozpadu mieszczańskiego ładu - pocieszali się wizją późniejszego odrodzenia kultury i cywilizacji. Skądinąd nie należy zapominać, że w obyczaju wszystkich utopistów, jak świat światem, leżało konstruowanie wirtualnej rzeczywistości i oczekiwanie realizacji proponowanej wizji. Nie cofając się zbyt daleko, potrzeba tu może wspomnieć augustiańską wizję państwa bożego.

Wszelkie nowożytnie utopie i anty-utopie tym być może zalecają się na bogatym tle swoich poprzedniczek, że ewentualną realizację zbawiennej wizji poprzedzać musi „okres przejściowy” rewolucyjnego zamętu. Znamienne, że - jak to założył był Aleksy hr. Tołstoj - do rekonstrukcji cywilizacji, wśród chaosu wojny domowej, prowadzi *droga przez mękę*. Nie inaczej proces emancypacji ludzkości wyobrażali sobie inni radykalni moderniści, w tym także prorocy destrukcji mieszczańskiego ładu tacy, jak wspomniany już Karol Marks, w Rosji zaś Włodzimierz Iljicz Lenin. Interesujący w tym kontekście zdaje się być przypadek Czesława Miłosza.

W okresie międzywojennym Miłosz skłaniał się do katastroficznej wizji dziejów. Świadectwo rozterek i konfliktów w tych czasach przekazał nam na stronach *Rodzinnej Europy* [por. Miłosz 1990]. W latach późniejszych, nawiązując do wielkiej tradycji Wiliama Blake’a, sugerował (w *Ziemi Ulro*) pogląd bardziej optymistyczny, dopuszczając odbudowę duchowego ładu w ramach ustrojowych chrześcijańskiej demokracji [por. Miłosz 1982].

Omawiając optymistyczny wariant buntu przeciwko **niewygodzie** napomknęliśmy już o marksistowskich ideologach rewolucji. Istotnie: komunistyczna wizja historii w pełni odpowiada kanonom twórczości w epoce zmierzchu ludzkiej kultury. Według tych ideologów całość mieszczańskiego ładu zasługuje na destrukcję, należy zwłaszcza bezlitośnie demaskować burżuazyjną obłudę, która **pozorem** formalnej demokracji i sprawiedliwości przykrywa rzeczywistość ekonomicznego wyzysku i imperialistycznego ucimienia słabszych narodów czy plemion. Ten postulat zdercia maski mieszczańskiego pozoru okazuje się zarówno politycznym hasłem ruchów rewolucyjnych, jak i głównym postulatem wszelkich odmian ideologii i sztuki modernistycznej.

Kryje się tu problematyczna presupozycja, iż pełna demaskacja pozoru jest wykonalna, a po jej dokonaniu człowiek stanie „twarzą w twarz” z prawdą swego bytu. Dopiero współczesny **postmodernizm** uzna tę presupozycję za iluzoryczną.

Natomiast podstawową pracę demaskacji pozoru, który tworzy „normalny” los cywilizowanego człowieka podjął na początku stulecia Franz Kafka (1883-1924).

2. Sartre. W tym miejscu trzeba natomiast przystąpić do dyskusji podstaw filozofii egzystencjalnej jako jednego z głównych kierunków dwudziestowiecznego myślenia o człowieku. Będziemy teraz abstrahować od artystycznego podglebia egzystencjalizmu, koncentrując uwagę na filozoficznych tradycjach kierunku. Tradycje te bezpośrednio wyrastają z myśli niemieckiej, a to z fenomenologii i filozofii życia, pośrednio kierują w stronę doktryn Kanta i Hegla. Natomiast spójny wykład idei egzystencjalizmu zawdzięczamy głównie pisarzom francuskim: Jean-Paul Sartre’owi i Albertowi Camu-sowi. Warto może w tym miejscu napomknąć, że różnica między filozofią niemiecką a francuską jest równie wyrazista, jak różnica dzieląca miłość chrześcijańską od miłości francuskiej.

W styczniu 1939, w pięknym eseju, opublikowanym po wojnie w tomie *Situations I*, Jean-Paul Sartre dał wyraz swemu zafascynowaniu fenomenologią Husserla. Jest to zarazem tekst, który ujawnia, że fenomenologii Sartre kompletnie nie rozumiał ani - tym bardziej - nie zdołał jej zaakceptować. Trudno o bardziej jaskrawy przykład nieporozumień wynikających z francuskiej lektury dzieł niemieckiego filozofa.

Oddajmy głos autorowi *Młodości*. Czytamy oto, co następuje:

„Przeciwstawiając się trawiennej filozofii empiriokrytycyzmu i neokantyzmu, przeciwstawiając się wszelkiemu «psychologizmowi», Husserl nies-trudzenie powtarza, iż rzecz nie da się rozpuścić w świadomości. Mamy, założmy, przed oczami to oto drzewo. Widzimy je wszakże w tym właśnie miejscu, w którym się ono znajduje: przy drodze wśród kurzu, samotne, spalone żarem słonecznym, dwadzieścia mil od brzegów Morza Śródziemnego. Nie może ono przeniknąć do naszej świadomości, jest bowiem odmiennej niż ona natury” [Kołakowski, Pomian 1965, s. 314-315].

Otóż Edmund Husserl (1859-1938) dokonując *redukcji transcendentalnej* dochodził do przekonania, iż istnieje tylko *czysta świadomość*. Z tego punktu widzenia nie ma i nie może być nic takiego, jak „drzewo, dwadzieścia mil od brzegów Morza Śródziemnego” [por. np. Husserl 1974, 64].

Niekwestionowanym założeniem filozofii Sartre’a jest dwoistość rzeczy-wistości, przeciwstawienie bytu **w sobie** (*en soi*)² i bytu **dla siebie** (*pour soi*).

² Następujący fragment *Młodości* będzie pomocny w zrozumieniu tej kategorii: „Nigdy wcześniej nie przeczuwałem, co znaczy «istnieć»... I oto, nagle, stało się, to było jasne jak słońce: istnienie nagle się od-

Na byt w sobie składają się rzeczy natury, w tym także ciała roślin, zwierząt i istot ludzkich. Bytem dla siebie jest każda osoba ludzka, która działając w świecie zmierza do rozpoznania zewnętrznych okoliczności, nazywanych **sytuacją** i roli, jaką w tej sytuacji pełni i pełnić zamierza.

Fundamentalnym pojęciem filozofii egzystencjalnej (nie tylko w doktrynie Sartre'a) jest pojęcie **wolności**. Ludzka wolność jest zawsze wolnością **w sytuacji**. Znaczy to tyle, że ludzie swoich sytuacji nie wybierają, mogą natomiast dowolnie je interpretować i próbować przekształcać. W tym sensie należy pojmować filozoficzny frazes: *egzystencja poprzedza esencję*. W rzeczy samej jest tu myśl niezbyt wyrafinowana: stwierdza się po prostu, że aby wybierać, trzeba znać to, co już zastane (sytuacja!) i rozpoznać pulę realnych możliwości postępowania.

Los, który człowiek w danej sytuacji wybiera, nazywa Sartre **projektem**. Być może główną trudnością, z której filozofia egzystencjalna wywilać się nie zdołała, jest trudność odpowiedzi na pytanie: które projekty wolno uważać za **realne**? Zanim przystąpimy do namysłu nad tym pytaniem, trzeba określić bliżej czym jest **projekt**.

Projektując swój los człowiek projektuje też sytuację, w których będzie funkcjonować. Jeżeli zamierza zbudować dom, to winien skalkulować koszty robocizny i materiałów, uwzględniając stopę inflacji w czasie trwania budowy. Tej stopy inflacji nie może jednak „zaprojektować”, ponieważ ten akurat czynnik nie zależy od woli ludzkiego indywiduum. Podobnie nie może przewidzieć ewentualnych zmian w prawie budowlanym i taryfach celnych, zmiany te również praktycznie nie zależą od niego. Wreszcie nie może zagwarantować sobie czy bliskim, że dożyje do ukończenia budowy. Już *Biblia* dostarcza budujących przykładów znikomości ludzkich nadziei.

Zobaczmy jeszcze jak - z punktu widzenia budowniczego - zmienia się zmysłowy ogląd świata. Grunt, który kiedyś wydawał mu się „zwyčajny”, teraz okazuje się nieczekiwanie „skalisty”. „Umiarkowana” niegdyś odległość od linii wysokiego napięcia, teraz będzie katastrofalnie „niezgodna” z przepisami BHP. Widok z okna, które będzie wychodzić na zachwaszczoną łąkę dopiero teraz ujawnia się jako „obrzydliwy”. Tak tedy świat budowniczego zyskuje nowe cechy, jest światem odmiennym od dawnego świata, do którego latami przywykał.

Jest rzeczą zasadniczej wagi, aby uświadomić sobie, że egzystencjalistyczny punkt widzenia prowadzi do istotnego przełomu we współczesnej

słoniło. Straciło przyjemny pozór abstrakcyjnej kategorii; okazało się samym mięszem rzeczy; ten korzeń płał się w istnieniu. A raczej i korzeń, i ogrodzenie parkowe, ławka i rzadki trawnik, wszystko to znikło; różnorodność rzeczy, ich jednostkowość, były tylko pozorem, lakierem. Ten lakier się stopił, pozostały potworne, miękkie masy, bez ładu i składu, nagie straszne i obszernie nagością.” (Przekład M. Kowalskiej [por. Kowalska 1997, s. 27]).

epistemologii. Należy w tym miejscu odwołać się do Martina Heideggera (1889-1976), który w roku 1938 wprowadził pojęcie **światoobrazu**. W perspektywie filozofii egzystencjalnej Sartre'a przez słowo to rozumieć będziemy subiektywny obraz świata, tworzony przez podmiot umieszczony w dowolnej konkretnej sytuacji. Tak jak w przypadku budowniczego domu zauważymy, że rzeczy i ludzie przynależne do tej sytuacji traktowane są jako pomocne lub kłopotliwe, przyjazne lub wrogie ze względu na projekt przez daną osobę realizowany. Takie określenia przymiotnikowe, jak wysoki (w odniesieniu do góry), *ostrzy* (gdy mowa o nożu), *oślepiający* (co się tyczy światła) lub *ogłuszający* (o hałasie), mają niewiele wspólnego z „obiektywnym” opisem rzeczywistości fizycznej. W kontekście sytuacyjnym wysokie są te góry, na które bądź chcemy się wspinać, bądź też z obawy przed wysiłkiem wolimy omijać; oślepiające bywa słońce lub reflektor, niebezpieczne dla nagiego oka obserwatora; podobne eksplikacje można znaleźć dla wszystkich charakterystyk narzędzi i obiektów, z którymi spotykamy się lub których używamy w życiu codziennym. W tym sensie Karol Marks mówił o otoczeniu osoby ludzkiej, iż jest ono *nieorganicznym ciałem człowieka*. Do tego ciała zaliczał ziemię i narzędzia, którymi ludzie władają a także - w odniesieniu do starożytności - zwierzęta i niewolników wykorzystywanych w realizacji zamierzeń produkcyjnych czy handlowych [por. Marks 1986, s. 370-404].

Również przeszłość człowieka jest współwyznaczana przez jego projekt, należy do zbudowanego przez człowieka **światoobrazu**, do jego nieorganicznego ciała. Wbrew obiegowym opiniom ludzie wybierają swoją przeszłość w tym sensie, iż dostosowują ją do realizowanego projektu. Jeżeli ktoś postanawia zbudować dom, to musi odnaleźć w sobie, w swojej przeszłości, tęsknotę do posiadania własnego miejsca do życia. Uświadamiając sobie tę tęsknotę lub ją w sobie wzbudzając konstruuje sam siebie jako potencjalnego budowniczego domu. Teraz już wie (a mógł tego najpierw nie wiedzieć), że pieniądze, które był zaoszczędził, były pieniędzmi na budowę domu. Dlatego też ludzie, którzy „trzeźwo” oceniają swoją przeszłość usprawiedliwiając się powiedzonkiem „zawsze byłem lekkomyślny” lub nawet „w mojej rodzinie wszyscy byli tacy”, nie stwierdzają obiektywnego faktu lecz jedynie dają wyraz swojej akceptacji siebie jako człowieka, który pozwala i będzie sobie pozwalać na lekkomyślność. Nie trzeba dodawać, że projektując siebie jako utracjusza buduje się projekt odmienny od projektu budowniczego domu. Różnicę tę należy dostrzec, nie ma jednak powodu, aby się nad nią dłużej rozwodzić.

Problem „wyboru przeszłości” powraca, w beletrystyce inspirowanej przez egzystencjalizm, najczęściej jako problem „zdrajcy lub bohatera”. Człowiek, który projektuje zerwanie z przeszłością, ma przed sobą dwie

możliwości autorefleksji: może rozpoznać siebie jako renegata, który - ze słabości - nie dochował wierności słusznym ideałom, może też przedstawiać się jako bohater twierdząc, iż przeżył olśnienie, które zmusiło go do radykalnej przebudowy swojego losu. Ten drugi wątek odnajdujemy na przykład w legendzie o świętym Pawle, punktem przełomowym, który zapoczątkował jego życie jako chrześcijanina, było objawienie, w którym dane mu było spotkanie Chrystusa na drodze.

Dochodzimy stopniowo do zasadniczego dla myśli egzystencjalnej pytania o to, w jaki sposób rodzi się nowy projekt. Jest rzeczą godną uwagi, że w tej kwestii stanowisko Sartre'a okazuje się zgodne ze stanowiskiem logicznego empiryzmu w wersji Moritza Schlicka (1882-1936), które zawiera się w jego „zasadzie motywacji”. Za Wacławem Mejbaumem odnotujemy omówienie tej zasady:

„Zgodnie z koncepcją Schlicka człowiek dokonujący wyboru decyduje się nie na tę alternatywę, po której realizacji oczekuje maksimum dobra, ale na tę, której wyobrażenie sprawia mu największą przyjemność. Mówiąc po prostu: człowiek robi zawsze to, na co ma w danej chwili ochotę.

Wyrażenie «mieć ochotę», użyte w sformułowaniu prawa motywacji, winno być pojmowane w znaczeniu szerszym niż w języku potocznym (potoczny redukt filozofii Schlicka stanowi koncepcję jawnie fałszywą). Zakładamy, że w sytuacji świadomego wyboru człowiek stara się wyobrazić sobie skutki realizacji każdej z rozpatrywanych alternatyw: wyobrażenia te mogą mu sprawiać mniejszą lub większą przyjemność lub przykrość. Następnie decyduje się na tę alternatywę, której wyobrażenie było mniej przykre (lub bardziej przyjemne) od pozostałych. Twierdzenie, że człowiek robi to, na co ma w danej chwili ochotę, jest jedynie skrótem tego dość rozwlekłego opisu.

(...)

Jeżeli zatem ktoś zdecydował się na męczeństwo, to wynika stąd, że miał na nie ochotę. W tym na przykład sensie, że wyobrażenie siebie w roli męczennika sprawiało mu mniejszą przykrość niż wyobrażenie siebie w roli renegata. Co zresztą nie wyklucza, że realizacja losu męczennika może przynieść cierpienia znacznie bardziej dotkliwe niż niedogodności związane z renegactwem.

Kwestii, czy prawo motywacji jest, czy nie jest tautologią, nie będę tutaj rozstrzygać. Tautologiczność tezy filozoficznej nie przesądza bowiem o wartości jej reduktów naukowych” [Mejbaum 1994, s. 165-166, por. też Schlick 1960].

Przeciwstawiając sobie losy męczennika i renegata wyznaczamy punkty orientacyjne w polu realnych możliwości i projektów. Za inny punkt orientacyjny posłużyć może los konformisty. Odpowiedni projekt przewiduje, iż z każdą zmianą sytuacji zewnętrznej człowiek podejmie operacje (działa-

nia i deklaracje), które pozwolą mu dopasować się do biegu wydarzeń, unikając ewentualnych zagrożeń. Oczywiście wytyczając w ten sposób pole wyboru w żadnym razie nie usiłujemy go wyczerpać. Sytuacja ujawnia się człowiekowi jako **wyzwanie**, przyjmując lub odrzucając to wyzwanie człowiek wchodzi na ścieżkę losu. Bieg tej ścieżki w chwili decyzji nie jest w pełni przewidywalny. Ilustracje tej nieprzewidywalności konsekwencji wyboru można znajdować w dziełach literackich, u Sartre'a na przykład w opowiadaniu *Mur* [por. Sartre 1992], a także w licznych opowiadaniach Iwaszkiewicza [por. Iwaszkiewicz 1975], wreszcie w *Buddenbrookach* Tomasza Manna (choćby w wątku dotyczącym nieszczęśliwych małżeństw Toni) [por. Mann 1988].

Z punktu widzenia egzystencjalizmu wybór jest aktem wolnej woli. Jest zarazem tak, że akt wyboru może dokonać się nieświadomie lub lekkomyślnie. W tym miejscu staje się zrozumiałe dlaczego Sartre mawiał, iż wolność jest przekleństwem. Zakres wolności pokrywa się, z tego punktu widzenia, z zakresem **odpowiedzialności**, każdy człowiek odpowiada za projekt, który w swoim losie realizuje.

Wspomniany już wieloletni - choć niedozgonny - przyjaciel i współpracownik Sartre'a, Albert Camus przedstawił tragizm nieświadomego wyboru w opowieści *Obcy* (*L'étranger*, 1942). Jest to historia nieświadomego wyboru, który skazuje człowieka na los zabójcy. Zacytujmy dość obszerny fragment, kluczowy dla naszego problemu:

„Kiedy Rajmund oddawał mi rewolwer, słońce ześlizgnęło się po nim. Staliśmy znów nieruchomo, jak gdyby wszystko zwarło się wokół nas. Patrzyliśmy na siebie nie spuszczać oczu i wszystko zatrzymało się tu, między morzem, piaskiem i słońcem, w podwójnej ciszy fletu i wody. Pomyślałem wtedy, że można strzelić i można nie strzelić. Ale nagle Arabowie wycofali się tyłem za skałę (...).

Ale kiedy podszedłem bliżej, zobaczyłem, że ten facet Rajmunda wrócił.

Był sam. Leżał na wznak z rękami pod głową, czoło miał w cieniu, ciało na słońcu. Jego kombinezon dymił w żarze. Byłem nieco zdziwiony. Dla mnie ta historia została zakończona, przyszedłem tutaj nie myśląc o niej (...).

Pomyślałem, że wystarczy, żebym wykonał półobrót, i wszystko się skończy. Ale z tyłu nacierała na mnie tętniąca słońcem plaża. Zrobiłem parę kroków w kierunku źródła. Arab nie poruszył się. Mimo wszystko był jeszcze dość daleko. Prawdopodobnie wskutek cienia, który mu padał na twarz wyglądał, jakby się uśmiechał. Czekałem. Oparzelizna słoneczna sięgnęła już moich policzków, czułem, jak na brwiach zbierają mi się krople potu. To było to samo słońce co w dniu pogrzebu mamy i jak wtedy najbardziej bolało mnie czoło, a wszystkie tętna waliły naraz pod skórą. To z racji tej oparzelizny, której nie mogłem już dłużej znosić, zrobiłem krok naprzód.

Wiedziałem, że to jest głupie, że nie uwolnię się od słońca przesuwając się o krok. Ale zrobiłem ten krok, tylko jeden krok naprzód. Tym razem Arab, nie wstając, wyciągnął nóż i pokazał mi go w słońcu. Jak długa iskrząca się klinga, światło wytrysło ze stali i dotknęło mi czoła. W tej samej chwili pot, nagromadzony na brwiach, spłynął mi nagle na powieki i pokrył je gęstym, ciepłym woalem. Pod tą zasłoną z łez i soli moje oczy zaniewidziały. Czuję już tylko obuchy słońca na czole i nieco zatarty, świetlisty miecz dobywający się z noża, który był ciągle przede mną. Ta ognista szpada przebijała mi rzęsy i raniła obolałe oczy (...).

Cała moja istota sprężyła się, zacisnąłem rękę na rewolwerze. Spust ustąpił, dotknąłem gładkiej wypukłości kolby i właśnie wtedy, w tym trasku suchym i zarazem ogłuszającym, wszystko się zaczęło. Strząsnąłem pot i słońce. Zrozumiałem, że zburzyłem równowagę dnia, niezwykłą ciszę plaży, na której byłem szczęśliwy. Więc strzeliłem jeszcze cztery razy do bezwładnego ciała, kule zagłębiały się w nim niedostrzegalnie. I były to jak gdyby cztery krótkie uderzenia, którymi zastukałem do wrót nieszczęścia.” [Camus 1972, s. 44-47].

A zatem jest tak. „Egzystencja poprzedza esencję”. Sytuacja wyznacza akt woli. Zabójcą - w bajce Camusa - było słońce. Na czym w takim razie polega **akt woli**? Na tym, że człowiek sytuację akceptuje lub odmawia akceptacji. Teraz dochodzimy do **paradoksu** filozofii egzystencjalnej. Sformułuję go tak: to, co człowiek robi, jest wyznaczone przez okoliczności, ale człowiek za to, co robi, ponosi pełną odpowiedzialność. W takim razie filozofia Sartre’a nie jest „filozofią wolności” lecz filozofią odpowiedzialności.

Z tego powodu Sartre musiał rozegrać prywatny spór z Panem Bogiem. Otóż Bóg, według obiegowej interpretacji w filozofii judeochrześcijańskiej, zdejmuje z człowieka odpowiedzialność za ludzkie akty wyboru. Sartre uważał więc, że Pan Bóg nie istnieje. Powiedział za dużo. Być może Boga nie ma, ale bez względu na to, czy On jest, czy Go nie ma, tylko my - każde z nas z osobna - podejmujemy decyzję o tym, czy zawierzyć Panu Bogu, czy Go zlekceważyć. W tym zakresie i tylko w tym człowiek odpowiada za swój projekt (w tej sprawie Sartre zgadza się ze Świętym Augustynem). To, co polscy intelektualiści podawali za rdzeń filozofii Sartre’a, a więc podział ludzi na *autentycznych* i *nieautentycznych*, jest tylko konsekwencją przedstawionych założeń myślowych. Istotnie jest tak, że niektórzy ludzie przyjmują jako obowiązujący cudzy werdykt, to znaczy uznają, że mają obowiązek postępować zgodnie z prawem ustanowionym przez Boga (kimkolwiek byłby Bóg), przez organ władzy doczesnej, bądź przez sąsiadów (tak zwana opinia publiczna). Otóż tę klasę ludzi w egzystencjalizmie nazywamy klasą ludzi nieautentycznych. Natomiast ci, być może nieliczni, którzy świadomie

biorą na siebie **przekleństwo odpowiedzialności**, zasługują na miano ludzi autentycznych.

Powinniśmy odpowiedzieć na pytanie, skąd się bierze ten podział na autentycznych i nieautentycznych? To właśnie pytanie prowadziło w latach czterdziestych do pomysłu stworzenia psychoanalizy egzystencjalnej. Powtórzmy: jest jakoś tak, że jedni z nas poddają się dyktatowi Boga lub Historii, inni mówią, że „moja chata skraja”. Otóż zdaniem Sartre’a, badanie tego problemu należy do dziedziny psychologii a nie filozofii. To znaczy, że nie będziemy ufać prymitywnej opinii Freuda, że ludzkie działanie jest wyznaczone przez popęd seksualny, ale zgodzimy się, że całość sytuacji (geny, kultura i język) wyznaczają to, za co bierzemy odpowiedzialność.

3. Gombrowicz. Ponieważ Witold Gombrowicz był człowiekiem nieco inteligentniejszym od Sartre’a, to musimy zastanowić się nad jego akceptacją i refutacją egzystencjalizmu. Najwygodniej będzie problem przedstawić w jego własnym sformułowaniu:

„Uważam, że absolutnie nie da się zignorować egzystencjalizmu, ani wyminąć go jakąkolwiek dialektyką. Sądzę, że artysta, literat, który nie zetknął się z tymi wtajemniczeniami, nie ma w ogóle pojęcia o współczesności (marksizm go nie zbawi). A także uważam, że brak tego przeżycia - przeżycia egzystencjalnego - w kulturze polskiej, zawartej dziś bez reszty w ramach katolicyzmu i marksizmu, opóźni ją znowu o jakie pięćdziesiąt lub sto lat w stosunku do Zachodu.

Egzystencjalizmu nie można przeskoczyć; trzeba go przezwyciężyć. Ale nie przezwyciężycie go dyskusją, gdyż on nie nadaje się do niej nie jest przecież problemem intelektualnym. Egzystencjalizm przezwyciężymy tylko namiętnym i kategorycznym wyborem innego życia, innej rzeczywistości. Wybierając tę inną rzeczywistość, sami nią się stajemy. W ogóle należy pożegnać się w świecie nadchodzącym z metodami «obiektywnej» dyskusji, perswazji i argumentacji. Intelktem nie rozwiążemy naszych węzłów gordyjskich; będziemy je przecinać własnym życiem.

Opieram się temu egzystencjalizmowi filozofów, teoretycznemu i systematycznemu, ponieważ świat który z niego powstaje jest sprzeczny z moim życiem, nie nadaje się do mego życia. Dla mnie egzystencjaliści są ludźmi sfalszowanymi - oto wycucie mocniejsze od mego rozumu. Zauważcie, iż nie podaję w wątpliwość dróg myślowych oraz intuicyjnych, na których oni doszli do tej doktryny. Odrzucam ją ze względu na jej wyniki, którym, jako egzystencja, nie mogę sprostać, których w ogóle nie mogę zasymilować. Mówię więc, że to nie dla mnie i odpycham to. A z chwilą kiedy, namiętną decyzją, odrzuć tę ich noc egzystencjalną jedynej świadomości, przywracam do życia świat, zwykły, konkretny, w którym mogę oddychać. Nie idzie bynajmniej o udowodnienie, że ten świat to najprawdziwsza rzeczywistość -

idzie o ślepą, upartą afirmację doczesnego świata wbrew tamtej intuicji, jako jedyne w którym życie jest możliwe, jedyne zgodnego z naszą naturą.

Egzystencjalizm musimy przyjąć do wiadomości, podobnie jak musieliśmy przyjąć do wiadomości Nietzschego lub Hegla. Co więcej, trzeba wyciągnąć z tego wszystko co się da - wszelkie możliwe pogłębienie i wzbogacenie. Ale nie wolno w to uwierzyć... Owszem, posługujemy się tą wiedzą, wszak to najlepsza wiedza na jaką nas stać... ale groteskowo sztywny, martwo ociężały, niezręczny i niezdarny ten kto uwierzy! Zachowajmy tę świadomość na drugim planie, jako coś pomocniczego. I, choćby nawet egzystencjalizm oślepiał nas blaskiem najwyższej rewelacji, musimy nim gardzić. Trzeba go zlekceważyć. Tutaj nie ma miejsca na lojalność" [Gombrowicz 1986, tom VII, s. 294-295].

Przede wszystkim musimy zauważyć, że argumentacja Gombrowicza godzi nie tylko w egzystencjalizm, lecz raczej odmawia racji bytu dowolnej doktrynie filozoficznej. Autor skłonny jest dopuścić działalność filozoficzną jako swego rodzaju odmianę wyrafinowanych rozrywek umysłowych, filozofów wypada znać, w żadnym jednak razie nie wolno ich traktować na serio. Konsekwentnie Gombrowicz przypuszcza, iż żaden z wybitnych twórców filozofii, wymienia tutaj *explicite* Sokratesa, Spinozę i Kanta, nie był człowiekiem „poważnym” (por. op. cit., s. 291-292). Konkluduje, że „Dopiero gdy teoretyczny problem stał się «tajemnicą» Gabriela Marcela tajemnica okazała się śmieszna do rozpuku!” [tamże]. „Kiedy mówicie mi, egzystencjaliści, o świadomości, lęku i nicości, wybucham śmiechem nie dlatego abym się z wami nie zgadzał, lecz dlatego, że z wami muszę się zgodzić. Śmieję się ponieważ rozkoszuję się lękiem, bawię się nicością i igram z odpowiedzialnością, a śmierci nie ma” [op. cit., s. 293].

Gombrowicz podejrzewa, iż wszelka próba dyskursu filozoficznego w warunkach codzienności, przy śniadaniu, w łóżku, w zatłoczonym autobusie obraca się w niedorzeczność. Sama ewentualność konfrontacji filozofii z „prozą życia” prowadzi do demaskacji sporów filozoficznych jako salonowych zabaw w snobistycznym środowisku. Zarazem sam się deklaruje jako egzystencjalista i zdaje się dopuszczać, że przynajmniej zabawa w egzystencjalizm jest czynnością, której pewnej ograniczonej powagi odmówić nie sposób.

W celu lepszego zrozumienia specyfiki gombrowiczowskiego egzystencjalizmu wypadnie zwrócić się do przeprowadzonej na stronach *Dziennika* analizy książki Sartre’a *Saint Genet, comédien et martyr*. Rzecz w tym, że Sartre podaje życie Geneta jako przykład wyboru rzekomo autentycznego. Miało być tak, iż Genet, kryminalista a zarazem utalentowany literat, wybrał „zło”, stając się homoseksualistą i wchodząc w liczne konflikty z kodeksem karnym. Z punktu widzenia Gombrowicza materiał ujęty zarówno w auto-

biograficznych zwierzeniach Geneta, jak i w proponowanym przez Sartre'a komentarzu do takiej diagnozy nie daje wystarczających podstaw. Jak się dowiadujemy, Genet zaczął kraść powodowany notorycznym brakiem pieniędzy, oddał się pederastii kierując się naturalnym popędem biologicznym; jeżeli nawet, jak pisze, „wybrał zło”, to wybór ten należy traktować jako wtórną racjonalizację wcześniej ukształtowanych nawyków i nałogów. Jego los nie może więc stanowić egzemplifikacji „przeklętej wolności”, na którą, zdaniem egzystencjalistów, ludzie są skazani. Wręcz przeciwnie, przypadek Geneta mógłby być podawany jako ilustracja materialistycznej tezy, iż losy ludzkie są ściśle wyznaczone przez okoliczności, w których ludzki charakter jest kształtowany. Jest to teza determinizmu edukacyjnego, teza, która na pierwszy rzut oka pozostaje z filozofią egzystencjalną w nieusuwalnej sprzeczności. Na marginesie warto przypomnieć, że na tym samym przykładzie filozofię Sartre'a poddał w Polsce krytyce Adam Schaff w pracy *Filozofia człowieka. Marksizm a egzystencjalizm* (1962). Zanim przejdziemy do oceny zasadności tego typu krytyk, pozwolę sobie zacytować jeszcze kolejny fragment *Dziennika* dotyczący całokształtu walorów myśli egzystencjalnej:

„Póki filozofia spekulowała w oderwaniu od życia, póki była czystym rozumem snującym swoje abstrakcje, nie była w tym stopniu gwałtem, obrazą, śmiesznością. Myśl była sobie, a życie sobie. Mogłem tolerować spekulacje kartezjuszowskie czy kantowskie, ponieważ były tylko dziełem rozumu. Ja zaś wyczuwałem, że poza świadomością jest byt. Czułem się nieuchwytny w bycie. W gruncie rzeczy nigdy nie traktowałem tych systemów inaczej, jak tylko jako twór pewnej władzy mojej, władzy rozumowania, która jednak była tylko jedną z funkcji moich, która była, w ostatecznym sensie, ekspansją mojej żywotności; której przeto mogłem się nie poddawać. Ale teraz? Ale egzystencjalizm? Egzystencjalizm chce dobrać się do mnie całego, on już nie przemawia tylko do mych władz poznawczych, chce mnie przeniknąć w najgłębszym moim istnieniu, chce być moim istnieniem. Tu więc życie moje staje dęba, zaczyna wierzeć. Bardzo mnie bawią intelektualne polemiki z egzystencjalistami. Jak można polemizować z czymś co cię dosięga w twoim bycie? To już nie jest teoria tylko, ale akt zaborczy ich istnienia w stosunku do twego istnienia i na to nie odpowiada się argumentami, lecz żyjąc inaczej, niż oni chcą i dość kategorycznie aby twoje życie stało się dla nich nieprzenikliwe” [Gombrowicz 1986, tom VII, s. 290-291].

4. Analiza egzystencjalna (próba reinterpretacji). Istnieją bodajże dwa istotnie różne pytania, które postawić można zarówno wobec własnego losu jak i wobec losów innych ludzi. Są to pytania o **wyjaśnienie** i o **usprawiedliwienie**. Pytania pierwszego typu zaczynają się często od słowa „dlaczego?” lub od zwrotu „jak do tego doszło?”. Dla pytań drugiego typu charak-

terystyczny bywa zwrot pytajny „po co?”, a także „w jakim celu?”. Jest kłopotliwym faktem, że zarówno w języku potocznym jak i w filozofii oba wyróżnione typy pytań są notorycznie mieszane. Okoliczność ta prowadzi nieraz do godnych najwyższej uwagi nieporozumień.

Ani Sartre'owi, ani Gombrowiczowi, gdy pytali o los Geneta, nie udało się wyraźnie określić charakteru dyskutowanego problemu. Mogło być tak, że Genet **wyjaśnił**, w jaki sposób bieg wydarzeń wymusił na nim akces do środowiska złodziejskiego i homoseksualnego. Może wtedy też być tak, że Sartre po prostu przyjął to wyjaśnienie za dobrą monetę. Może być jednak inaczej: jak sugeruje sam Genet, w pewnym okresie swego życia dokonał świadomego wyboru między grzechem a cnotą, powiedział sobie „róbcie, co chcecie, a ja będę niedobrym chłopczykiem”. Rekonstrukcja tego losu przez Sartre'a chce wyeksponować ów moment świadomego wyboru i w tym właśnie Gombrowicz znajduje punkt wyjścia do polemiki.

Przesąd filozoficzny zakładający, iż ludzie są osobnikami racjonalnymi, a to „racjonalnymi” w tym sensie, że każdą poważną decyzję podejmują po rozważeniu wielu istotnych racji bądź przeciwwskazań, jest przesądem szczególnie uporczywym. W latach sześćdziesiątych Jerzy Kmita przedstawił model ludzkich wyborów oparty na tym przesądzie, nazywając ów model **interpretacją humanistyczną**. O tym, jak dalece wątpliwe jest istotne tutaj przeświadczenie o ludzkiej racjonalności, najłatwiej się przekonać przeprowadzając próbną ankietę, w której prosiłobyśmy respondentów o odpowiedź na pytanie „Po co zrobiłeś to a to?”. Możemy na przykład pytać studentów I roku filozofii, po co wybrali ten osobliwy kierunek studiów. Możemy też pytać drobnych przestępców, po co zdecydowali się na określony akt kradzieży czy chuligaństwa. Na te pytania nie otrzymamy zapewne żadnych rozsądnych odpowiedzi, będzie się powtarzać ten wariant bezradności, który zarejestrowaliśmy w wypadku Geneta.

Z podobnie podstawowym niezrozumieniem spotykamy się w próbach badania przynajmniej niektórych wielkich wydarzeń historii ludzkiej. Nikomu nie udało się ustalić, po co Hitler rozpoczął wojnę najeżdżczą z resztą świata, po co w toku tej wojny zdecydował się na politykę ludobójstwa, po co wreszcie - nie osiągając rozstrzygnięcia na froncie zachodnim - rzucił wojska do ataku na swego sojusznika na wschodzie. W podobnej ciemności grzęzną wysiłki tych niedyskretnych uczonych, którzy (jak Isaac Deutscher) chcieli się dowiedzieć, po co Stalin wprowadził rządy totalnego terroru, po co kolektywizując rolnictwo spowodził klęskę głodu, po co wreszcie w latach niestabilnego sojuszu z Hitlerem zaniedbał przygotowania kraju do wojny.

Powiedziało się, że stawiając **pytanie o los** wolno oczekiwać dwojako- go rodzaju odpowiedzi. Można mianowicie szukać usprawiedliwienia wów-

czas, gdy problem losu ujmuje się w aspekcie teleologicznym („po co Stalin zakładał obozy koncentracyjne?”), bądź w aspekcie genetycznym. Stawiając pytanie genetyczne nie musimy przyjmować bezzasadnego założenia o racjonalności ludzkich poczynąń. Pytanie to ma na ogół wiele różnych odpowiedzi, niektóre z tych odpowiedzi będą wymagać rozszyfrowania psychologicznych lub socjologicznych mechanizmów kształtowania ludzkiego behavioru. Pomijając komplikacje związane z wyborem aparatu teoretycznego wystarczy na razie powiedzieć, że podstawowa odpowiedź na rozważane pytanie będzie po prostu przekazem pewnej **fabuły**, a więc opowieścią biograficzną o jakimś człowieku. Tak właśnie postępuje Sartre opowiadając historię życia Geneta.

Musimy w tym miejscu wyraźnie stwierdzić, że liczne deklaracje Sartre’a i innych egzystencjalistów, takie jak *egzystencja poprzedza esencję* czy *człowiek jest skazany na wolność*, mają charakter czysto retoryczny. Tym łatwiej zrozumiała jest niechęć, którą - wobec egzystencjalistycznego **frazesu** - ujawnia Gombrowicz. Powinno być zatem zrozumiałe, że człowiek, który współcześnie chce z filozofii egzystencjalnej uzyskać pewien pożytek, winien tę filozofię poddać zabiegowi **reinterpretacji**. Pomijając gładkie ogólniki winien odtworzyć sens egzystencjalistycznego przedsięwzięcia.

Realizując taki zamiar trzeba przede wszystkim powiedzieć, że z punktu widzenia egzystencjalizmu absolutna „wolność” jest dla człowieka nieosiągalna. Przeciwnie, jest tak, że sytuacja, w jakiej człowiek rodzi się, żyje i umiera, wyznacza z grubsza koleje jego losu. Sytuacji zaś nikt z nas nie wybiera, może się jedynie do niej tak lub inaczej ustosunkować.

Cum grano salis trzeba też potraktować tezę Sartre’a, iż człowiek „wybiera” swoją przeszłość. W gruncie rzeczy tezę tę zaakceptować można jedynie w tym sensie, że pewne fragmenty przeszłości uznaje się za istotne lub nieistotne. Następujący przykład będzie w tej kwestii instruktywny. Jest mianowicie tak, że niektórzy ludzie (świadomie lub nieświadomie nawiązując do idei Freuda) skłonni są uważać, że pierwsze doświadczenia erotyczne w latach dzieciństwa i młodości decydują o całokształcie ludzkiego życia uczuciowego. Inni natomiast są przekonani, że w autobiografii warto wypunktować takie tylko poważne fakty, jak na przykład kolejne małżeństwa i rozwody. Ci drudzy zgodzą się zapewne, że przyjęta przez nich selekcja faktów ujawnia proces spychania do nieświadomości przeżyć, które z punktu widzenia psychoanalizy zasługiwałyby na poważne potraktowanie. Mogą zarazem, wbrew freudystom, upierać się, że rozgrzebywanie „nieświadomości” jest raczej objawem choroby umysłowej, niż skuteczną terapią, która miałaby chorobie zapobiegać.

Z punktu widzenia filozofii egzystencjalnej każda z selekcji, o których napomknęliśmy, jest dopuszczalna. Każda z nich należy do zakresu wolności,

która człowiekowi jest dana. Co więcej, dokonując selekcji, człowiek zarazem waloryzuje swoją przeszłość, aprobuje lub dezaprobuje podjęte w przeszłości działania i tym samym tworzy zarys swojego projektu na przyszłość.

W każdym ludzkim losie można wyróżnić dwa wzajemnie skorelowane nurty. Pierwszy z tych nurtów rozpatruje się jako następstwo sytuacji i faktów dotyczących danego człowieka. Każdemu elementowi tak pojętej biografii (pamiętamy, że biografia jest z punktu widzenia egzystencjalizmu pewną selekcją) przyporządkować można stany psychiczne, wprowadzimy tu termin **intencje**, rozumiane jako subiektywne przeżycia sytuacji. W myśleniu teleologicznym kolejne intencje traktowane są jako przyczyny sprawcze zamierzonych przez człowieka działań. Jak to już było powiedziane, nie ma odpowiedzi na pytanie o sens biografii intencjonalnej ujętej jako pewna całość. Nie ma odpowiedzi na pytanie „po co żył Hitler?”, ani „po co żył Stalin?”. Z punktu widzenia filozofii egzystencjalnej pytania o sens teleologiczny życia ludzkiego prowadzą na manowce. Nie można jednak zanegować faktu, że ludzie chętnie sobie tego rodzaju pytania stawiają. Będziemy, podobnie jak Gombrowicz, mówić w takich wypadkach o **racjonalizacji** ludzkiego losu.

Odkrycie ludzkiej skłonności do racjonalizacji stanowi, zgodnie z filozofią Sartre’a, podstawę do odróżnienia w zbiorze ludzkich losów „egzystencji” autentycznych i nieautentycznych. Sprawa ta będzie w tym miejscu wymagać nieco dłuższego komentarza.

Człowiekiem nieautentycznym w sensie Sartre’a nazywamy osobnika, który uznaje swój los za określony przez pewien zewnętrzny autorytet i tym samym sądzi, że bieg jego życia znajduje pewne zewnętrzne usprawiedliwienie. Kilka lat po Sartrze Erich Fromm (1900-1980) wprowadził tu pojęcie „ucieczki od wolności” [Fromm 1970]. Analiza „egzystencji nieautentycznej” doprowadziła Sartre’a do swoistej wersji ateizmu, ateizm w rozumieniu Sartre’a to nie tyle pogląd, że Bóg nie istnieje lecz raczej przeświadczenie, że człowiek nie ma prawa obciążać Boga odpowiedzialnością za swoje czyny, nie może więc oczekiwać od Boga ani potępienia, ani wybaczenia. W tym sensie Sartre uwikłał się w teologiczny spór o grzech pierworodny i łaskę uświęcającą, kontynuowany w kulturze judeochrześcijańskiej od IV wieku naszej ery (od Świętego Augustyna). Jeżeli w teologu założyć, że stwórca od początku świata podzielił ludzi na zbawionych i potępionych (taki pogląd podtrzymywał między innymi Kalwin), to każdy grzesznik może usprawiedliwiać swój los powołując się na postanowienie boże. Otóż tego rodzaju użycie z mitu religijnego uznał Sartre za oszukańczy, a ludzi wierzących w „predestynację” zaliczył do grupy osób nieautentycznych.

Współcześnie mit o grzechu pierworodnym doczekał się raczej niespodziewanej aktualizacji. Mam tu na uwadze naukowe mity rozpowszechniane

przez znawców inżynierii genetycznej. Niektórzy z nich sądzą, że losy ludzkie są z góry przesądzone przez zakodowaną w chromosomach strukturę genetyczną. Zachowując ten styl myślenia moglibyśmy mówić (jak to się niekiedy robi) o „urodzonych” przestępcach, czy też o wrodzonej złości ludzi przyzwoitych. Nieco bardziej wyrafinowaną wersją wiary w łaskę uświęcającą jest rozpowszechnione wśród rewolucjonistów przekonanie, że postęp społeczny pozwala usprawiedliwić zbrodnie dokonane w toku rewolucji. Wiara ta znalazła aforystyczny wyraz w porzekadle „polityki nie robi się w białych rękawiczkach”. Frazes ten służył w praktyce usprawiedliwieniu zbrodni politycznych. W ten sposób analiza nieautentyczności ujawnia głęboki związek egzystencjalizmu Sartre’a z etyką Kanta, a zarazem świadczy o odrzuceniu przez francuskiego filozofa pewnych podstawowych tez heglowskiej filozofii dziejów [por. Kowalska 1977].

Szukając źródeł nieautentyczności nie wolno jednak nadmiernie koncentrować się na tropieniu efektów wiary w Boga czy ideologii odwołującej się do autorytetu historii. Ani dewotka, ani terrorysta nie powinni być podawani jako paradygmatyczne wzorce dyskutowanej postawy. Aby pójść głębiej, trzeba będzie zanurzyć się w **prozaiczności** życia.

Prozaiczność nieautentyczności ujawni się natychmiast, skoro tylko zauważymy, iż ludzie chętnie rezygnują z samodzielnego kształtowania swego losu poddając się akcydentalnie i doraźnie dowolnym zewnętrznym autorytetom. Takim autorytetem bywa głos opinii publicznej, czasem zasłyszana przypadkowo plotka sąsiadki, komunikat radiowy lub telewizyjny, opinia kolegi z pracy, rada spowiednika. Trzeba pamiętać, że tylko niektórzy chrześcijanie wierzą w Boga, niemal wszyscy skłaniają się zaś do wiary w księdza. W tym punkcie rekonstrukcji filozofii egzystencjalnej staje się stopniowo jasne, że ideał autentyczności nie tylko - jak to wskazywał Gombrowicz - jest nieosiągalny, ale co gorzej nie nadaje się do jasnego wysłowienia. Hasło „autentyczności” zostało rzucone, jednak pomimo wieloletnich wysiłków Sartre’a nie zdołało zakiełkować.

Być może za wyjaśnienie porady *bądź autentyczny* wystarczyłoby powiedzieć, że należy kształtować swój los samodzielnie, nie dając posłuchu pokątnym doradcom. Taka interpretacja zostaje jednak całkowicie skompromitowana w dwóch wybitnych dziełach egzystencjalnej literatury XX wieku. Mam tu na uwadze *Ślub* Gombrowicza i *Proces* Kafki.

Henryk, główny bohater *Ślubu*, pomyślany jest przez autora jako kombatant, który po powrocie z wojny próbuje odbudować „normalne” życie. Spotyka się jednak ze środowiskiem (rodzice, sąsiedzi), które narzuca mu różne, wzajemnie niezgodne, role społeczne. Powiada zatem Henryk „Ten pokój jest zamaskowany i to wszystko jest anormalne”. Jego przyjaciel Władzio replikuje „Nie bądź głupi, nie rób trudności / Co cię obchodzi, że

coś jest anormalne / Jeżeli my jesteśmy normalni” [Gombrowicz 1986, tom VI, s. 102]. Tak tedy w dramacie Gombrowicza jedynie Władzio mógłby pretendować do losu człowieka autentycznego. Złe to się jednak kończy. Zdradzony przez Henryka zabija się nożem.

Można uważać za niewątpliwie, że pisząc *Ślub* Gombrowicz czerpał inspiracje nie tylko z dzieł Szekspira ale także z *Procesu* Kafki. W *Procesie* pan K., pomimo absurdałnych oskarżeń jakimi obejmuje go tajemniczy Sąd, próbuje żyć jako człowiek normalny. W rozmowie w Katedrze słyszy:

„ - Szukasz za wiele obcej pomocy - powiedział ksiądz z przyganą - a zwłaszcza u kobiet. Czy nie widzisz, że nie jest to prawdziwa pomoc?” [Kafka 1957a, s. 231].

Również ta historia kończy się niedobrze, pan K., skazany wyrokiem Sądu, zostaje zamordowany; akt oskarżenia i uzasadnienie wyroku nigdzie nie są i nie będą podane³.

Rzecz w tym, że **autentyczność** jest dla człowieka stanem nieosiągalnym. Podobnie nieosiągalna jest wolność w sytuacji. W tym drugim wypadku można jedynie myśleć o wysiłku wyzwalań, wysiłek taki nigdy nie jest w pełni skuteczny. Jak pisał Kafka w *Sprawozdaniu dla Akademii*:

„Nie, wolności nie chciałem. Tylko wyjścia: na prawo, na lewo, dokądkolwiek; nie miałem żadnych innych wymagań, niechby nawet to wyjście było złudzeniem; wymaganie było małe, nie większe byłoby złudzenie. Naprzód, naprzód! Przede wszystkim nie tkwić na miejscu, z podniesionymi ramionami, przeciśnięty do ścian skrzyni” [por. Kafka 1957b, s. 131].

Rozumiemy teraz lepiej dopiero co omówione przypadki. Władzio ze *Ślubu* nie może osiągnąć autentyczności, ponieważ - wbrew jego opinii - w nienormalnym świecie nikt nie potrafi być normalny. Józef K. z *Procesu* nie jest autentyczny, ponieważ nikt nie może żyć normalnie będąc oskarżonym w bezpodstawnie wytoczonym procesie. To samo dotyczy rzeczywistego losu Franza Kafki.

³ Twórczość Franza Kafki (1883-1924) była i jest przedmiotem najrozmaitszych interpretacji. Bezpośrednio po śmierci pisarza rozpowszechniła się pod wpływem Maxa Broda interpretacja oparta na założeniach ideologii i filozofii syjonistycznej. Wielokrotnie też klucza do zrozumienia *Procesu* i innych dzieł Kafki szukano w psychoanalizie Freuda i w teorii analitycznej Junga. Żadna z tych interpretacji nie zasługuje na bezwarunkową aprobatę, aczkolwiek każda z nich może przyczynić się do głębszego zrozumienia zarówno dzieła Kafki jak i losu jego autora. Kafka zmarł młodo w rezultacie nieuleczalnej w jego czasach gruźlicy. Być może rzeczą najbardziej naturalną byłoby odczytanie *Procesu* jako filozoficznej opowieści o umieraniu. Warto może napomknąć, że w roku śmierci Kafki ukazało się pierwsze wydanie *Czarodziejskiej Góry* Tomasza Manna. Zauważmy, że w *Procesie* oskarżony Józef K. zyskuje możliwość starania się o dwojakiego rodzaju polepszenie swego losu. Jednym z nich jest „pozorne uwolnienie”, drugim - „przewleczenie”. Przypomnijmy, że w powieści Manna „pozorne uwolnienie” staje się udziałem Joachima, „przewleczenie” dotyczy natomiast Hansa Castorpa. Z lektury *Procesu* trzeba wszakże pamiętać, że „obie metody mają ze sobą to wspólne, że zapobiegają skazaniu oskarżonego; (...) ale zapobiegają też prawdziwemu uwolnieniu” [Kafka 1957, s. 175].

Kafka był człowiekiem nieuleczalnie chorym. Przez wiele lat łudził się nadzieją, że wchodząc w związek małżeński zapewni - sobie i żonie - warunki normalnej egzystencji. Rozwój choroby wykazał płonność tych zamyśłów. Pozostał mu los inwalidy, wyrzutka spośród społeczeństwa zdrowych. Ponadto był Żydem, człowiekiem podwójnie, w antysemickiej społeczności, napiętnowanym. Wyzwolenia poszukiwał w twórczości literackiej, umierając pozostawił pisemne zlecenie, aby jego przyjaciel spalił wszystkie pozostałe po zmarłym rękopisy. Czego ów zresztą nie uczynił.

Dla egzystencjalisty nieszczęście Kafki jest figurą wspólnego nam wszystkim losu. Z tego punktu widzenia jedynym ważkim problemem filozoficznym jest pytanie: jak żyć wobec perspektywy nieuchronnej śmierci? Psychoanaliza egzystencjalna ma pomóc w znalezieniu kierunku w poszukiwaniu odpowiedzi.

Odnotujmy raz jeszcze opinię Gombrowicza:

„Ale i Sartra dokładnie nie przeczytałem, choć ta psychoanaliza egzystencjalna równa się w moim pojęciu, pod względem ilości i jakości odkryć, jedenastu albo i dwunastu Proustom. Cóż chcecie, tak się złożyło. I zresztą wiecie, że książek nie czyta się dokładnie. Ja tak czytałem, jak wszyscy...” [Gombrowicz 1986, t. IX, s.134].

Trudno mieć Gombrowiczowi za złe, że nie przeczytał Sartre’a w całości, można jednak żałować, że nie czytał go uważniej. Jest tu też kwestia właściwego doboru lektur. Filozofia egzystencjalna pozostaje dziś formacją intelektualnie żywą pod warunkiem, że docieramy do niej poprzez utwory rzeczywiście doniosłe: poprzez dramaty i nowelistykę Sartre’a, przez beletrystykę i publicystykę Camusa, a także przez publikacje krytyków egzystencjalizmu. Ironiczne analizy i opinie Gombrowicza okazują się niezwykle istotne właśnie w tak określonym uniwersum dyskursu. Jest przy tym zabawne, w jaki sposób przez ironię przebija się zazdrość wobec sławniejszego kolegi (Sartre’a), której Gombrowicz ukryć nie potrafił.

Ale przecież nie chcę lekceważyć wysiłków tych profesjonalnych filozofów, którzy - tak jak Małgorzata Kowalska - starannie badali relacje wiążące *L'Être et le Néant* [Paris 1943] z wielką tradycją Hegla, Husserla i Heideggera [por. Kowalska 1977]. Pytanie, które Heidegger sformułował w *Czym jest metafizyka*, a mianowicie: „Dlaczego w ogóle jest raczej byt niż-li Nic?”, pozostaje rzecz jasna bez odpowiedzi [Heidegger 1977, s. 47]. Nasuwającą się odpowiedź „A diabli wiedzą”, trudno byłoby uważać za dostatecznie wyrafinowaną. Tak czy inaczej, Sartre jako filozof akademicki okazuje się myślicielem drugorzędym, wtórnym wobec Husserla fenomenologiem, mało oryginalnym filozofem bycia. Cytowanym już kpinom Gombrowicza z tak budowanej filozofii („koń, z którego każdy spada”) trudno odmówić zasadności.

Reinterpretacja egzystencjalizmu wymaga potraktowania Sartre'a jako myśliciela istotnego dla współczesnej formy **filozofii życia**. Jego bezpośrednimi prekursorami będą wówczas Schopenhauer, Nietzsche i Kafka, a nie Hegel czy Husserl. Rzeczywistym osiągnięciem tej filozofii jest wierne przedstawienie ludzkiego losu.

Z punktu widzenia psychoanalizy egzystencjalnej okazuje się, że człowiek nie jest wolny, że żadna „egzystencja” nie poprzedza „esencji”. Wolność nie jest przekleństwem, przekleństwem bywa natomiast urojenie wolności a więc *quasi* religijne przeświadczenie, iż człowiek ponosi pełną odpowiedzialność tak za swój los, jak i za losy innych ludzi. Ludzka **wolność w sytuacji** polega na tym, że każdy z nas próbuje stopniowo wyzwalać się od nacisku zewnętrznych autorytetów zmierzając do samostanowienia swojego losu. Ten cel jest zasadniczo nieosiągalny, w każdym wypadku śmierć demaskuje wszystkie samooszustwa. Ów proces autokreacji może być opisany jako proces powstawania nałogu (jak pamiętamy jest to główna idea uwag Gombrowicza o Genecie). Ujmując rzecz w jednym zdaniu: przez całe życie ludzie budują sobie nałóg bycia nieśmiertelnym, a potem znienacka umierają.

Dodać trzeba, że w zwrocie „psychoanaliza egzystencjalna” problematyczna jest sensowność zastosowania słowa „psychoanaliza”. W tradycji dwudziestowiecznej, poczynwszy od Freuda, psychoanaliza była rozumiana przede wszystkim jako terapia rzekomo skuteczna w przypadkach nerwic czy innych zaburzeń psychofizycznych. Z punktu widzenia filozofii egzystencjalnej żadna taka terapia nie może być skuteczna, ponieważ pożądany przez terapeutę „stan normalności” czy „zdrowia psychicznego” jest zasadniczo nieosiągalny. Egzystencjalna analiza losu ludzkiego dowodzi przede wszystkim, że niepokój jest dla człowieka (w odróżnieniu od zwierząt) niezbywalnym aspektem egzystencji.

Zastanawiam się teraz, czy używając archaicznego słowa los, nie wprowadzam zbyt ozdobnej stylistyki, która budziła niechęć Gombrowicza. Być może powinienam była wziąć pod uwagę opinię Rilkego „Los uwielbia wymyślność, skomplikowane wzory i figury, ale życie nabrzmiałe jest prostotą” [por. Gadamer 1979a, s. 355]. W innym tekście (*Mitopoetyckie odwrócenie w „Elegiach diujejskich”*) Hans Georg Gadamer rozwija tę myśl:

„Rilke nazywa nas trwonicielami cierpień, co znaczy, że nie umiemy gospodarować tym, co mamy w ciągłym użyciu i co jest nam niezbędne. Nie sposób wdawać się tu w rozważania na temat bólu i różnicy między bólem a radością. Ale wiadomo, że ból przenika do wewnątrz, a przeto pogłębia ludzką wrażliwość. Twarz rozjaśniona radością to cudowny widok, ale tylko ból nadaje twarzy wyraz. Ból jest niezbywalnym składnikiem naszego życia, świadomości, samowiedzy. Cierpienia są «miejscem, osadą, leżem, siedzibą» - jednostajność tego wyliczania potęguje wrażenie nieustannej obecności.

Ale widzimy jak niewiele miejsca nasza ludzka egzystencja pozostawia bólowi. Świadczy o tym cały fałsz cmentarza na skraju miasta. I znowu trzeba dopiero anioła, istoty nie znającej uczuć połowicznych i rozszczepienia w uczuciach, aby z tego pozornego cierpienia nic nie pozostało («stratowałby je doszczętnie»). Stąd gorzka formuła o rynku pociechy, gdzie za pośrednictwem przedsiębiorstwa pogrzebowego wymienia się symbolikę cierpienia na pieniądze. Wystarczy przypomnieć sobie greckie stele, eksponowane coraz liczniej w muzeum ateńskim, aby prawem kontrastu zdać sobie sprawę, iż pomniki nagrobne naszych cmentarzy są rzeczywiście «odlanym z próżni kształtem». (...)

Dopiero wewnątrz jarmarku życia, na którym wszystko lśni fałszywym blichrem, można spotkać prawdziwe uczucia. Bawiące się dzieci, zajęte sobą pary kochanków, psy, wypuszczone w końcu z niewoli u ludzi - oto, co przyciąga młodzieńca. Akcent położony jest na słowie «młodzieniec». Młodzieńcy - mówi wiersz - nie są jeszcze tak rozsądni jak dorośli. Są jeszcze rozrzutni w uczuciach, jeszcze zdolni do tego, by nie przejść obojętnie obok czegoś, wyznać, że coś jest niesłuszne i nie godzić się z tym, co jest. Pieniądze jeszcze ich nie fascynują i dlatego młodzieńcy mogą poznać Skargę. Jest to kolejne mitopoetyckie odwrócenie. Chłopiec podąża za Skargą, jest poruszony, oczarowany, aż wreszcie zawraca z powrotem w stronę powagi i trzeźwości życia. Nie potrafi dłużej wytrwać przy smutnej i jałowej myśli o opacznej rzeczywistości i porzuca Skargi⁴. [Gadamer 1979b, s. 317-318; por. też *Elegie duinejskie*, w: Rilke 1987]

6. W ideologicznej zupie. Egzystencjalistyczna koncepcja losu ludzkiego zdaje się wykluczać wszelkie złudzenia ideologiczne czy religijne. Skądinąd wiadomo jednak, że w twórczości Sartre'a i Camusa złudzeń takich nie brakuje. Występują one również u Gombrowicza, który raczej bezzasadnie (choć patriotycznie) zakładał, że literatura polska może doczekać się światowego uznania poprzez eksploatację mitu młodości.

Weźmy na przykład pod uwagę najpowszechniej bodajże znane opowiadanie Sartre'a *Mur*. Bohaterem opowiadania jest hiszpański rewolucjonista skazany na śmierć przez oficerów faszystowskiej junty. Ewentualnym warunkiem ułaskawienia będzie wydanie w ręce oprawców innego rewolucjonisty. Akcja opowiadania toczy się w celi więziennej, w której skazany, wraz z dwoma towarzyszami, oczekuje na wykonanie wyroku. Zgodnie z relacją Sartre'a bohater w pewnym momencie stwierdza: „Powiedziałem sobie:

⁴ W poezji Rilkego „Skargi” są personifikacją żalu i bólu, które po śmierci człowieka (młodzieńca) stają się udziałem żyjących. Skargi towarzyszą zmarłemu na drodze do krainy cierpienia, którą osiąga wówczas, gdy wszelka pamięć o nim wygaśnie. Inną wersję tego poetyckiego mitu czytelnik może odnaleźć w opowieści Ursuli Le Guin Czarnoksiężnik z Archipelagu [por. Le Guin 1983].

«Chcę umrzeć przyzwoicie». A dalej: „Ja byłem uparty, chciałem umrzeć przyzwoicie i o niczym innym nie myślałem” [Sartre 1992, s. 97].

Przedstawiona konstrukcja literacka może być potraktowana jako suche sprawozdanie z tego fragmentu konkretnego życia ludzkiego, w którym człowiek staje wobec bezpośredniego zagrożenia śmiercią. Może być jednak odczytana inaczej, w interpretacji ideologicznej Sartre sugeruje, że w każdej sytuacji, nawet ekstremalnej, człowiek zobowiązany jest do zachowania godności.

Inny fragment *Muru* ma też bezpośredni wydźwięk ideologiczny. Mam tu na uwadze scenę, w której bohater zastanawia się, dlaczego odmawia propozycji ułaskawienia za cenę denuncjacji:

„Wiedziałem też, że nie zdradzę jego kryjówki, chyba żeby mnie zaczęli torturować (jakoś o tym na szczęście nie myśleli). To wszystko było z góry wiadome, określone i bynajmniej mnie nie interesowało. Chciałem tylko zrozumieć powody swojego postępowania. Wołałem raczej umrzeć niż wydać Ramona Gris. Dlaczego? Przecież nic mnie już z nim nie łączyło. Moja przyjaźń do niego umarła na krótko przed świtem, jednocześnie z miłością do Conchy, jednocześnie z ochotą do życia. Nie przestałem, naturalnie, cenić go - za tę jego twardość. Ale przecież nie dlatego nie godziłem się za niego umierać: jego życie nie miało większej wartości od mojego, żadne życie nie miało wartości. Postawią człowieka pod mur i będą do niego strzelać aż do skutku: czy to będę ja, czy on, nie miało najmniejszego znaczenia. Wiedziałem wprowadzić, że on lepiej może służyć sprawie Hiszpanii niż ja, ale w dupie już miałem i Hiszpanię, i anarchistów, nic mnie to nie obchodziło. A jednak siedziałem tu, mogłem się uratować wydając Grisa i nie mogłem się na to zdobyć. Wydało mi się to śmieszne: po prostu upór. Pomyślałem:

«Ale ze mnie uparciuch!» I ucieszyłem się jakoś serdecznie” [Sartre 1992, s. 100-101].

W istocie, skąd ten upór? Ewentualna odpowiedź odwołać się musi do założeń ideologicznych. Byłoby mianowicie tak, że sytuacja wspólnej walki o dowolny ideał (w danym wypadku o republikańską Hiszpanię, przeciw faszystowskiej juncie) rodzi i powinna rodzić **solidarność** bojowników. W ten sposób dość nieoczekiwanie nad egzystencjalną filozofią człowieka pojawia się nadbudówka w postaci „etyki solidarności”. Nie odmawiając Sartre’owi znacznych intencji, trzeba jednak stwierdzić, że z filozoficznego punktu widzenia mamy tu do czynienia z zabiegiem oszukańczym.

Naiwne moralizatorstwo *Muru* staje się tym bardziej irytujące, jeżeli zachować w pamięci zakończenie *Procesu* Kafki. W tym fragmencie, pisanym przez Kafkę prawdopodobnie 10 lat przed śmiercią, pan K. przyjął już odwiedziny funkcjonariuszy powołanych do wykonania wyroku. W swoim

ostatnim „spacerze” skazany staje się przedmiotem manipulacji następujących:

„Potem rozpiął jeden z panów swój żakiet i wyjął z pochwy, która wisiała na pasku ściskającym kamizelkę, długi, cienki, z obu stron wyostrzony nóż rzeźnicki, podniósł go i badał ostrze w świetle księżyca. Znowu zaczęły się odrażające ceremonie, jeden podawał drugiemu nóż, ten znowu zwracał go z powrotem nad głowę K. K. wiedział teraz dobrze, że byłoby jego obowiązkiem chwycić nóż przechodzący tak nad nim z rąk do rąk i przebić się. Ale nie zrobił tego, tylko obracał wolną jeszcze szyję i rozglądał się dokoła. Nie potrafił wytrzymać próby do samego końca i wyręczyć całkowicie władzy, odpowiedzialność za ten ostami błąd ponosił ten, który mu odmówił tej reszty potrzebnej siły. (...)

Ale na gardle jego spoczęły ręce jednego z panów, gdy drugi tymczasem wepchnął mu nóż w serce i dwa razy w nim obrócił. Gasnącymi oczyma widział jeszcze K., jak panowie, blisko przed jego twarzą, policzek przy policzku, śledzili ostateczne rozstrzygnięcie. «Jak pies!» - powiedział do siebie: było tak, jak gdyby wstyd miał go przeżyć” [Kafka 1957, s. 248-249].

Zestawiając surowy raport Kafki z literacko rozbuchaną nowelą Sartre’a musimy stwierdzić, że z punktu widzenia pierwszego z nich jest w każdym razie prawdą, iż „solidami” i „niesolidarni” żyją i umierają tak samo. Jest mianowicie tak, jak to powiedział Hans Fallada (właściwie Rudolf Ditzen), że „każdy umiera w samotności”. Można się oczywiście zastanawiać, czy analogiczna niwelacja losów dotyczy też chrześcijan i nie-chrześcijan. Można mianowicie przypuszczać, że torturowany męczennik z racji swojej wiary odczuwa jakąś, choćby nieznaczną, ulgę w agonii. Jednak gdyby nawet tak było, to Sartre w żadnym razie nie budowałby na tym akcesu do etyki obiecującej zbawienie. Tak więc - i jak długo mowa o fundamentach filozofii egzystencjalnej - pozostawać wypadnie przy koncepcji naszkicowanej przez Kafkę.

Nowotworowy rozwój myślenia ideologicznego odnaleźć można w publicystyce Sartre’a. Mam tu na uwadze jego manifest ideologiczny znany w Polsce pod tytułem *Egzystencjalizm jest humanizmem* [por. Sartre 1956] a także liczne wypowiedzi polemiczne prowokowane przez krytyków egzystencjalizmu. Warto zauważyć, że ideologiczna ewolucja Sartre’a prowadziła w różnych okresach jego życia do istotnego zbliżenia z doktryną komunistyczną, a pod koniec z jej chińską wersją: maoizmem.

Albert Camus ideologię, u Sartre’a słabiej eksponowaną, znacznie rozbudował. Odnotujemy najpierw różnice widoczne w analizie podstawowych założeń filozoficznych. Camus jeszcze wyraźniej niż Sartre skłaniał się do tradycji filozofii życia. Wielokrotnie deklarował, iż jest zwolennikiem prostych, ludzkich radości, że pragnie kochać i żyć zgodnie z rytmem przyrody.

Literacki obraz takiej koncepcji losu łatwo sobie uprzytomnić w trakcie lektury pierwszej części *Obcego*. Jednak ten świat prostych radości i przyjaźni w sposób oczywisty okazuje się niestabilny. Przeżycie śmierci, własnej lub cudzej, prowadzi do zdemaskowania pozoru, świat rzeczywisty z ludzkiego punktu widzenia staje się czymś absurdalnym. To przeżycie absurdu jest głównym przedmiotem filozoficznej eseistyki Camusa. Wymienić tu trzeba zwłaszcza tomy *Mit Syzyfa*, *Człowiek zbuntowany*, *Dwie strony tego samego* a także artykuły w czasopiśmie "Combat". W języku polskim ukazał się wybór tych prac [Camus 1971].

Dla Camusa jedynym poważnym problemem filozoficznym pozostaje problem samobójstwa. W związku z tym warto tu zacytować jego opinię o filozofii Martina Heideggera (1889-1976) z *Absurdalnych murów*:

„Heidegger rozważa zimno kondycję ludzką i ogłasza, że jest nią upokorzone istnienie. Jediną realnością jest «troska»⁵ na każdym szczeblu bytu. Dla człowieka zagubionego w świecie i jego rozrywkach ta troska jest krótkim i przelotnym strachem. Ale niech ten strach nabierze świadomości siebie, a staje się trwogą, stałym klimatem człowieka jasno widzącego, «w którym odnajduje się egzystencja». Ten profesor filozofii pisze bez drżenia i w języku najbardziej abstrakcyjnym, że «skończony i ograniczony charakter egzystencji ludzkiej jest bardziej pierwotny od samego człowieka». (...) Heidegger także nie oddziela świadomości od absurdu. Świadomość śmierci to wołanie troski; «egzystencja kieruje wówczas do siebie własne wołanie za pośrednictwem świadomości». (...) Według Heideggera również nie wolno usypiać i trzeba czuwać, aż się spełni. Trwa w tym świecie absurdalnym, dowodzi jego znikomości. Szuka drogi wśród ruin» [Camus 1971, s. 108-109].

Zasadnicza odmienność filozofii człowieka według Camusa od filozofii bycia Heideggera opiera się na radykalnie różnym pojmowaniu zjawiska śmierci przez każdego z przywołanych tu filozofów. Z punktu widzenia Heideggera „człowiek jest bytem ku śmierci”, jego *Dasein*, tłumaczone zazwyczaj przez „jestestwo” znaczy w istocie tyle, co „śmiertelnik”. Śmiertelność okazuje się konstytutywną cechą bytu ludzkiego. Rozwijając metaforę „bycia ku śmierci” autor *Sein und Zeit* pisze:

„Bycie ku niej pozwala jestestwu zrozumieć, że jako ostateczna możliwość egzystencji stoi przed nim porzucenie samego siebie. Wybieganie nie ucieka jednak przed nieprześcignonością jak niewłaściwe bycie ku śmierci,

⁵ Tłumaczka *Esejów* Camusa, Joanna Guze, zwłaszcza we fragmentach dotyczących Heideggera, napotyka na trudności w uzgodnieniu heideggerowskiej terminologii; trudności te skądinąd wielokrotnie były w Polsce przedmiotem wnikliwych choć niekonkluzywnych dyskusji. Warto się na przykład zastanowić, w jakiej mierze polski odpowiednik niemieckiego *die Sorge* („troska”) jest właściwy w kontekście Heideggera filozofii bycia. Z mojego punktu widzenia lepiej by tu zabrzmiało polskie słowo „zaduma”. Jest to zaduma nad losem, nad śmiercią, która każdego nieuchronnie dotyka. Poprzestańmy na tym.

lecz się jej dobrowolnie *poddaje*. Wybiegające wyzwalanie się ku własnej śmierci uwalnia od zatruty wśród przypadkowego natłoku możliwości, w tym mianowicie sensie, że dopiero ono pozwala właściwie rozumieć i wybierać faktyczne możliwości, które poprzedzają tę nieprześcignioną. Wybieganie otwiera egzystencji jako ostateczną możliwość rezygnację z siebie i burzy w ten sposób każde zastygnięcie przy osiągniętej kiedyś egzystencji. Wybiegając, jestestwo chroni się przed pozostaniem w tyle ze sobą samym i zrozumianą możliwością bycia i przed tym, aby nie stać się «zbyt starym do swych zwycięstw» (Nietzsche)” [Heidegger 1994, s. 370-371].

Ta fundamentalna różnica między filozofią egzystencjalną Sartre’a i Camusa a **filozofią bycia** Heideggera daje się łatwo uchwycić, jeżeli dokonamy pewnej transpozycji heideggerowskiej metafory. Okaże się wówczas, że w sensie Camusa w żadnym razie nie wolno powtórzyć, iż „człowiek jest byciem ku śmierci”, trzeba natomiast powiedzieć, iż „człowiek jest byciem przeciw śmierci”. Przy takiej transpozycji staje się jasne, dlaczego Albert Camus tak wielką wagę przywiązuje do odkrycia absurdałności świata. Świat istotnie jest absurdałny dla każdego, kto rości sobie prawo do osobniczej nieśmiertelności. Z punktu widzenia Heideggera, podobnie jak z punktu widzenia Gombrowicza, etyka „egzystencjalizmu” zasługiwała na miano pustej gadaniny. Tym bardziej celowa, jak sądzę, jest próba antyideologicznej rekonstrukcji filozofii egzystencjalnej, jaką w tym eseju podejmuję.

Na poziomie ideologicznym staje się teraz naturalne, że Albert Camus radykalnie negował wszelkie ruchy rewolucyjne (rewolucja bowiem grozi śmiercią tak dla rewolucjonistów, jak i dla obrońców *ancien regime*), a także żądał całkowitego zniesienia kary śmierci. Dochodzimy w tym miejscu do kolejnej podstawowej różnicy dzielącej w tej kwestii ideologię Camusa i Sartre’a. W swoim czasie Jean-Paul Sartre i Simone de Beauvoir (1908-1986), w kontekście dyskusji o prawach więźniów, doszli do zastanawiającego wniosku, iż kara śmierci winna być utrzymana tylko w wypadku przestępstw politycznych. Na zgodę Camusa w tej kwestii nie sposób byłoby liczyć. Być może wśród innych twórców dwudziestowiecznej literatury francuskiej najbliższe Camusowi było stanowisko Vercorsa (wł. Jean Bruller, 1902-1991), autora takich książek, jak *Oczy i światło* [Vercors 1959] i *Milczenie morza*.

Sartre w każdym razie do dnia śmierci Stalina nie zdobył się na potępienie zbrodni stalinizmu (takich, jak na przykład osławione procesy moskiewskie). Różnica zdań w tej kwestii doprowadziła do zerwania stosunków przyjacielskich, które w latach wcześniejszych wiązały obu myślicieli.

W tym kontekście inna jeszcze kwestia stała się kamieniem obrazy. Sartre opowiadał się bezwarunkowo za niepodległością Algieru. Camus natomiast był zwolennikiem rozwiązania kompromisowego, sądził, że w demokra-

tycznej Francji należy, po zwalczeniu wszelkich nadużyć władzy, zachować dla Algieru status „zamorskiego departamentu”. Los Camusa wielorako wiązał się z historią Algieru, warto przypomnieć, że rękopis ostatniej, nie zakończonej powieści Camusa *Pierwszy człowiek* (rękopis towarzyszył mu w ostatniej podróży, w trakcie której stał się ofiara katastrofalnego wypadku) dotyczy mieszkańców tej francuskiej kolonii [por. Camus 1995]. Różnica opinii w tej kwestii politycznej może wydawać się współcześnie mało istotna, tym bardziej jeżeli pamiętać, że tak Sartre, jak i Camus czy Vercors zdecydowanie potępiali terrorystyczną działalność OAS⁶. Jednak w latach gwałtownych sporów politycznych dotyczących przyszłości Francji wskazana wyżej różnica zdań stawała się niewątpliwie doniosła.

Literatura cytowana:

- [Camus 1971] Albert, *Eseje*, Warszawa.
- [Camus 1972] Albert, *Obcy. Dżuma. Upadek*, Kraków.
- [Camus 1995] Albert, *Pierwszy człowiek*, Warszawa.
- Filozofia egzystencjalna* 1965, red. L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa.
- [Fromm 1970] Erich, *Ucieczka od wolności*, Warszawa.
- [Gadamer 1979a] Hans Georg, *Poezja i interpunkcja*, [w:] „Literatura na świecie” 10/1979.
- [Gadamer 1979b] Hans Georg, *Mitopoetyckie odwrócenie w „Elegiach duin-ejskich” Rilkego*, [w:] „Literatura na świecie” 10/1979.
- [Gombrowicz 1986] Witold, *Dziennik 1953-1956, Dzieła tom VII*, Kraków-Wrocław.
- [Gombrowicz 1986] Witold, *Dramaty, Dzieła tom VI*, Kraków-Wrocław.
- [Heidegger 1994] Martin, *Bycie i czas*, Warszawa.
- [Heidegger 1977] Martin, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa.
- [Husserl 1974] Edmund, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, Warszawa.
- [Kafka 1957a] Franz, *Proces*, Warszawa.
- [Kafka 1957b] Franz, *Wyrok*, Warszawa.
- [Kowalska 1977] Małgorzata, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa.
- [Le Guin 1983] Ursula, *Czarnoksiężnik z Archipelagu*, Kraków.
- [Marks 1986] Karol, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa.
- [Mejbaum 1994] Wacław, *Prolegomena do teorii wartości. Zwierzenie*, Szczecin.
- [Miłosz 1990] Czesław, *Rodzinna Europa*, Warszawa.

⁶ OAS - Organisation de L'Armée Secrète (1961-1963). Organizacja planowała również zamach na ówczesnego prezydenta Francji, Charlesa de Gaulle'a.

- [Miłosz 1982] Czesław, *Ziemia Ulro*, Warszawa.
- [Ossowska 1985] Maria, *Moralność mieszczańska*, Warszawa.
- [Rilke 1987] Rainer Maria, *Poezje*, Kraków.
- [Sartre 1956] Jean-Paul, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa
- [Sartre 1992] Jean-Paul, *Intymność*, Łódź.
- [Sartre 1874] Jean Paul, *Mdłości*, Warszawa.
- [Schlick 1960] Moritz, *Zagadnienia etyki*, Warszawa.
- Spengler Oswald, *Zmierzch Zachodu*.
- [Vercors 1959], *Oczy i światło*, Warszawa.
- [Witkiewicz 1982] Stanisław Ignacy, *Nienasycenie*, Warszawa.

MACIEJ WOŹNICZKA
WSP w Częstochowie

MAŁROŚĆ KULTURY A ROZUM FILOZOFII PERSPEKTYWY EDUKACJI FILOZOFICZNEJ

How we are to teach our children anything about the digital age toward which we are hurtling?

A. G. Rud Jr

Każde pytanie o charakter edukacji filozoficznej związane jest z kwestią założeń, na których jest ona oparta¹. Dotyczy to zwłaszcza jej aspektu przyszłościowego². Założenia te związane są z kolei z koncepcją edukowanego człowieka i są silnie uwarunkowane kulturowo³. Szanując wszelkie wizje radykalnych zmian, rewolucji naukowych, wymiany modeli paradygmatycznych itp. należy jednak podstawowy akcent położyć na kwestię ciągłości w analizie przemian kultury, a szczególnie jej części filozoficznej. Ale trzeba stwierdzić, że myślenie w kategoriach ciągłości tysiącleci jest dość trudne. Transformacje w dziejach kultury nie dokonują się zgodnie z cezurami czasowymi, lecz są adekwatne dla prawidłowości dynamiki właściwych kulturze⁴. Jakkolwiek ciągłość ta w wielu okresach historycznych może nie być dostatecznie wyraźna, to jednak opieranie na niej analiz wydaje się jak najbardziej uzasadnione. Edukacja filozoficzna jest tylko jedną z form edukacji

¹ Choćby kryteria moralne czy poznawcze (por.: H. J. Franz: *The Criteria of „Being Educated”*, w: "Educational Theory", 22, 1972, s. 395-402).

² Do zadań filozofii edukacji należałoby zaliczyć: rozjaśnianie znaczenia kształcenia oraz uwypuklanie roli edukacji w jej podstawowej funkcji rozumienia człowieka i otaczającej go rzeczywistości. Filozof edukacji winien odchodzić od „wąskiej doliny” swej uniwersyteckiej specjalizacji naukowej (por. J. Gordon Chamberlin: *How Green was Your Valley*, w: *Philosophical Studies in Education: Proceedings of the Annual Meeting of the Ohio Valley Philosophy of Education Society*, 1977, s. 6-16).

³ Por. dyskusję filozofii człowieka, a szczególnie jej składnika moralnego w kontekście systemu edukacyjnego, w: J. Drane: *A Philosophy of Man and Higher Education*. "Main Currents", 28, 1972, s. 98-103.

⁴ Nie jest jasne, dlaczego akurat przełom drugiego i trzeciego tysiąclecia miały być szczególnie inspirujące dla zmian edukacyjnych w kulturze. Problematyką tą zajmowano się już wcześniej: J. A. Stoops podjął na początku lat siedemdziesiątych analizę miejsca edukacji w perspektywie zachodniej filozofii (J. A. Stoops: *Philosophy and Education in Western Civilization*. Danville Illinois Interstate Press, 1971). Również R. Pratte przeprowadził analizę takich stanowisk, jak: progresywizm, egzystencjalizm, eksperymentalizm, pragmatyzm, esencjalizm, konserwatyzm, długotrwałość (perennialism), rekonstrukcjonizm - traktowanych jako typy perspektyw edukacyjnych (R. Pratte: *Contemporary Theories of Education*. Scranton 1971. Por. też: A. W. Munk: *A Synoptic Philosophy of Education: Toward Perspective, Synthesis and Creativity*. Nashville Abingdon Press, 1965).

w ogóle, niemniej próba jej projektującego opisu wykorzystująca refleksję historyczną, może być istotna dla wizji całości edukacji.

Analizując znaczenie terminu „Jakość edukacji” należy stwierdzić, że sam termin dotyczy bardziej całości niż szczegółu. W tej interpretacji istotny jest ogólny wymiar edukacji, jej podstawowa funkcja, generalne założenia i rodzaj stosowanej pragmatyki. Sama istota edukacji nie ulega zmianie przez stulecia i tysiąclecia: przekaz prawdy, kształtowanie osobowości, ugruntowywanie ludzkiego doświadczenia rzeczywistości, zarówno przekaz tradycji kulturowej, jak i edukacyjne kreowanie przyszłości. Ale konkretyzacja owej istoty edukacji podlega już zmianom, szczególnie widocznym w dłuższej perspektywie historycznej. Pytanie o jakość edukacji to więc pytanie o jakość kultury i odpowiedź na nie jest zależna od piętna kultury, odzwierciedlonego w edukacji. Jeśli więc kultura jest, czy też chce być „mądra”, to musi formułować swoją mądrość w kategoriach „rozumu” filozoficznego. Do jakiego więc stopnia mądrość kultury zawiera się w rozumie filozofii, a tu, w interesującym nas aspekcie, przełożonym na kategorie edukacji filozoficznej? Konieczna jest więc tu pewna refleksja historiozoficzna. Pozostaje wątpliwość: do jakiego stopnia dzieje są przeświecane rozumem i dają się w nich wyodrębnić specyficzne prawa dziejów? Karl Popper wypowiadał się przeciw historycyzmowi w przestrzeni nauk społecznych. Może więc bardziej należy mówić o prawidłowościach, przemianach, konsekwencjach wydarzeń, niż o jasno określonych prawach historycznych?⁵

Ale jest też i tak, że w schyłku każdej epoki pojawiają się sygnały i zapowiedzi nowych idei - ich rozpoznanie w filozofii staje się istotne dla projektowania koncepcji edukacyjnych filozofii. Thomas R. Nevin zwrócił uwagę na potrzebę pogodzenia europejskich standardów humanistyki z ideami ery amerykańskiego progresywizmu w myśli Irvinga Babbita⁶. Wskazane jest również łączenie, tak obcych dotychczas sobie, tradycji arystotelesowskiej z religiami konfucjanizmu i buddyzmu.

Analiza perspektywiczna. W analizie tej należałoby odnieść się do struktury problemowej edukacji filozoficznej. Ważne jest rozpoznanie przesłatek w obrębie współczesnych idei kulturowych i określenie ich konsekwencji dla kształcenia filozoficznego. Pomocna jest refleksja historyczna i historiozoficzna oraz płynące z niej inspiracje. Pełna analiza wymagałaby

⁵ Por. dyskusję tradycyjnych metod nauczania filozofii, uniwersalność podejmowanych problemów, intelektualną autonomię filozofów (L. Portmess: *An Historicist View of Teaching Philosophy*. "Teaching Philosophy", 7, 1984, s. 313-324), oraz komentarz historyczny do reform edukacyjnych w dziedzinie filozofii (J. M. Giarelli: *A Public Philosophical Perspective on Teacher Education Reform*. "Journal of Thought", 19, 1984, s. 3-13).

⁶ T. R. Nevin: *Irving Babbitt: An Intellectual Study*. Chapel Hill University North Carolina Press, 1984.

bardziej obszernego studium. Tu przedstawione zostaną tylko wybrane jej fragmenty. Proponuje się następujący schemat analityczny.

Edukacja filozoficzna na początku trzeciego tysiąclecia będzie uzależniona od:

1. Stanu dotychczasowej edukacji filozoficznej i tradycji filozoficznej. W zakresie podejmowanej problematyki filozoficznej będą traktowane:

1.1. Podstawowe, uniwersalne kwestie filozoficzne, związane z tradycją, stanowiące o niezbywalności edukacji filozoficznej;

1.2. Kwestie szczegółowe, dotyczące edukacji odpowiednich nauk filozoficznych;

1.3. Zagadnienia nowe.

W zakresie form, środków i metod edukacyjnych:

1.4 Skorygowanie dotychczasowych osiągnięć i wprowadzenie nowych.

2. Warunków kulturowych w których ta tradycja filozoficzna istnieje ze szczególnym uwzględnieniem stanu edukacji w ogóle. Ważne będą:

2.1. Proces humanizacji i humanitaryzacji kulturowej;

2.2. Współoddziaływanie między światem ludzkiego doświadczenia i jego opisu a światem technologii;

2.3. Wzrost specjalizacji i szczegółowości. Możliwość ponad błyskotliwośćią.

ad. 1. Wstępem do tej refleksji winny być właściwie zagadnienia dotyczące filozofii edukacji w ogóle. Charakter zagadnień pogranicza jest istotny. Edukacja nauki szczegółowej winna w pewien sposób być związana z ogólnymi założeniami edukacyjnymi, a w szczególności z jej założeniami filozoficznymi. John R. Scudder i Algis Mickunas podjęli analizę fenomenologicznej filozofii edukacji⁸. Zbadali trzy z jej założeń: dialogowe (tradycyjnie - nie diadycznie (Buber)), kulturowe (humanistycznie - nie naturalistycznie (Dewey) i językowe (integralnie - nie propozycjonalnie). Edukacja w kategoriach fenomenologicznych jest interpretowana jako dialogowa enkulturacja (*as dialogical enculturation*), odnosząca się do władzy i prawa, uwzględniająca różnice kulturowe i potrzeby twórcze. Harvey Siegel wskazał na możliwości analitycznej filozofii edukacji, a szczególnie na potrzebę korekty standardów interpretacyjnych filozofii, związanych z płcią⁹. Tom

⁷ Problemy klasyfikacji nauk mają ważne konsekwencje dla całościowej wizji nauki oraz samego charakteru tych nauk. Zwykle podejmowanie tych problemów stanowiło o właściwym rozwoju nauki (Arystoteles, Bacon, Comte). Filozofowie nauki spierają się i obecnie o miejsce filozofii nauk szczegółowych: czy np. filozofia fizyki winna należeć do dziedziny fizyki, czy do dziedziny filozofii?

⁸ J. R. Scudder, A. Mickunas: *Meaning, Dialogue, and Enculturation: Phenomenological Philosophy of Education*. Washington DC University Press of America, 1985.

⁹ H. Siegel: *Gendered Cognitive Perspective and the Redefinition of Philosophy of Education*. "Philosophy of Education: Proceedings of the Annual Meeting of the Philosophy of Education Society", 39, 1983, s. 35-52.

Colwell zwrócił uwagę na akcenty ekologiczne (biocentryzm, zmniejszanie napięcia między naturą a kulturą) w filozofii edukacji Johna Dewey'a¹⁰. Jonas F. Soltis przedstawił możliwości filozofii edukacji, podkreślając szczególnie znaczenie akcentów związanych z normatywnością, profesjonalizmem i ideologią¹¹.

ad. 1.1. Podstawowe, uniwersalne kwestie filozoficzne związane z tradycją, stanowiące o niezbywalności edukacji filozoficznej. Niezbywalność edukacji filozoficznej tkwi w samym centrum filozofii, dotyczy bezpośrednio jej istoty. Pytania człowieka o siebie samego i o sens otaczającej rzeczywistości należą do pytań fundamentalnych, których sens pojawił się wraz z powstaniem zracjonalizowanej świadomości. O tyle trudno na nie uzyskać odpowiedź, o ile nieadekwatne są możliwości jej sformalizowania i zobiektywizowania. Wszystkie schematy poza nie wykraczające noszą już znamię spekulatywizmu. I właśnie on stanowi o istocie dociekania filozoficznego. O ile więc istotne będą dla kultury kryteria esencjalistyczne i uogólniające, o tyle pozostawać będzie potrzeba interpretacji filozoficznej.

Edukacja filozoficzna oparta być musi na swoistych niezmiennikach kultury, takich jak duchowa percepcja rzeczywistości, doświadczenie hedonizmu, potwierdzanie wartości związanych z biologiczną egzystencją człowieka, umiejętność dania sobie rady i opanowania kulturowo interpretowanego obszaru zła, czy nawet odnoszenia się do obszaru transcendencji¹². Tu zmianie ulec mogą jedynie formy przekazu tych treści. Wielokrotnie już wskazywano, że kształcenie filozoficzne w poważnym stopniu opiera się na przekazie tradycji historycznej.

Jan Woleński do wielkich osiągnięć XX w. zaliczył lokalizację rozumu¹³. Jego zdaniem, racjonalizm globalny ustąpił miejsca racjonalizmowi lokalnemu. Należy spodziewać się, że proces przypisywania rozumowi konkretnych zakresów rzeczywistości oraz eliminowania rozumu z innych będzie kontynuowany. W szerszym kontekście zapewne będzie można twierdzić o postępującej lokalizacji innych władz człowieka i większej ich korelacji z właściwymi im obszarami. Po epokach wielkich uproszczeń musi nadejść epoka większej adekwatności władz człowieka wobec przypisanego mu zak-

¹⁰ T. Colwell: *The Ecological Perspective in John Dewey's Philosophy of Education*. "Educational Theory", 35, 1985, s. 255-266.

¹¹ J. F. Soltis: *Perspectives on Philosophy of Education* "Journal of Thought", 18, 1983, s. 14-21 (por. też: B. Crittenden: *Philosophy of Education and Educational Theory: Comments on Soltis' „Perspectives on Philosophy of Education”*. "Journal of Thought", 18, 1983, s. 22-30).

¹² Por. J. Sealey: *Religious Education: Philosophical Perspectives*. Winchester Allen & Unwin, 1985. Również: D. Wright: *Religious Education From the Perspective of Moral Education*. "Journal of Moral Education", 12, 1983, s. 111-115.

¹³ Por. wypowiedź J. Woleńskiego na posiedzeniu Częstochowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego „Rozum i wiara u schyłku tysiąclecia”. Częstochowa, 23 V 2000 r.

resu egzystencjalnego oraz rzetelności w jego pojmowaniu i precyzowaniu. Jak się wydaje, będzie to jeden z postulatów nowej filozofii pragmatystycznej - odpowiedniej dla obszarów o nieporównywalnej i niezestawialnej problematyce. Dalszą konsekwencją tego procesu będzie większa unifikacja i integracja postaw interpretacyjnych edukacji filozoficznej. Wzmocnieniu ulegną takie, które będą integrować - jak np. obszar neuronauk pogodzi psychologów z antypsychologami, bądź wchłaniać inne - jak np. teoria fizyki relatywistycznej Einsteina wchłoneła teorię fizyki klasycznej Newtona. W związku z poważnym rozszerzaniem się kryteriów i standardów interpretacyjnych w zakres refleksji edukacyjnej wejdą nawet najbardziej izolowane teorie, natomiast doprecyzowaniu ulegnie ich zasięg i ranga zasadności.

Bardziej istotne staną się konteksty polityczne. W jednej z propozycji tego typu analiz Mark S. Cladis przedstawił interpretację poglądów Emila Durkheima jako drogi między liberalizmem a komunitarianizmem¹⁴. Edukacja publiczna stanowi zaplecze dla liberalnych, demokratycznych instytucji. Warunkiem jej prawidłowości jest utrzymanie jej heterogenicznego charakteru, uwzględniającego takie elementy, jak: uznanie zarówno dla myśli krytycznej, jak i tradycji, autonomię i wspólnotę, ludzką różnorodność i społeczną jedność. Ważna jest akceptacja zarówno indywidualnych wartości, jak i dobra wspólnego w szeroko rozumianej tradycji.

Stan dotychczasowej edukacji filozoficznej jest konsekwencją zaakceptowanej tradycji. W zakładanym schemacie ciągłości edukacja filozoficzna będzie konsekwencją z jednej strony - dotychczasowego stanu dydaktyki filozofii, oraz z drugiej strony - stanu samej filozofii. Dynamika zmian w naukach humanistycznych nie jest tak silna, jak w naukach przyrodniczych, jednak jej konsekwencje są istotne.

ad. 1. 2. Kwestie szczegółowe, dotyczące edukacji odpowiednich nauk filozoficznych. Utrzymana zostanie edukacja podstawowych nauk filozoficznych: historii filozofii, epistemologii, ontologii, etyki, logiki itd. Postępujący proces specjalizacji w kulturze spowoduje, że powstaną wysoce specjalistyczne dyscypliny dydaktyczne, poczynając od filozofii literatury, a kończąc na filozofii fizyki (a nawet jeszcze bardziej szczegółowe np. filozofia fizycznego mikroświata). Często przełożenia ich osiągnięć do „filozofii ogólnej” nie będą w ogóle możliwe, bądź będą miały charakter trywialny. Wartość samej specjalizacji dydaktycznej ulegnie więc wzmocnieniu. Interesujące, że wraz z rozwojem jakiejś dziedziny naukowej dokonuje się w ślad za nią rozwój jej filozofii. Trudno przewidzieć, kiedy powstanie „filozofia informatyki”, choć już pojawia się wiele uogólnień, wątpliwości i problemów o charakterze ponadszczegółowym w samej informatyce.

¹⁴ M. S. Cladis: *Education, Virtue and Democracy in the Work of Emile Durkheim*. "Journal of Moral Education", 24(1), 1995, s. 37-52.

ad. 1. 3. Zagadnienia nowe. Obok szczegółowych zagadnień filozofii profesjonalnej (filozofii analitycznej, fenomenologii, neogzystencjalizmu itd.) oraz filozofii poszczególnych dziedzin nauki utrzymana zostanie konwencja kulturowo interpretowanej „filozofii ogólnej”. Przyszłe jej wersje rodzą się z aktualnych formacji filozoficznych postmodernizmu i New Age. Tak jak nieuniknione są powroty do przeszłości i jej reinterpretacji, tak trudno zaprzeczać rozwojowi kultury i negować niezbyt komfortowe dla niektórych ideologii jej współczesne formy. W zakresie czynników nowych, wzbogacających edukację filozoficzną, nastąpi duża akceleracja. Nie ominie jej jednak znamię specjalizacji. Nastąpi swego rodzaju intensyfikacja różnorodności w zakresie zarówno idei, jak i sposobów ich prezentacji. Szczególny akcent zostanie położony na czynniki psychologiczne - powstanie swoisty neopsychologizm w wielu wersjach szczegółowych. Każda nauka, która przeszła od fazy spekulatywnej do fazy empirycznej, przeżyła niebывały rozwój, zwykle zmieniając zasadniczo swój charakter.

Niewątpliwie jedną z istotnych nowości w nauczaniu filozofii jest propozycja objęcia dzieci programem kształcenia filozoficznego¹⁵. Matthew Lipman i Margaret Ann Sharp, proponując program filozofii dla szkół podstawowych, stwierdzili, że nie należy w nim koncentrować się na tworzeniu uproszczeń, lecz wzmacniać czynniki stymulujące myślenie¹⁶. Dzieci posiadają wrodzoną ciekawość o silnych akcentach filozoficznych. Rozwijanie wyobraźni filozoficznej na poziomie szkoły podstawowej jest bardziej zasadne od kształcenia problemowego i pojęciowego na tym etapie. Szkolna edukacja filozoficzna posiada istotne konsekwencje dla późniejszej edukacji akademickiej. Następuje więc proces demonumentalizacji edukacji filozoficznej. Jednym z jej wyznaczników jest „wspólnotowe” kryterium i doświadczenie filozoficzne¹⁷. Do warunków tworzących to doświadczenie należy zaliczyć: świadome uczestniczenie w realizacji wspólnych celów i działań, podejmowanie rzetelnej komunikacji przy ich realizacji, dobra motywacja wewnętrzna i realizowanie odpowiedniej strategii, wrażliwość. Propozycja ta oparta jest na podstawie pragmatystycznej (Dewey, Lipman) odwołującej się do konstrukcji „wspólnoty pytania” czy „wspólnoty pytania

¹⁵ Por. takie publikacje, jak: P. Lebius: *Philosophy for Children, Reflective Teaching and Teacher's Education*, w: D. G. Camhy (ed.): *Children: Thinking and Philosophy*. Academia, Sankt Augustin 1994; S. L. Krogh: *Encouraging Positive Justice Reasoning and Perspective-Taking Skills: Two Educational Interventions*. "Journal of Moral Education", 14, 1985, s. 102-110; L. I. Katzner, F. Brent: *Philosophy and the Middle-School Student*. "Thinking", 1, 1979, s. 37-39.

¹⁶ M. Lipman, A. M. Sharp: *Some Educational Presuppositions of P „Subscript C. "Thinking", 1, 1979, s. 47-50.*

¹⁷ M.-F. Daniel, R. Pallascio: *Community of Inquiry and Community of Philosophical Inquiry: Conceptual Analysis and Application to the Children's Classroom*. "Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines (USA)", 17 (1), 1997, s. 50-66.

filozoficznego” jako zasad filozoficznych i edukacyjnych. Marie-France Daniell i Richard Pallascio przedstawili również określenie zdolności filozoficznych uczniów oraz możliwości argumentacji logicznej, odwołujących się bardziej do tradycji dialektycznej niż retorycznej.

W omawianiu głównych idei amerykańskiego życia akademickiego zwraca się uwagę na to, że główne z nich: wielokulturowość, poprawność polityczna (*political correctness*), rozwój teorii krytycznej, retoryki i hermeneutyki - były inspirowane przez filozofów europejskich, takich jak: Foucault, Derrida, Lyotard¹⁸. W koncepcjach edukacji z perspektywy postmodernistycznej wzmacnia się kryteria społecznej konstrukcji rzeczywistości oraz stwierdza się potrzebę i przewagę postawy dysonansu nad postawą konsonansu (interpretowanych jako warunkach intelektualnej kontekstualizacji)¹⁹. Brenda Almond wskazała, że jedną z konsekwencji postmodernizmu jest odrzucanie oświeceniowej wartości uniwersalnej prawdy oraz wspólnej ludzkiej moralności, które łączy się z rozdrobnieniem samej filozofii, tworzącym pełen usterek i niespójności relatywizm²⁰. Związany z postmodernizmem irracjonalizm nurtuje wszystkie główne obszary filozofii - od epistemologię i etykę po filozofię nauki - i przenosi swoje zgubne skutki na obszary praktyczne, takie jak edukację, czy biomedycynę. Już w zasadzie kanonem edukacji stały się procedury osobowej samoaktualizacji, proponowane przez psychologów, choćby przez Abrahama H. Maslowa²¹.

W zakresie form, środków i metod edukacyjnych:

ad. 1.4. Skorygowanie dotychczasowych osiągnięć i wprowadzenie nowych. Podstawowe formy edukacji filozoficznej: wykład i ćwiczenia zapewne zostaną zachowane. Od metody maieutycznej i elenktycznej Sokratesa, idealistycznej orientacji Akademii Platońskiej, perypatetyckiej tradycji empirystycznej szkoły Arystotelesa, formy te, mimo wielu niedoskonałości, stanowią nadal podstawę edukacji. Przekaz wiedzy poprzez kontakt personalny, wartości bezpośredniej relacji mistrz - uczeń, całość oddziaływania dydaktycznego, pedagogicznego czy wychowawczego cały czas pozostają osnową edukacji filozoficznej. Często wiele założeń filozofii ma charakter niejawny, wiele komentarzy i interpretacji odwołuje się do nieformułowanych bezpośrednio intuicji i intencji - stąd tak niezbędna jest dotychczasowa forma tradycji nauczycielskiej.

¹⁸ B. Smith: *European Philosophy and the American Academy*. Open Court, Peru 1994.

¹⁹ L. Stone: *Modern to Postmodern: Social Construction, Dissonance, and Education*. "Studies in Philosophy and Education", 13 (1), 1993-94, s. 49-63.

²⁰ B. Almond: *Philosophy and the Cult of Irrationalism*, w: A. P. Griffiths (ed.): *The Impulse to Philosophise*. Cambridge University Press, New York 1992.

²¹ Por. A. L. Steffen: *The Active Tradition: A Convergence of Ideas*. "Educational Theory", 23, 1973, s. 321-332.

Nerwem edukacji są stosowane przez nią środki— i tu nastąpi duża akceleracja w tym zakresie. Niezwykle progresywna kulturowa informatyzacja powoduje wzrost zainteresowania edukacją internetową. Nie jest jasne, w jakim stopniu narzędzia informatyczne będą oddziaływać na samą edukację filozoficzną. Jednak wydaje się, że pewien wpływ będzie się dokonywał. W przypadku informatyki dotyczy on takich aspektów, jak precyzja, konsekwencja, ścisłość, specjalizacja; ale również komunikacja, złożoność czy nawet zabawa. Przydatne narzędzie zwykle wymusza dostosowanie się do niego i traktowanie o problemach z nim związanych. Może to oddziaływać na charakter samej refleksji filozoficznej. Anthony G. Rud Jr przeprowadził analizę modelu edukacji internetowej²². Jego zdaniem, następuje proces zmiany medium edukacyjnego - przejście od książki do hipertekstu (tekstu ekranowego?) (wymiana technologii w przyswajaniu treści kulturowych jest zjawiskiem nieuchronnym - ludzkość kiedyś też zrezygnowała z napisów naskalnych, papirusów, pisma klinowego etc. - M. W.). Lament nad utratą modelu kształcenia poprzez lekturę tekstu książkowego należy zastąpić poważniejszą refleksją dotyczącą komunikacji wieku cyfrowego (*digital age*), łączącego indywidualny wybór z przeobrażeniami kulturowymi. Jacqueline Garcia Fallas przedstawiła perspektywy edukacji od strony głównych tez epistemologicznych postmodernizmu Lyotarda i Vattimo²³. Jej zdaniem, postmodernizm podejmuje refleksję dotyczącą problemów współczesnej technologii, wykorzystywania komputerów i edukacji. Postmodernizm zawiera również metodologię, umożliwiającą kompleksowe podejście i uznanie pluralizmu współczesnego społeczeństwa. Lisa Bergin i inni wskazali na znaczenie w edukacji samodzielnych prac pisemnych łączonych z odniesieniami do interpretacji kulturoznawczych²⁴. Postawa taka szczególnie pomagała podnosić rygor intelektualny w procesie uczenia się filozofowania. Proponuje się też wzmacnianie konwersacyjnej funkcji wiedzy z punktu widzenia hermeneutyki filozoficznej²⁵. W propozycji przedstawionej przez D. W. Dewhursta omówiona jest kwestia nauczania problemów kontrowersyjnych jako swoistego zadania interpersonalnego²⁶. W metodzie tej nauczyciel zachęca uczniów do zajmowania takiego stanowiska, które już wcześniej akceptowali

²² A. G. Rud Jr: „*Banality and Optimism: Webbed Education*”, w: S. Laird (ed.): *Philosophy of Education* 1997. Philosophical Education Society, Urbana 1998.

²³ J. G. Fallas: *La educacion desde la posmodernidad: perspectivas culturales y pedagogicas de la Informatica educativa*. "Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica", 35 (85), 1997, s. 37-48.

²⁴ L. Bergin, K. G. Brown, D. Lewis i in.: *Teaching a Writing Intensive Introduction to Philosophy and Cultural Diversity*. "Teaching Philosophy" 21 (1), 1998, s. 35-59.

²⁵ Y. Kazmi: *Teaching Knowledge as Conversation: A Philosophical Hermeneutical Approach to Education*. "Studies in Philosophy and Education", 11 (4), 1993, s. 339-357.

²⁶ D. W. Dewhurst: *The Teaching of Controversial Issues*. "Journal of Philosophy of Education", 26 (2), 1992, s. 153-163.

inni filozofowie, wzmacnia elementy stanowiące o możliwości dyskursu, odwołuje się do szerszych kontekstów.

ad. 2. Warunki kulturowe w których ta tradycja filozoficzna istnieje ze szczególnym uwzględnieniem stanu edukacji w ogóle. Istotne tu jest rozpoznanie tendencji kultury. Do współczesnych warunków kulturowych edukacji filozoficznej należałoby zaliczyć: a) wykorzystywanie i opieranie się na idei pragmatyzmu (głównie w obszarze kultury euroatlantyckiej); b) wzmacnianie paradygmatu integracyjnego - głównie w planie idei, metod ich przekazu oraz sposobów ich kulturowej asymilacji (może nawet wspólny język - kultura nie ma energii na międzyjęzykowe subtelności i złożości); c) położenie nacisku na takie elementy jak: optymalizacja, efektywność, strukturalizacja.

2.1. Postępująca humanizacja i humanitaryzacja kulturowa. Uważam, że w drugiej połowie XX w. nastąpił wyraźny proces poprawy stanu kulturowego człowieka. Humanizacja i humanitaryzacja kultury, mimo wielu lokalnych ograniczeń, stała się normą i wręcz określa kierunek jej rozwoju. Jednym z jej wyznaczników był, mający charakter kulturowej rewolucji, rozwój nauki i techniki, który integrował się z przemianami w humanistyce. Jednak współczesna transformacja duchowa kultury euroatlantyckiej nie ma jednoznacznego charakteru i trudno poddać ją precyzyjnemu opisowi. Powstaje wiele propozycji. W jednej z analiz współczesnych koncepcji pedagogicznych zwraca się uwagę na potrzebę integracji jej subdziedzin, nawiązując do motywów filozofii Habermasa²⁷ i „unitarnej koncepcji pedagogiki”. W ich dyskusji Christer Fritzell zwrócił uwagę na obecny rozdział w pedagogice (obecne w jakościach typu: symetria lub asymetria) i potrzebę jego zmniejszenia, zmierzającą do „uczenia się indywidualnego, integracji społecznej i kulturowej rekonstrukcji”²⁸.

Ważne jest postawienie pytania, czy równoległe do przemian dziejowych dokonuje się proces rozwoju człowieczeństwa? Odpowiedź na to pytanie jest uzależniona od kryteriów, na mocy których określamy ten rozwój. Przy sformułowaniu odpowiednich kryteriów można twierdzić o rozwoju zdolności mentalnych, lepszej komunikacji z własną strukturą psycho-emocjonalną, wyraźniejszym i bardziej precyzyjnym opisie sytuacji egzystencjalnej, większej korelacji między naukami przyrodniczymi a humanistycznymi itd. Problem główny - rozwoju kondycji moralnej nie posiada tak jednoznacznej kwalifikacji, nie zostały bowiem jeszcze dostatecznie precyzyjnie określone wyznaczniki sylwetki psycho- i socjo-moralnej, a promieniowanie tradycyjnych uwarunkowań jest nader silne²⁹. Pozostaje więc pluralistyczny model

²⁷ Por. np. analizę racjonalności u J. Habermasa: M. Britos: *Analisis de la racionalidad social desde el concepto de accion comunicativa: Una nueva perspectiva para abordar la problematica educativa*. "Stromata", 48 (1-2), 1992, s. 169-182.

²⁸ Ch. Fritzell: *Pedagogical Split Vision*. "Educational Theory", 46 (2), 1996, s. 203-216.

edukacji, a tu szczególnie edukacji filozoficznej, który będzie musiał być oparty na pluralistycznych modelach człowieczeństwa. Spekulatywność tego zakresu refleksji - doświadczenia człowieczeństwa - jest nieuchronna. Rozwiązania tradycyjne w tym zakresie nadal będą dominować nad nowymi interpretacjami. Jan Steutel, próbując przedstawić główne perspektywy edukacji moralnej, stwierdził, że określenie uzasadnień cnót moralnych w niej napotyka na poważne braki³⁰. Jako jedno z rozwiązań zaproponował podejście poznawczo-rozwojowe (*cognitive-developmental approach*), uwzględniające uwarunkowania społeczne. Kenneth Wain, analizując poglądy Alasdair'a MacIntyre'a, dotyczące perspektywy edukacyjnej przyszłości, stwierdził, że opowiada się on za potrzebą przeformułowania dotychczasowych form edukacyjnych³¹. Aby wyjść z obecnego kryzysu moralnego kultury emotywistycznej należy odnieść się do idei kształcenia społecznego zawartych w szkockim oświeceniu. Edukacja winna być prowadzona wokół kształcenia uniwersyteckiego w nawiązaniu do idei Dewey'a i Habermasa. W literaturze przedmiotu często nawiązuje się do poglądów Johna Dewey'a³². Gert J. J. Biesta przedstawił analizę filozofii edukacyjnej tego myśliciela³³. W pragmatyzmie interpretuje się edukację jako proces komunikacji (z naciskiem na działanie). Komunikacja jako pojęcie antropologiczne stanowiła alternatywę dla Kartezjańskiej filozofii świadomości. Jednak późniejsza pedagogika komunikacyjna przeciwstawiła się edukacji rozumianej jako proces zdobywania kompetencji komunikowania się. Ten „paradoks komunikacyjny” jest możliwy do rozwiązania z punktu widzenia pragmatyzmu. Sandra Rosenthal omówiła znaczenie edukacji w społeczeństwie demokratycznym według poglądów Johna Dewey'a³⁴. Wskazuje się też na istotne akcenty metodyczne - swoistej „technologii edukacyjnej”³⁵. Leroy F. Trout-

²⁹ Jedną z przekonujących postaw wydaje się być pragmatyzm (por. M.-F. Daniel: *Principes pragmatistes pour une demarche pedagogique en enseignement moral*. "Philosopher: Revue de l'enseignement de la philosophie au Quebec", 18, 1995, s. 127-164.

³⁰ J. Steutel: *The Virtue Approach to Moral Education: Some Conceptual Clarifications*. "Journal of Philosophy of Education", 31 (3), 1997, s. 395-407.

³¹ K. Wain: *MacIntyre and the Idea of an Educated Public*. "Studies in Philosophy and Education", 14(1), 1995, s. 105-123.

³² Jeden ze starszych tekstów: O. Handlin: *John Dewey's Challenge to Education: Historical Perspectives on the Cultural Context*. NY Harper, 1959; oraz G. R. Geiger: *John Dewey in Perspective*. NY Oxford University Press, 1958.

³³ G. J. J. Biesta: *Pragmatism as a Pedagogy of Communicative Action*. "Studies in Philosophy and Education", 13 (3-4), 1994-95, s. 273-290.

³⁴ S. Rosenthal: *Democracy and Education: A Deweyan Approach*. "Educational Theory", 43 (4), 1993, s. 377-389.

³⁵ Por. D. Blacker: *Allowing Educational Technologies to Reveal: A Deweyan Perspective*. "Educational Theory", 43 (2), 1993, s. 181-194.

ner przedstawił relację między egzystencjalizmem a pragmatyzmem z punktu widzenia edukacyjnego⁵⁶.

W okresie postmodernistycznym istotne jest włączanie zagadnień peryferyjnych do głównego nurtu refleksji. Silvio Gallo przedstawił dyskusję między etyką, nauką w ogóle i edukacją z perspektywy pedagogiki anarchistycznej (*anarchist pedagogy*)³⁷. Jego zdaniem, „edukacja integralna” oraz proces socjalizacji nauki, uznawane jako cele anarchistycznych filozofów i nauczycieli, są rezultatem myślenia pozytywistycznego. W analizie edukacji moralnej stwierdził, że pedagogika libertariańska jest w stanie rozwijać etyczną i polityczną konstytucję dzieci. Jej konsekwencje są istotne dla współczesnej filozofii edukacji. Jako o ciekawostce należy wspomnieć o Ruchu Przeciw Edukacji (*Movement Against Education*), mającego swe źródła w anty-pedagogice i antypsychiatrii³⁸. Zgodnie z założeniami tej formacji, coraz bardziej agresywna, codzienna edukacja oznacza nadmierną ingerencję w życie jednostki. Interwencję i przymus edukacyjny usprawiedliwia się zwykle brakiem wiary (sceptycyzmem) w możliwości naturalnego rozwoju człowieka. Według nich, istnieje potrzeba przewartościowania generalnych założeń teoretycznych i współczesnej praktyki edukacyjnej.

Proces humanizacji kultury będzie miał istotne następstwa moralne. Ann Higgins-D'Alessandro przedstawiła wyobrażenie edukacji moralnej w przyszłości³⁹. Jej zdaniem, wychowawcy moralni winni w swoich programach wyraźniej precyzować cele dotyczące rozwoju zarówno jednostek (bystrość moralna - *moral acumen of individuals*), jak i społeczeństw. W analizie tych celów należy poddać dyskusji główne wyznaczniki współczesnej kultury: proces globalizacji, wpływ technologii na systemy polityczne i ekonomiczne, informatyzacja procesów komunikacyjnych. W nowym świecie nastąpi poważniejsze zrozumienie dziejów, zachowujące godność dla człowieka tak kulturowo i historycznie odmiennego. Edukację moralną winno się interpretować również w kategoriach nauki o moralności: historycznej, politycznej i społecznej. Interesujące, że dyskusja ta dotyczy celów pragmatycznych, a nie esencjalnych. W omawianiu etyki ewolucyjnej Clive Jones wskazał na

³⁶ L. F. Troutner: *The Dewey-Heidegger Comparison Revisited: A Perspectival Partnership for Education*. "Philosophy of Education: Proceedings of the Annual Meeting of the Philosophy of Education Society", 28, 1972, s. 28-44.

³⁷ S. Gallo: *Etica, Ciencia e Educacao na Perspectiva Anarquista*. "Educacao e Filosofia", 9 (18), 1995, s. 7-29.

³⁸ S. E. Nordenbo: *Against Education*. "Journal of Philosophy of Education", 30 (3), 1996, s. 401-413.

³⁹ A. Higgins-D'Alessandro: *Moral Education as an Historical/Political/Social Science*. "Journal of Moral Education", 25 (1), 1996, s. 57-66.

pozytywną rolę nauki w edukacji moralnej⁴⁰. W dyskusji innych następstw należy stwierdzić, że zamiast zasad walki (biologicznej, wewnątrzgatunkowej) pojawią się zasady etyczne (kodeksy, zachowania niesformalizowane). Postmodernistyczna pedagogika moralna zmienia relacje między językiem a władzą⁴¹. Pojawia się nowe nastawienie dialogiczne, w którym wiedza i autorytet nie będą przysługiwały wyłącznie nauczycielowi. Pojawiają się również propozycje adaptacji sfery sacrum do warunków społeczeństwa postmodernistycznego. William F. Losito stwierdził, że filozofia edukacyjna w nowoczesnych społeczeństwach koncentrowała się na wyjaśnianiu i budowie dziedzin wiedzy, a szczególnie nauki⁴². Modernistycznej ideologii bliskie były idee eksploatacji, gwałtowności, chciwości. Potrzebny jest „nowy klucz” otwierający inne, estetyczne i etyczne przestrzenie kultury. Szczególnie istotna, jak wynika z badań cywilizacji starożytnych i dotychczasowej tradycji, jest przestrzeń świętości, która poprzez mity i rytuały kreuje wzory kulturowe, istotne dla jej rozwoju. Postmodernizm, który jest raczej niechętny teologii jako formie ideologu, musi jednak w swej wrażliwości na odmienność różnych wzorów kulturowych nawiązywać do mitów i rytuałów. Donald M. Joy przeprowadził analizę różnych odniesień agnostycznych teorii badawczych, opartych na koncepcjach J. Piageta i L. Kohlberga względem teorii edukacji religijnej (zawartych w judaizmie, katolicyzmie, luteranizmie i in.)⁴³. W teoriach religijnych odczucia wspólnotowe silniej oddziałują na prywatność i indywidualizm, następuje poważniejsze łączenie doświadczenia noumenalnego z fenomenalnym (empirycznym), podstawowe dla człowieka pojęcia sprawiedliwości i miłości konstytuowane są na gruncie religijnych odczuć prawości, świętości i miłości. Zapewne ulegnie również rozszerzeniu proces integracji międzykulturowej. Ngai-ying Wong wskazał na pedagogiczną perspektywę buddyzmu tybetańskiego i buddyzmu chan (relacja między ścieżką stopniową a nagłym oświeceniem)⁴⁴. W omawianiu edukacyjnych, indywidualistycznych paradygmatów moralnych zwraca się uwagę na perspektywę Konfucjańską⁴⁵.

⁴⁰ C. Jones: *The Contributions of Science to Moral Education*. "Journal of Moral Education", 5, 1976, s. 249-256.

⁴¹ M. B. Tappan, L. M. Brown: *Envisioning a Postmodern Moral Pedagogy*. "Journal of Moral Education", 25(1), 1996, s. 101-109.

⁴² W. F. Losito: *Philosophizing about Education in a Postmodern Society: the Role of Sacred Myth and Ritual in Education*. "Studies in Philosophy and Education", 15 (1-2), 1996, s. 69-76.

⁴³ D. M. Joy (ed.): *Moral Development Foundations: Judeo-Christian Alternatives to Piaget/Kohlberg*. Nashville Abington, 1983.

⁴⁴ N. Wong: *The Gradual and Sudden Paths of Tibetan and Chan Buddhism: A Pedagogical Perspective*. "Journal of Thought", 33 (2), 1998, s. 9-23.

⁴⁵ A. S. Cua: *Competence, Concern, and the Role of Paradigmatic Individuals („Chun-tzu”) in Moral Education*. "Philosophy East and West", 42 (1), 1992, s. 49-68.

Poważniejszy nacisk zostanie położony na edukację wartości związanych z ochroną środowiska. W. Scott i Ch. Oulton przeprowadzili próbę konceptualizacji tego typu procesu edukacji środowiskowej w programach szkolnych w ramach tzw. „zielonej teorii wartości”⁴⁶. Peter S. Wenz omówił niebezpieczeństwa związane z postawą komercjalizmu, wpływającą na degradację środowiska przyrodniczego⁴⁷. We współczesnych programach filozofii często umieszcza się takie motywy pedagogiczne, które nieświadomie wzmacniają postawę komercjalizmu i zachowań antyśrodowiskowych. Przy omawianiu poglądów takich filozofów, jak: Hobbes, Locke, Kartezjusz, Kant, Hume czy Bentham, do czynników stanowiących o przyczynianiu się do kryzysu w traktowaniu środowiska należałoby zaliczyć: samolubstwo gatunku ludzkiego, dwoistość umysłu i ciała, subiektywizację wartości, matematyczny ogłód natury rzeczywistości. We współczesnych programach filozofii należałoby owych kanonicznych myślicieli lokować jedynie w przestrzeni historii idei, natomiast bardziej efektywnie włączać tradycję takich myślicieli, jak: Monteskiusz, Erazm, Reid, Burke, Goethe i Emerson. Jego zdaniem, dokładność historyczna winna uwzględniać dobre akcenty pedagogiczne, zawierające również postulaty ochrony środowiska przyrodniczego. Zwraca się również uwagę na potrzebę zmian w etyce medycznej. Candace C. Gauthier, powołując się na argumenty epistemologii, filozofii nauki, estetyki i współczesnych teorii etycznych, wyraziła stanowisko, że potrzebne są zmiany w edukacji medycznej⁴⁸. Kładzenie głównego nacisku na ciało pacjenta i technologię medyczną w poważnym stopniu oddziałuje negatywnie na pacjentów. Potrzebne jest im empatyczne, emocjonalne wzmocnienie, którego jedną z form może być oddziaływanie estetyczne.

Jednym z aspektów procesu humanizacji i humanitaryzacji kulturowej jest akceptacja wielokulturowości. Alvin Goldman starał się wykazać, że filozofii edukacji potrzebny jest ogłód ze stanowiska epistemologicznego, a szczególnie jego orientacji na prawdę⁴⁹. Wbrew powszechnemu rozumieniu, potrzeba prawdy nie znajduje się w konflikcie z postulatami wielokulturowości (*multiculturalism*). W edukacji winny liczyć się rzetelnie formułowane argumenty, a za cel należy przyjmować racjonalizowane odniesienie do prawdy.

⁴⁶ W. Scott, Ch. Oulton: *Environmental Values Education: An Exploration of Its Role in the School Curriculum*. "Journal of Moral Education", 27 (2), 1998, s. 209-224.

⁴⁷ P. S. Wenz: *Philosophy Class as Commercial*. "Environmental Ethics: An Interdisciplinary Journal Dedicated to the Philosophical as Environmental Problems", 19 (2), 1997, s. 205-216.

⁴⁸ C. C. Gauthier: *The Value of Emotionally Expressive Visual Art in Medical Education*. "The Journal of Medical Humanities", 17 (2), 1996, s. 73-83.

⁴⁹ A. Goldman: *Education and Social Epistemology*, w: Alven Neiman (ed.): *Philosophy of Education*. Philosophical Education Society, Urbana 1995.

2.2. Zasadniczo ważne współoddziaływanie między światem ludzkiego doświadczenia i jego opisu a światem technologii. Kierunek rozwoju cywilizacji - nie duchowy, lecz technologiczny będzie pogłębiał rozdział między światem ludzkiego doświadczenia i jego opisu a światem technologii. Wobec tego będzie wzrastała potrzeba kompensacji i uzupełnienia doświadczenia egzystencjalnego człowieka. Społeczeństwa i jednostki, ulegając procesowi technicyzacji rzeczywistości, będą za wszelką cenę szukać jakichkolwiek form uduchowienia, wzmożona więc będzie akceptacja zarówno form tradycyjnych, jak i poszukiwanie nowych form rozpoznawania i akceptowania transcendentnego wymiaru egzystencji. Znajdzie to swoje odzwierciedlenie w obszarze filozoficznej edukacji ideologicznej. Jako edukacyjnie naturalne zostaną uznane idee tolerancji, niestosowania przemocy, współpracy i współdziałania. Po skrajnościach - jak Europa XX wieku mogła doprowadzić do takich fikcji totalitaryzmu - jeszcze raz okazało się, że rozwój duchowy nie idzie równolegle z rozwojem najpiękniejszych nawet utopii czy nawet technologii. Nie ma „drogi na skróty” do formuły „wiecznego szczęścia” ludzkości. Pozostaje moralność pragmatyzmu, czasem tylko korygującego swoje wizje w przestrzeni idei. Paul Standish zauważył, że przyszła edukacja będzie w znacznym stopniu określana przez zarządzanie (*managerialism*)⁵⁰. W jej funkcjonowaniu i jej związkach z nauką, relacjach między nauczającymi a studentami coraz poważniejszą rolę będzie odgrywała technologia. W analizach tych pomocne mogą być refleksje Heideggera, dotyczące natury „techné” i patologii technologii, zwłaszcza rozpatrywane w kontekście warunków postmodernizmu. Patrick Keeney, omawiając poglądy kanadyjskiego filozofa George’a Granta, zwrócił uwagę na potrzebę interpretacji technologii w jej właściwym, t.j. ludzkim sensie⁵¹. W interpretacji tej zwrócono uwagę na opozycję neutralności technologii i esencjalnego człowieczeństwa. Technologiczny rozwój cywilizacji wymaga poważniejszych działań rekompensujących i położenia większego nacisku na kształcenie humanistyczne. Geoffrey H. Fletcher, Gary Wooddell stwierdzili, że współczesny proces industrializacji należy do jednego z kilku głównych wydarzeń w historii ludzkiej cywilizacji. Edukacja dla szybko zmieniającego się świata winna być opierana na mocnych, progresywnych założeniach, formułowanych bardziej w kategoriach umiejętności niż treści⁵².

2.3. Wzrost specjalizacji i szczegółowości. Możliwość ponad błyskotliwością. Sporo racji jest w stwierdzeniu, że najważniejsze kwestie filozoficz-

⁵⁰ P. Standish: *Heidegger and the Technology of Further Education*. "Journal of Philosophy of Education", 31 (3), 1997, s. 439-459.

⁵¹ P. Keeney: George Grant: *Philosopher Extraordinary*. "Prospero", 3 (1), 1997, s. 37-0.

⁵² G. H. Fletcher, G. Wooddell: *Educating for a Changing World*. "Journal of Thought", 16, 1981, s. 21-32.

ne w dziejach ludzkości zostały sformułowane i wyrażone. Z filozoficznego punktu widzenia dawno już zostały określone podstawowe stanowiska filozoficzne. W ocenie ich prawomocności można odwoływać się do kategorii metafizycznych, bądź do pozafilozoficznych. I tu możliwości i granice tych uzasadnień również zostały określone. W miarę rozwoju wiedzy zachodzi jedynie proces ich doprecyzowywania. Posiada to istotne konsekwencje dla formuły edukacji filozoficznej. Kanon przekazywanych treści filozoficznych nie budzi poważniejszych wątpliwości. W tym zakresie pozostało jedynie wypełnianie szczegółami i opracowywanie przypisów. Niekiedy zdarza się, że są one nadinterpretowywane do innych celów, np. politycznych, jednak profesjonalny filozof łatwo tę nadinterpretację określi. Natomiast duże możliwości powstają w sferze subdyscyplin filozofii, związanych zwłaszcza z akceleracją rozwoju kultury (etyka biznesu, etyka medyczna, ekoetyka itd.).

Jednym z elementów współczesnej kultury filozoficznej jest wysoka specjalizacja edukacyjna, której powiększanie się jest zjawiskiem nieuchronnym. Stan świadomości esencjalistycznej i uogólniającej musi podążać za rozwojem nauk szczegółowych oraz innych dziedzin życia społecznego. W ciągu niespełna kilkudziesięciu lat dawniejszy filozof przedstawia się dzisiaj jako filozof nauki, religii, czy innych dziedzin. Profesjonalista w zakresie etyki biznesu w ogóle nie będzie się znał na etykach religijnych, i odwrotnie, mimo, że każdy z nich poważnie zajmuje się etyką.

Jedną z wysoce specjalistycznych propozycji edukacyjnych może stanowić koncepcja „fenomenografii” Ference Martona⁵³. Według jej założeń, ludzie w zasadniczo odmienny sposób doświadczają i konceptualizują różne aspekty otaczającej ich rzeczywistości. Uczucie się jest postrzegane jako zmiana tych sposobów na inne, jakościowo odrębne. F. Marton przeprowadził analizę rozwoju tego podejścia, wydobyl podobieństwa i różnice wobec fenomenologu, dokonał bilansu fenomenografii jako metodologii badawczej oraz odniesienia do problemów edukacyjnych.

Zakończenie. Motyw istotny tych rozważań to próba określenia przyszłego stanu edukacji filozoficznej przeprowadzona na podstawie analiz prawdziwości jej rozwoju dziejowego. Chociaż założenie historycyzmu, tkwiące u źródeł takiej podstawy, nie do końca może być prawdziwe, to jednak, ze względu na brak poważniejszych uzasadnień, może być wartościowe. Próby bardziej uważnego doświadczania rzeczywistości należą do podstawowych potrzeb człowieka, różnie tylko modelowanych cechami kultury. Sposób doświadczania rzeczywistości przez człowieka był zawsze funkcją edukacyjnej konwencji, akceptowanego schematu jej poznawania i rozumienia. Stąd tak istotny staje się ogląd historyczny. Przy osłabieniu tezy historycz-

⁵³ F. Marton: *Phenomenography. A Research Approach to Investigating Different Understandings of Reality*. "Journal of Thought", 21, 1986, s. 28-49.

mu, w drugiej postawie interpretacyjnej, można próbować formułować korelacje między stanem kultury a formami jej percepcji. Tutaj korelacje wydają się poważniejsze, chociaż brak im tak istotnego dystansu, który był obecny w analizach historycznych. Ujęcie synchroniczne (tu przeciwstawiane diachronicznemu) jest jednak mało efektywne w kulturach o dużej dynamice. Prawidłowości dają się formułować dopiero *ex post*, trudno je przewidywać, czy zapowiadać. Może więc tego rodzaju refleksjom przypisywana jest funkcja inspirująca, heurystyczna, poszukująca spójności - dopiero w takich kontekstach - ułatwiająca rozumienie. Tytułowa „mądrość kultury” odnosiłaby się więc do owych poszukiwań, dotyczących uzasadnień i prawidłowości różnej natury, trudno poddających się perspektywicznym analizom „rozumu filozofii”.

DO AUTORÓW „EDUKACJI FILOZOFICZNEJ”

Szanowni Państwo,

Publikacją szkiców o polskich filozofach, zamieszczonych w niniejszym dziale tematycznym tomu 31 „Edukacji Filozoficznej”, kończymy druk tekstów poświęconych przeglądowi polskiej filozofii powojennej. Kolejnym krokiem będzie opublikowanie dwutomowego opracowania książkowego (wrzesień-październik 2001 roku). W jego skład wejdą szkice o następujących polskich filozofach:

1. Kazimierz Ajdukiewicz, 2. Stefan Amsterdamski, 3. Zdzisław Augustynek, 4. Bronisław Baczko, 5. o. Innocenty M. J. Bocheński OP, 6. Zdzisław Cackowski, 7. ks. Piotr Chojnacki, 8. Tadeusz Czeżowski, 9. Izydora Dąmbaska, 10. Henryk J. M. Elzenberg, 11. Marek Fritzhand, 12. Mieczysław Gogacz, 13. Andrzej Grzegorzczak, 14. Henryk Hiż, 15. Roman Ingarden, 16. Jerzy Kalinowski, 17. Stanisław Kamiński, 18. ks. Kazimierz Kłósak, 19. Jerzy Kmita, 20. Leszek Kołakowski, 21. Janina Kotarbińska, 22. Tadeusz Kotarbiński, 23. Władysław Krajewski, 24. o. Mieczysław A. Krapiec, 25. Adam Krokiewicz, 26. Jan Legowicz, 27. Henryk Mehlberg, 28. Stefan Morawski, 29. Leszek Nowak, 30. Andrzej Nowicki, 31. Maria Ossowska, 32. Stanisław Ossowski, 33. Ija Lazari-Pawłowska, 34. Jerzy Pelc, 35. Marian Przełęcki, 36. Adam Schaff, 37. ks. Paweł Siwek SJ, 38. Barbara Skarga, 39. Antoni B. Stępień, 40. Władysław Stróżewski, 41. ks. Tadeusz Styczeń SDS, 42. Roman Suszko, 43. Stefan Świeżawski, 44. Klemens Szaniawski, 45. ks. T. Ślipko SJ, 46. Władysław Tatarkiewicz, 47. Alfred Tarski, 48. ks. Józef Tischner, 49. Andrzej Walicki, 50. ks. Karol Wojtyła, 51. Bogusław Wolniewicz, 52. Zofia J. Zdybicka USJK, 53. Czesław Znamierowski.

Mamy świadomość, że wielu innych polskich filozofów współczesnych zasługuje na włączenie do powyższego zestawu. Planujemy więc kontynuowanie owego działu tematycznego na łamach naszego pisma.

Zwracamy się do Państwa z prośbą o zgłaszanie nazwisk filozofów polskich, których obecność w naszym opracowaniu jest - Państwa zdaniem - niezbędna. Należy brać pod uwagę dotychczasowe kryteria: uznanie międzynarodowej społeczności filozoficznej; doniosłość dorobku naukowego w zakresie dziedziny filozofii; skupienie wokół siebie grona współpracowników, wykształcenie uczniów i kontynuatorów.

Prosimy także o deklarowanie chęci opisania życia i twórczości konkretnej postaci według dotychczasowych standardów.

Zespół Redakcyjny

JÓZEF MISIEK

Uniwersytet Jagielloński

ZDZISŁAW AUGUSTYNEK*

I. DZIEŁA. 1. *Szczególna teoria względności a przyczynowość*. „Myśl filozoficzna” 1956, 1, s. 164-175; 2. *O obiektywnym charakterze definicji równoczesności*, w: Cz. Nowiński (red.): *Światopoglądowe i metodologiczne problemy abstrakcji naukowej*. Warszawa 1957, s. 82-113; 3. *Problem obiektywności czasu i przestrzeni w świetle teorii względności* (wraz z Z. Majewskim). „Studia Filozoficzne” 1958, 3, s. 103-120; 4. *Kritik der konventionalistischen Interpretation der Definition der Gleichzeitigkeit*, w: G. Harrig & Schleifstein (red.): *Naturwissenschaft und Philosophie*. Akademie Verlag, Berlin 1960, s. 177-182 (wersja pozycji 2); 5. *Einsteinowska definicja równoczesności a operacjonizm*. „Studia Filozoficzne” 1960, 4, s. 79-93; 6. *Czas, przestrzeń i materia*, w: H. Eilstein (red.): *Jedność materialna świata*. Warszawa 1961, s. 205-254; 7. *Einstein's Definition of Simultaneity and Operationalism*. „Studia Filozoficzne” 1962, 1, s. 3-12 (angielski przekład pozycji 5); 8. *Determinizm fizyczny*. „Studia Filozoficzne” 1962, 3, s. 3-65; 9. *Modele geometryczne świata*. „Argumenty” 1963, 5, s. 1; 6. s. 11; 10. *A fizikai determinizmus*. „Magyar Filozofiai Szemle” 1964, 5, s. 937-988 (przekład pozycji 8); 11. *Modele ewolucyjne świata*. „Argumenty” 1965, 3, s. 5; 12. *Topologičeskije i grupovyje swojstwa vremeni*, w: *Materiały k symposiumu "Dialektika i sovremennoe estestwoznanije"*. Moskwa 1966, s. 133-161; 13. *Nowa praca o problemach podstawowych czasu i przestrzeni* (A. Grünbaum: *Philosophical Problems of Space and Time*, A. Knopf, New York 1963). „Studia Filozoficzne” 1966, 2, s. 202-220; 14. *Determinizm fizyczny*, w: Amsterdamski et al.: *Prawo, przyczynowość, prawdopodobieństwo*. Warszawa 1964 (przedruk pozycji 8); 15. *Fizičeskij determinizm*, w: S. Amsterdamski et al.: *Zakon, neobchodimost', verojatnost'*. Progress, Moskwa 1967, s. 107-193 (przekład pozycji 8); 16. *Three Studies in the Philosophy of Space and Time*. "Boston Studies in the Philosophy of Science" 1968, 3, 447-466; 17. *Homogeneity of Time*. "American Journal of Physics" 1968, 36(2), s. 126-132; 18. *Problema anizotropii vremeni*, w: D. I. Gordeev (red.): *Istorija i metodologija estestvennych nauk. VI (Fizika)*. Izdatelstwo Moskovskogo Universiteta, Moskwa 1968, s. 256-267; 19. *Definicja czasu przez abstrakcję*. „Studia Filozoficzne”, 1969, 1, s. 77-83; 20. *Dva opredelenija vremeni*. „Voprosy Filosofii” 1970, 6, s. 48-53; 21. *Własności czasu*. Warszawa 1970, s. 18 8

(drugie wydanie 1972); **22.** *The Definition of Space-Time*, w: *Abstracts of IVth International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Bucharest 1971, s. 228- -230; **23.** *Odpowiedź w sprawie czasu i przestrzeni* (wraz z J. Miśkiem): „*Studia Filozoficzne*” 1971, 3, 177-180;

24. *Odpowiedź na „Uwagi do odpowiedzi w sprawie czasu i przestrzeni”* (wraz z J. Miśkiem). „*Studia Filozoficzne*” 1971, 3, s. 183-185; **25.** *Leibniza definicja czasu*. „*Studia Filozoficzne*” 1972, 2, s. 65-77; **26.** *Odpowiedź recenzentowi*. „*Studia Filozoficzne*” 1972, 5, 177-179; **27.** *Lejbnicewo opredelenie vremeni*. „*Voprosy Filosofii*” 1973, 2, s. 109-121 (przekład pozycji **25**); **28.** *Odpowiedź polemście*. „*Studia Filozoficzne*” 1974, 2, s. 169-170; **29.** *On the Correspondence Principle*. „*Dialectics and Humanism*” 1974, 3, s. 41-43; **30.** *Past, Present and Future in Relativity*. „*Studia Logica*” 1974, 35(1), s. 45-53; **31.** *Natura czasu*. Warszawa 1975, s: 260; **32.** *Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft und die Zeit*. „*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*” 1976, 12, s. 1494-1497; **33.** *Przeszłość - terażniejszość - przyszłość a czas*. „*Studia Filozoficzne*” 1976, 3, s. 109-112 (przekład pozycji **32**); **34.** *Relational Becoming*. „*Poznań Studies in the Philosophy of Science and Humanities*” 1976, 2(2), s. 12-23; **35.** *Stawianie się zdarzeń*. „*Studia Filozoficzne*” 1976, 5, s. 5-16 (przekład pozycji **34**); **36.** *Przeszłość, terażniejszość i przyszłość w teorii względności*. „*Roczniki Filozoficzne*” 1977, 35 (3), s. 55-57 (skrót pozycji **31**); **37.** *Past, Present, Future and Existence*. „*Reports on Philosophy (Jagiellonian University)*” 1977, 1, s. 33-42; **38.** *Przeszłość, terażniejszość, przyszłość a istnienie*. „*Studia Filozoficzne*” 1977, 6, s. 3-11 (przekład pozycji **37**);

39. *Absolute Relational Time*. „*Dialectics and Humanism*” 1979, 1, s. 133-136; **40.** *Przeszłość, terażniejszość, przyszłość*. Warszawa 1979, s: 208; **41.** *Separacja czasowa*. „*Studia Filozoficzne*” 1979, 10, s. 293-208; **42.** *Genidentity*. „*Dialectics and Humanism*” 1981, 1, s.193-202; **43.** *Time Separation*, w: W. Krajewski (red.): *Polish Essays in the Philosophy of the Natural Sciences*. Reidel, Dordrecht 1982, s. 215-222 (przekład pozycji **41**); **44.** *The Basic Space-Time Structure of the World*. „*Dialectics and Humanism*” 1982, 1, s. 113-118; **45.** *Leibniz's Actual Definition of Time*, w: *Vorträge IV Leibniz-Kongreß*. Hannover, 1983, s. 955-961; **46.** *Identyczność genetyczna*. „*Studia Filozoficzne*” 1984, 3, s. 31-42 (przekład pozycji **42**); **47.** *Wersje materializmu*. „*Studia Filozoficzne*” 1984, 11-12, s. 3-10; **48.** *Versions of materialism*. „*Dialectics and Humanism*” 1985, 3-4, s. 285-292 (przekład pozycji **47**); **49.** *Point-Eventism*. „*Reports on Philosophy (Jagiellonian University)*” 1987, 11 s. 49-55; **50.** *Rodzina definicji czasu*. „*Zagadnienia Naukoznawstwa*” 1987, 3-4, s. 469-473; **51.** *Abstrakty a czasoprzestrzeń*. „*Studia Filozoficzne*” 1989, 12, s. 3-10; **52.** *Trzy realizmy*, w: „*Studia Epistemologiczne*” 1990, 1, s. 43-66; **53.** *Ewentyzm punktowy*. „*Studia Filozoficzne*” 1990, 4, s. 225-233 (przekład z „*Reports on Philosophy*”, poz. **49**); **54.** *Time*:

Past, Present, Future. PWN-Kluwer, Dordrecht-Warszawa, 1991, s: 132 (zrewidowany przekład pozycji **40**); **55**. *Kauzalna teoria przeszłości i przyszłości*, w: T. Buksiński (red.): *Współczesna filozofia nauki*. Poznań 1991, s. 99-104; **56**. *Realizmy: temporalny i spacialny*. „Przegląd Filozoficzny” 1992, 1, s. 131-147; **57**. *Czasoprzestrzeń a świat fizyczny*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1992, 20(4), s. 65-81; **58**. *Kazimierz Ajdukiewicz o czasie*, w: J. Pelc (red.): *Fragmenty filozoficzne ofiarowane Henrykowi Hiżowi*. Warszawa 1992, s.23-27; **59**. *Possible Ontologies* (z J. J. Jadackim). Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1993, s: 194; **60**. *Ewentyzm a punktyzm*. „Filozofia Nauki” 1993, 1, s. 37-47; **61**. *Lokalizacja a rozciągłość*. „Filozofia Nauki” 1993, 4, s. 5-21; **62**. *Eventism and Pointism*. „Logic and Logical Philosophy”, Toruń 1993,1, s. 157-169 (przekład pozycji **60**); **63**. *Z ontologii czasoprzestrzeni*. „Filozofia Nauki” 1994, 2, s. 5-13; **64**. *Natura czasoprzestrzeni a istnienie zbiorów*. „Filozofia Nauki” 1995, 1-2, s. 5-13; **65**. *Realism: Temporal and Spatial*. „Logic and Logical Philosophy”. Toruń 1995, s. 3-32 (przekład pozycji **56**); **66**. *Czasoprzestrzeń: eseje filozoficzne*. Warszawa 1997, s. 194.

Zdzisław Augustynek jest autorem ponad siedemdziesięciu prac naukowych - książek i artykułów. Powyższa lista nie obejmuje np. rozdziału 8. w książce S. Amsterdamskiego *Wstęp do filozofii* (r. 1 napisał G. Kerszman, a r. 2 - Z. Kochański). PWN wydało ten podręcznik w 1968 roku i cały nakład poszedł na przemiał, ponieważ cenzura nie dopuściła do jego rozpowszechniania. Na szczęście jeden egzemplarz został wykradziony i znajduje się w bibliotece Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

II. OPRACOWANIA. Poglądy Zdzisława Augustynka dotyczące czasu budziły czasem kontrowersje. Tylko dwie z nich wywołały polemiki na łamach czasopism filozoficznych. Pierwszą rozpoczął Artur Szczepański krytyką artykułu *Definicja czasu przez abstrakcję* (poz. **19**), zamieszczoną w „Studiach filozoficznych” 6(67), 1970, s: 119-123. Po odpowiedzi na ten tekst (poz. **23**) krytyk ponownie zabrał głos w numerze 3(67) 1970 „Studiów Filozoficznych”. Kolejna odpowiedź (poz. **24**) zamknęła dyskusję. Drugą dyskusję rozpoczął Bogusław Wolniewicz artykułem *Krótki komentarz do ewentyzmu punktowego*, zamieszczonym w tomie 13 „Edukacji Filozoficznej” z 1992 r., s. 64-65. Tym razem odpowiedzi udzielił Jacek J. Jadacki w tekście pt. *Sofizmat* wydrukowanym w tym samym tomie, s. 66-68.

Monografia *Własności czasu* (poz. **21**) została zrecenzowana przez Adama Synowieckiego w „Studiach Filozoficznych” 3(70), 1971, s. 203-211 (*Miedzy nauką i filozofią czyli rzecz o pojęciu czasu*). Jest to jedyna recenzja na którą Z. Augustynek odpowiedział (poz. **26**). *Naturę czasu* (poz. **30**) zrecenzował Mirosław Dzielski w „Studiach Filozoficznych” 1983, 3, s. 158-160. Kolejna pozycja *Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość* została zrecenzowana przez J. Miśka w „Studiach Filozoficznych” 1976, 5, s. 183-190.

Ostatnią książkę Z. Augustynka *Czasoprzestrzeń. Eseje filozoficzne* zrecenzował Mariusz Grygianiec. Tekst ten nosi tytuł *O czasoprzestrzeni* i został opublikowany w „Filozofii Nauki”, nr. 1, 1998, 101-113.

Do prac Z. Augustynka nawiązuje Eugeniusz Żabski w kilku tekstach. Jeden z nich, zamieszczony w „Poznańskich Studiach z Filozofii Nauki”, 9, 1985, s. 213-241, jest próbą formalizacji fragmentu koncepcji czasu rozwijanej przez Z. Augustynka. Dotyczy to również rozdziału piątego pracy habilitacyjnej E. Żabskiego *Pięć klas teorii elementarnych* charakteryzujących pojęcia nauk empirycznych (Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego, 1985). Kontynuacją tych badań jest artykuł *Próba aksjomatycznego ujęcia przyczynowości relatywistycznej* opublikowany w „Filozofii Nauki”, 2, 2001. Również Jerzy Gołosz nawiązuje do prac Z. Augustynka dotyczących problematyki czasoprzestrzeni. Jest to np. widoczne w jego tekście *O pewnym argumentie na rzecz substancjalizmu* zamieszczonym w „Filozofii nauki”, nr. 3, 1997, s. 15-27.

Do badań ontologicznych Z. Augustynka nawiązuje Jacek J. Jadacki, o czym świadczy ich wspólna monografia *Possible ontologies*. Zamieszczony tam wstęp Jadackiego dostarcza bardzo interesującej charakterystyki poglądów ontologicznych Z. Augustynka jak i jego metody uprawiania tej dyscypliny filozoficznej. Jedna z prac Z. Augustynka (poz. 52) trafiła do antologii wydanej przez J. J. Jadackiego, T. Bigaję i A. Lissowską p.t. *Co istnieje? Antologia tekstów ontologicznych z komentarzami*. Praca jest poprzedzona krótkim wstępem zredagowanym przez A. Lissowską.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Zdzisław Augustynek urodził się dnia 25 listopada 1925 roku w Jordanowie. Jego ojciec był kolejarzem (zawiodowcą stacji), a matka gospodynią domową. Szkołę podstawową ukończył w Bieczu w 1938 roku. Małą maturę uzyskał w czasie okupacji na tajnych kompletach, które prowadziło Gimnazjum w Gorlicach. W roku szkolnym 1945/1946 opanował program dwóch lat liceum (w klasie o profilu matematyczno-fizycznym) i w roku 1946 zdał maturę w liceum w Gorlicach. Studia filozoficzne podjął na Uniwersytecie i Politechnice we Wrocławiu w 1946 roku. Jego nauczycielami byli profesorowie Henryk Mehlberg, Maria Kokoszyńska-Lutmanowa oraz Bolesław Gawecki. Już w 1949 roku został asystentem. Napisał pracę magisterską dotyczącą przyczynowości. Studia ukończył w roku 1950.

Nie został przyjęty na studia doktoranckie do IKKN (Instytut Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR), choć był już kandydatem do PZPR. W latach 1951-1955 uzyskał urlop z Uniwersytetu Wrocławskiego aby podjąć studia doktoranckie na Uniwersytecie w Kijowie. Studia te nie zadawały go z powodu niskiego poziomu. Dlatego starał się o przeniesienie na Uniwersytet Moskiewski, co mu się udało w następnym roku.

Pracę doktorską *Znaczenie filozoficzne szczególnej teorii względności* obronił w 1955 roku. Opiekunem i promotorem tej pracy był fizyk i filozof Chalil' M. Fatalijew. Temat pracy świadczy o dużej odwadze promotora i doktoranta, ponieważ był związany z filozoficzną analizą szczególnej teorii względności - tej idealistycznej pseudonauki, jak to wtedy ujmowali ortodoksyjni marksiści.

Po powrocie do Polski w 1955 roku został przeniesiony na Uniwersytet Jagielloński, gdzie objął stanowisko adiunkta przy Katedrze Filozofii. W jakiś czas potem kierownikiem tej katedry został Roman Ingarden. W 1957 roku utworzono Zakład Filozofii Przyrody przy Katedrze Filozofii kierowanej przez Ingardena. Zdzisław Augustynek został kierownikiem tego Zakładu i uzyskał stopień zastępcy profesora.

W 1962 roku habilitował się w Uniwersytecie Jagiellońskim na podstawie pracy *Determinizm fizyczny*, którą recenzowali profesorowie Kazimierz Ajdukiewicz, Roman Ingarden i Janina Kotarbińska. W 1963 roku został mianowany docentem, a w 1964 roku jego zakład uzyskał rangę katedry i nową nazwę: Katedra Filozofii Nauk Przyrodniczych. Później, gdy została wprowadzona struktura Instytutów, Katedra Filozofii Nauk Przyrodniczych stała się jednym z zakładów w Instytucie Filozofii UJ. Z. Augustynek kierował swoim Zakładem do roku 1977, gdy przeniósł się na Uniwersytet Warszawski, gdzie został kierownikiem utworzonego przez siebie Zakładu Filozofii Nauki. Kierował tym zakładem aż do przejścia na emeryturę w 1998 roku.

W 1966 roku wyjechał do USA jako stypendysta Fundacji Fulbrighta. Przebywał najpierw na Uniwersytecie Harvarda u Hilarego Putnama, a następnie w Pittsburgu u Adolfa Grünbauma oraz w Chicago u Henryka Mehlerberga. Wyniki przeprowadzonych tam badań zostały opublikowane w czasopiśmie amerykańskich.

W 1971 roku Z. Augustynek został mianowany profesorem nadzwyczajnym, za monografię *Własności czasu*. W 1977 roku został profesorem zwyczajnym za książkę *Natura czasu*. Pełnił wiele funkcji administracyjnych. W latach 1967-1969 był zastępcą dyrektora Instytutu Filozofii UJ, a następnie, do roku 1977 - dyrektorem tego Instytutu. W latach 1977-1983 był kierownikiem Pracowni Filozoficznych Problemów Fizyki w IFiS PAN. Od 1972 roku jest członkiem Prezydium KNF PAN, a od 1981 roku jest zastępcą przewodniczącego tego Komitetu. Na początku lat 90. podjął inicjatywę założenia czasopisma zajmującego się problemami filozofii nauki. Czasopismo to, zatytułowane „Filozofia Nauki”, wychodzi od 1993 roku, a jego inicjator jest przewodniczącym Rady Programowej tego kwartalnika. Przeszedł na emeryturę w 1995 roku.

IV. POGLĄDY. Poglądy Zdzisława Augustynka ukształtowały się w znacznym stopniu w czasie studiów na Uniwersytecie Wrocławskim, gdzie

słuchał wykładów profesorów Marii Kokoszyńskiej-Lutmanowej oraz Henryka Mehlberga. Henryk Mehlberg - według Ajdukiewicza jego najlepszy uczeń - był jedynym przedstawicielem Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, dla którego naczelnym przedmiotem refleksji filozoficznej były problemy związane z fizyką (był nie tylko absolwentem filozofii, lecz także fizyki i romanistyki). Ten typ filozofowania najbardziej odpowiadał naturze Z. Augustynka, co przesądziło nie tylko o wyborze tematu pracy magisterskiej i jej opiekuna, lecz także wpłynęło na cały późniejszy rozwój. Dowodzi tego nie tylko późniejszy wybór tematu pracy doktorskiej i habilitacyjnej, lecz również cały dorobek filozoficzny. Spośród filozofów, z którymi Z. Augustynek nie miał okazji zetknąć się osobiście, a którzy wywarli na niego znaczny wpływ, należy wymienić Hansa Reichenbacha.

W rezultacie poglądy Z. Augustynka są w dużej mierze - przynajmniej w początkowym okresie jego twórczości - zbieżne zarówno z poglądami Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, jak i neopozytywizmu w wersji Reichenbacha. Oba te źródła wpływu różnią się od neopozytywizmu wiedeńskiego brakiem religijnego wręcz fanatyzmu, bezwzględnego potępienia metafizyki oraz bezgranicznego zaufania w onnipotencję logiki. Natomiast wpływ Mehlberga i Reichenbacha zdecydował o przyznaniu większej wagi problematyce filozoficznej związanej z fizyką niż z logiką.

Ta decyzja dotycząca wyboru przedmiotu badań wiąże się też ze stylem uprawiania filozofii, a w szczególności ze skłonnością do realizmu (pojęciowego), podczas gdy problematyka związana z logiką skłania do nominalizmu - przynajmniej w ujęciu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i empiryzmu logicznego. Realizm z kolei umożliwia podjęcie badań metafizycznych, czyli - jak Z. Augustynek woli to nazywać - ontologicznych. Zaowocowało to wysunięciem metafizyki na pierwszy plan i zdegradowaniem epistemologii do rangi nauki pomocniczej. Jest to krok bardzo odważny, ponieważ oznacza zanegowanie istotnego elementu tradycji polskiej szkoły filozoficznej, a może nawet więcej, bo całej tradycji post-kartezjańskiej. Wydaje się jednak, że jest to jedyny sposób, aby zachować wierność podstawowym wartościom niesionym przez tę tradycję, takim jak szacunek wobec nauki i przyznanie prawdzie większej roli niż ścisłości, a wszystko to jest połączone z zamysłem upowszechnienia takiego stylu filozofowania, w którym te dwie wartości będą pełnić rolę przewodników. Biorąc pod uwagę coraz większą popularność tego stylu filozofowania, można powiedzieć, że Z. Augustynek jest jednym z prekursorów tego trendu.

Odejście od nominalizmu nie stanowi jedynego odstępstwa od tradycji, którą Z. Augustynek uważa za własną. Drugim odstępstwem jest porzucenie poglądu, że logika dostarcza jedynego ścisłego języka i jest jedynym dostępnym dla filozofa narzędziem precyzacji pojęć. W jego pracach rolę tę peł-

ni matematyka, tj. przede wszystkim teoria mnogości, topologia i geometria metryczna. Taki stosunek do logiki wyrasta z rozpoznania faktu, że program redukcji matematyki do logiki zakończył swój żywot po odkryciu niezupełności teorii formalnych i byłoby niewiernością wobec własnej tradycji udawać, że nic się nie stało.

Ten styl filozofowania najbliższy jest podejściu Platońskiemu, a polega na rozwijaniu filozofii w ścisłej łączności z nauką. Jest natomiast przeciwny takiemu podejściu do filozofii, które opiera się na sztywnych doktrynach filozoficznych, które ocenia wyżej niż najbardziej godne zaufania wyniki osiągnięte w nauce. Jest również niezgodny z traktowaniem historii filozofii jako jedyne źródła inspiracji filozoficznej, a doświadczenia potocznego jako jedyne typu doświadczenia, które filozof może i powinien uwzględniać.

Być może, do poglądów należy zaliczyć te przekonania filozofa, które decydują o wyborze tematyki badawczej. Jak wiadomo, Z. Augustynek zajmował się początkowo filozofią fizyki, lecz stopniowo zawężył zakres swoich dociekań, aby w końcu skupić się wyłącznie na zagadnieniu czasu. W prywatnej rozmowie Profesor, zapytany o powody tej ewolucji, nie udzielił jasnej odpowiedzi. Powiedział tylko, że zagadnienie czasu zawsze pociągało go swą tajemniczością. Autor tych słów przypuszcza, że w najgłębszej warstwie swoich poglądów Profesor jest egzystencjalistą i to właśnie jest powodem fascynacji zagadnieniem czasu. W każdy razie trzeba powiedzieć, że po Jego pracach zagadnienie czasu utraciło trochę ze swej tajemniczości.

Bliższe omówienie poglądów Z. Augustynka wymagałoby wykroczenia poza wąskie ramy niniejszego opracowania. Właściwym miejscem dla tego typu pracy byłaby poświęcona mu monografia.

V. GŁÓWNY PROBLEM BADAWCZY. Zainteresowania Zdzisława Augustynka od samego początku koncentrują się na filozofii fizyki. Jednakże już od lat 60. jego zainteresowania skupiają się głównie na filozofii czasoprzestrzeni, a później - samego czasu. Czym jest jednak filozofia czasu i jakie jest jej miejsce w filozofii? Wydaje się, że właśnie w tym punkcie Z. Augustynek wykazał największą samodzielność. W jego ujęciu filozofia czasu jest działem ontologii, tzn. jak to było wcześniej powiedziane - metafizyki. Oznacza to próbę wyjścia poza przedwojenne, przygotowawcze stadium Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, która postulowała stworzenie „narrzędzi logicznych”, które mogłyby posłużyć do właściwej pracy filozoficznej. Tę pracę podjął Z. Augustynek. Na wstępie wymagało to przyjęcia odpowiedniego aparatu „logicznego”. Uznał on, że najwłaściwszy do tego celu będzie aparat teorii mnogości, a nie czystej logiki. Takie podejście okazało się niezwykle wygodne, ponieważ zwalniało od konieczności wyrażania wszystkich tez w języku formalnym, a zarazem zapewniało precyzję taką,

jaka zadowala matematyków. Niewątpliwie nie jest to precyzja absolutna, tzn. taka, jakiej domagałby się Carnap czy Husserl, jest to jednak precyzja osiągalna, a nie tylko postulowana.

Takie podejście zostało przyjęte już w pierwszej książce *Własności czasu*. Została tam sformułowana definicja czasu przez abstrakcję zgodna ze szczególną teorią względności oraz zostało wyjaśnione, co oznacza względność tak rozumianego czasu. Ponadto zostały tam zdefiniowane różne własności czasu o charakterze metrycznym, topologicznym lub takie, które dotyczą symetrii. Przy okazji tych badań został zarysowany pierwszy szkic ontologii ewentyzmu. W całej książce widać wyraźne podejście mnogościowe. W połączeniu z realizmem stworzy to problem, badany w późniejszych pracach: czy zbiory też istnieją realnie, czy nie? Innego problemu dostarczy dokonana w tej książce identyfikacja zbioru zdarzeń ze światem materialnym. Trzeci problem dotyczy realnego istnienia czasu i przestrzeni, a czwarty potrzeby operacyjnego definiowania relacji czasowych. W rezultacie książka przyniosła wiele rozstrzygnięć o charakterze pojęciowym, walnie przyczyniając się do wyjaśnienia czy wręcz uprzyśtępnienia wielu zawikłanych kwestii dotyczących czasu. Z drugiej strony przyjęte rozstrzygnięcia nasunęły kolejne problemy. Dlatego można powiedzieć, że dla samego autora stała się ona w większym stopniu zarysem programu przyszłych badań niż zestawem rozwiązanych problemów. Na uwagę zasługuje zamieszczona na drugiej stronie okładki informacja, że autor nie podtrzymuje już niektórych tez zawartych w rozdziałach I i II i obiecuje dokładniej przedstawić je w następnej książce. Tak daleko posunięta uczciwość wobec czytelnika zdarza się już bardzo rzadko.

W kolejnej książce *Natura czasu* autor ulepsza swoją koncepcję w wielu punktach i zarazem podejmuje dyskusję z rozmaitymi poglądami na temat czasu - zarówno klasycznymi jak i współczesnymi. W swojej recenzji M. Dzielski w następujących słowach omawia tę pozycję:

„W fizyce operuje się pojęciem czasu i bada jego własności, jednak fizyka definicji czasu nie formułuje. Zadanie to spoczywa - zdaniem Z. Augustynka - na barkach naukowej filozofii, która ma wydobyć znaczenie pojęcia czasu z teorii fizycznych i precyzyjnie je zdefiniować. Ograniczenie zainteresowań autora do czasu fizycznego podyktowane jest materialistycznym i redukcjonistycznym przeświadczeniem, że czas ten leży u podstaw wszystkich zachodzących w świecie procesów, a więc również fizjologicznych i psychologicznych. Podstawą naukowej filozofii czasu są więc teorie czasu zawarte we współczesnych teoriach fizycznych. Augustynek krytykuje kierunek analityczny w filozofii czasu, którego fundament stanowi potoczna wiedza o czasie zawarta w tzw. składowej temporalnej języka. Podkreśla, że wiedza fizyczna rozwinęła się z wiedzy potocznej, ale dawno już wyszła poza jej

granice, rozsadzając jej zdroworozsądkowy charakter. Widzi pewną użyteczność analizy języka potocznego, jednak uważa, że ma ona charakter jedynie pomocniczy i trudno obecnie na niej poprzestawać. Jeszcze bardziej zdecydowanie odrzuca Augustynek wszelkie idealistyczne koncepcje czasu. Czas dla niego ma charakter obiektywny, a jego własności ustalane są empirycznie. Materializm naukowy dopuszcza różne ontologie. Dwie z nich - reizm liberalny i ewentyzm wydają się Augustynkowi najbardziej interesujące. Ostatecznie opowiada się (z zastrzeżeniami) za ewentyzmem. Główny powód zajęcia takiego stanowiska wynika - jak pisze - z dopasowania ontologii ewentyzmu do teorii mnogości, która leży u podstaw matematyki będącej z kolei fundamentem fizyki.

Problem definicji czasu składa się z trzech podproblemów, które w książce zajmują kolejno rozdziały drugi, trzeci i czwarty. Po ogólnometodologicznych rozważaniach zawartych w rozdziale pierwszym, autor w rozdziale drugim przechodzi do definicji czasu jako mnogościowej struktury relacyjnej, której zakresem jest pewien teoriomnogościowy zbiór indywiduów, charakterystyką zaś pewna relacja porządkująca go. W umiarkowanym monizmie fizycznym, w wersji zdarzeniowej jest to po prostu zbiór momentów. Relacją, która najlepiej nadaje się na charakterystykę tego zbioru, jest dwuczłonowa relacja „wcześniej”, która w zbiorze momentów jest asymetryczna, przechodnia i spójna.

W rozdziałach trzecim i czwartym Augustynek przechodzi do drugiego i trzeciego etapu swej analizy, tj. do zdefiniowania momentów i relacji „wcześniej” określonej na ich zbiorze. Rozważane zagadnienie jest więc w jego nomenklaturze zagadnieniem natury momentów i natury relacji „wcześniej”. Rozważa kolejno: dualizm, według którego momenty są indywiduami niezależnymi od zdarzeń, monizm skrajny - gdzie zdarzenia są jedynymi indywiduami, momenty zaś nie istnieją, a następnie monizm umiarkowany, którego wersję zdarzeniową akceptuje. Według tej koncepcji, momenty są klasami abstrakcji od określonej w zbiorze zdarzeń równoważnościowej relacji równoczesności. Tym samym momenty są utożsamione z rozłącznymi podzbiorami zbioru wszystkich zdarzeń, co przy założeniu umiarkowanego realizmu (w kwestii istnienia zbiorów) prowadzi do zdefiniowania momentów jako cech zdarzeń. Tak zdefiniowane momenty istnieją, co jest zgodne z postulatami fizyki, z drugiej jednak strony istnieją słabiej od zdarzeń, czyli zależnie od nich, czego wymagają założenia materializmu.

Gorzej przedstawia się sprawa redukcji relacji czasowych do relacji fizycznych. Redukcja ta jest dla autora tym ważniejsza, że przy definicji momentów zmuszony jest posłużyć się czasową relacją równoczesności. Niestety, redukcja relacji równoczesności, czy też relacji „wcześniej” do odpowiednich relacji fizycznych jest obecnie bardziej programem niż fak-

tem. Autor podkreśla, że dotychczas nie udało się uzyskać normalnych i jednocześnie niemodalnych definicji relacji czasowych, jednak uważa, że dalsze badania w tym kierunku są jak najbardziej celowe.

Ostatnim zagadnieniem omawianym w książce w rozdziale piątym, jest zagadnienie zakresu definicji czasu przez abstrakcję. Warunek, aby relacja równoczesności była relacją równoważnościową, ogranicza w zasadzie zastosowanie tej definicji do szczególnej teorii względności i mechaniki klasycznej. W ogólnej teorii względności Augustynek proponuje więc zastosować Russellowską ideę definicji czasu przez podobieństwo, którą prezentuje w trzecim rozdziale książki, a której przeszczepieniem na grunt ogólnej teorii względności zajmuje się w drugiej części, ostatniego, piątego rozdziału”.

Do tych słów Dzielskiego wypada dodać jeszcze następujące uwagi. Po raz pierwszy autor stawia tam problem redukcji kategorii ontologicznych do kategorii bazowych (s. 144). W związku z tym problemem na s. 152 i 153 formułuje bardzo mocny zarzut wobec takiego ewentyzmu, który sprowadza wszystkie kategorie do kategorii zdarzeń. Zauważa mianowicie, że taka redukcja prowadzi do błędnego koła, jeśli Einsteińska definicja równoczesności ma być rozumiana jako definicja operacyjna. Jest to związane z faktem, że definicja Einsteińska zakłada pojęcie układu odniesienia, którego sens operacyjny redukuje się do pojęcia ciała. Dlatego nie można definiować ciał za pomocą relacji równoczesności, jeżeli ma być zachowany wymóg operacyjnego definiowania relacji równoczesności. Z tego powodu w późniejszych pracach zrezygnuje on z definicji operacyjnych (tzn. z neopozytywizmu), co otworzy mu drogę do zbudowania konsekwentnej koncepcji ewentyzmu.

Najbardziej interesująca warstwa tej książki dotyczy refleksji nad postępowaniem badawczym samego autora. Otóż, dzięki wprowadzonej precyzji zaczyna on sobie uświadamiać następujące dwa problemy:

Czy w definicji czasu użyć pojęć odnoszących się do tego, co dane w doświadczeniu czy też do tego, co ontologicznie pierwotne? Pierwsza droga jest prostą kontynuacją neopozytywizmu i wymaga posługiwania się tylko takimi pojęciami, które są zdefiniowane operacyjnie. Autor dostrzega słabość tego podejścia, a w szczególności fakt, że definicje operacyjne są na ogół tylko pobożnym życzeniem. W związku z tym autor wybiera drugą drogę, tzn. drogę budowania ontologii, zamiast drogi logicznej rekonstrukcji wiedzy.

Budując ontologię autor przyjmuje hipotezy odnośnie do tego, co ontologicznie pierwotne i posługując się przyjętym aparatem matematycznym konstruuje kolejne pojęcia czasowe. Jeśli w ten sposób można skonstruować wiele pojęć, które reprodukuja intuicyjny sens pojęć używanych dotychczas w fizyce, to stanowi to potwierdzenie przyjętej hipotezy. W ten sposób

fizyka potwierdza metafizykę, czy może raczej, w ten sposób autor ujawnia ontologię ukrytą w teoriach fizycznych.

Tu jednak dochodzimy do następnego problemu, którym autor zajmuje się jeszcze dziś. Jeśli w konstrukcji ontologii posługujemy się aparatem matematycznym (= teorią mnogości), to przyjmujemy zarazem dodatkowe hipotezy ontologiczne dotyczące bytów, o których mówi teoria. W ten sposób pojawia się matematyczna warstwa ontologii, którą trzeba uzgodnić z fizyczną. Autor przyjmuje w *Naturze czasu* stanowisko realizmu umiarkowanego, ale w późniejszych pracach będzie zmierzał w kierunku realizmu skrajnego (por. *Trzy realizmy*, poz. 52).

W kolejnej książce *Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość* Autor rozwija, a czasem przekracza, swoje wcześniejsze poglądy. W recenzji z 1981 roku J. Misiek w następujący sposób ujmuje jej zawartość:

„W rozdziale pierwszym (...) autor omawia ontologię ewentyzmu, która stanowi podstawę wszystkich dalszych rozważań. Doktryna ewentyzmu, formułowana zwykle w postaci tezy, że istnieją tylko zdarzenia, jest sprzeczna ze zdrowym rozsądkiem i niemożliwa do pogodzenia z fizyką, gdyż zdaje się implikować, że nie istnieją rzeczy oraz relacje pomiędzy rzeczami i zdarzeniami. Jak pokazuje Autor, wyjście z tego kłopotu jest bardzo proste - wystarczy założyć, że rzeczy są pewnymi zbiorami zdarzeń, przy czym nie muszą to być zbiory definiowalne. Podobnie można założyć, że relacje między zdarzeniami są podzbiorami odpowiedniej potęgi kartezjańskiej zbioru zdarzeń. To proste spostrzeżenie otwiera drogę konsekwentnej teorii ewentyzmu i można nawet powiedzieć, że cała książka stanowi wstęp do takiej teorii.

Oprócz tak rozumianej ontologii ewentyzmu Autor przyjmuje jeszcze jedno ważne założenie o charakterze upraszczającym. Jest to postulat zgodności konstruowanych w dalszych rozdziałach teorii przeszłości, teraźniejszości i przyszłości (w skrócie PNF) ze szczególną teorią względności. Oznacza to pominięcie ogólnej teorii względności - teorii, która w największym stopniu zmieniła nasze poglądy na czas i przestrzeń. Jednakże, trzeba się zgodzić z Autorem, że uwzględnienie tej ostatniej teorii byłoby przedwczesne - przynajmniej na obecnym etapie badań nad czasem. Wynika to głównie stąd, że filozofia - jak dotychczas - nie dysponuje pełną oceną konsekwencji tej teorii dla problematyki filozoficznej, a także z faktu, że nie jest to teoria, w pewnym sensie, zakończona tak jak teoria szczególna.

Przyjęcie szczególnej teorii względności jako podstawy fizycznej teorii PNF prowadzi do wniosku, że pojęcia przeszłości, teraźniejszości i przyszłości powinny być podwójnie zrelatywizowane: do układu odniesienia i do zdarzenia. A zatem schemat definicji przeszłości (i pozostałych pojęć czasowych) musi mieć postać: przeszłością zdarzenia x w układzie odniesienia

u nazywamy (...). Mówimy tutaj o schemacie definicyjnym dlatego, że definiując PNF, można się posłużyć dwoma typami relacji - relacjami względnymi (układowymi) i relacjami absolutnymi. W zależności od tego uzyskuje się odpowiednio standardową i niestandardową teorię PNF.

W rozdziale drugim autor formułuje standardową teorię PNF, a w rozdziale trzecim - teorię niestandardową. Dla wygody omówimy obie te teorie łącznie. Definicja podstawowych pojęć teorii standardowej brzmi: przeszłość (*resp.* teraźniejszość, przyszłość) zdarzenia x w układzie odniesienia u to ogół wszystkich zdarzeń wcześniejszych (równoczesnych, późniejszych) od zdarzenia x w układzie u . (Przypominamy, że w powyższej definicji występują w definiensie relacje czasowe względne).

Taką samą postać ma definicja przeszłości, teraźniejszości i przyszłości w ramach teorii niestandardowej, z tym tylko zastrzeżeniem, że zamiast relacji układowych występują w definiensie relacje absolutne. Relacje te posiadają własności odmienne od relacji względnych i z tego powodu pojęcia PNF mają inne własności w teorii standardowej i inne w niestandardowej. I tak np. w teorii standardowej relatywizacja pojęć PNF do zdarzenia okazuje się nieistotna w następującym sensie: jeżeli zdarzenie x należy do przeszłości zdarzenia y to należy również do przeszłości dowolnego zdarzenia z równoczesnego ze zdarzeniem y . Wynika to z tranzytywności układowej relacji równoczesności.

W przypadku teorii niestandardowej sytuacja jest odwrotna: relatywizacja pojęć PNF do układu odniesienia okazuje się nieistotna, tzn. że przeszłość zdarzenia jest tym samym zbiorem w każdym układzie odniesienia. Wynika to z absolutności relacji wcześniej, tj. z faktu, że w każdym układzie odniesienia do relacji należą te same pary zdarzeń. Natomiast relatywizacja pojęć PNF do zdarzenia okazuje się istotna, jako że absolutna relacja równoczesności (relacja *quasi*-równoczesności) nie jest tranzytywna.

Okazuje się zatem, że obie teorie PNF, które można zbudować na podstawie szczególnej teorii względności, posiadają pewne cechy wspólne z jedną teorią PNF konstruowalną na gruncie mechaniki newtonowskiej. W teorii tej, która, jak się wydaje, pokrywa się z teorią zdroworozsądkową, obie wspomniane poprzednio relatywizacje (tj. relatywizacja do układu odniesienia i do zdarzenia) są nieistotne. Standardowa teoria PNF posiada tylko drugą z tych cech, a teoria niestandardowa - pierwszą.

Z tego powodu obie teorie PNF posiadają konsekwencje sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem. Na gruncie teorii standardowej jest nią paradoksalna teza, że dla dowolnego zdarzenia istnieją takie trzy układy odniesienia u_1 , u_2 , u_3 oraz zdarzenie y takie, że y zachodzi w przeszłości zdarzenia x odniesionej do układu u_1 , w teraźniejszości zdarzenia x odniesionej do układu u_2 , oraz w przyszłości zdarzenia x odniesionej do układu u_3 . (Oczywiście, teza ta nie

jest wewnętrznie sprzeczna, byłaby taka tylko wtedy, gdyby pominąć relatywizację przeszłości, teraźniejszości i przyszłości do układu odniesienia).

Natomiast w niestandardowej teorii PNF powstaje tzw. paradoks teraźniejszości: dla dowolnych zdarzeń x , y istnieje zdarzenie z takie, że oba zdarzenia x , y należą do teraźniejszości zdarzenia z . Paradoksalny posmak tej tezy ujawnia się szczególnie wyraźnie w tym przypadku, gdy zdarzenie x jest absolutnie wcześniejsze od zdarzenia y . Wtedy x nie należy do teraźniejszości zdarzenia y , ani y nie należy do teraźniejszości zdarzenia x , jednakże zarówno x , jak i y należą do teraźniejszości zdarzenia z .

W rozdziale czwartym Autor wykorzystuje obie teorie PNF do konstrukcji różnych definicji czasu. Okazuje się przy tym, że konstrukcje wykonane w ramach jednej z tych teorii mogą być niewykonalne w drugiej. I tak np. w obu teoriach można zdefiniować relacyjną definicję czasu, tj. czasu rozumianego jako zbiór zdarzeń uporządkowany przez relację wcześniej (względną lub absolutną). Jak się okazuje, ta druga definicja, tj. definicja w ramach niestandardowej teorii PNF nigdzie dotychczas nie była publikowana (nawet w niezbyt jasnym sformułowaniu) i stanowi nową propozycję w tym względzie.

W teorii standardowej możliwa jest jeszcze nierelacyjna definicja czasu pojętego jako zbiór klas abstrakcji od relacji równoczesności w zbiorze zdarzeń, uporządkowany przez relację wcześniej. Definicja ta jest znana z poprzednich publikacji Autora jako definicja przez abstrakcję. Okazuje się przy tym, że tego typu definicji nie można sformułować w ramach teorii niestandardowej. Wynika to z faktu, że niestandardowa relacja równoczesności nie jest tranzytywna.

Autor traktuje fakt nieistnienia absolutnej definicji relacyjnej jako wadę niestandardowej teorii PNF. Zauważa jednak, że absolutna i relacyjna definicja czasu posiada pewne zalety, których nie ma żadna definicja czasu względnego. Definicja ta wyraża absolutny aspekt czasu i, co więcej - stwarza większą szansę na przeniesienie jej do ogólnej teorii względności niż definicja względna. Z tego powodu definicja absolutna zasługuje na uwagę - pomimo pewnych wad.

Kolejny, piąty rozdział dotyczy problemu istnienia zdarzeń w czasie, czyli istnienia temporalnego. Kwestia ta jest dyskutowana w ramach teorii PNF w tym sensie, że umożliwiają one ścisłe sformułowanie założeń dotyczących istnienia w czasie (w dalszym ciągu, wzorując się na terminologii Autora, będziemy mówić po prostu o istnieniu). Każde z tych założeń (sześciu) nadaje inny sens pojęciu istnienia. Dwa z tych założeń okazują się równoważne, a jedno z nich relatywizuje pojęcie istnienia do układu odniesienia - z powodu tej wady Autor odrzuca je. Pozostają wtedy cztery założenia, które, jak się okazuje, można uporządkować liniowo ze względu na

„moc”. Najslabsze z nich i najbardziej zgodne ze zdrowym rozsądkiem głosi, że istnieją tylko zdarzenia teraźniejsze (teraźniejsze w sensie niestandardowej teorii PNF), a najmocniejsze wyraża tezę, że istnieją wszystkie zdarzenia, tj. przeszłe, teraźniejsze i przyszłe. Pozostałe dwa założenia mają bardziej specjalny charakter, gdyż są sformułowane przy pomocy terminu oznaczającego relację oddziaływania. Daje to Autorowi okazję do przeprowadzenia interesującej analizy różnych zasad determinizmu. W wyniku tej analizy okazuje się, że omawiane założenia są równoważne (a więc prowadzą do identycznych pojęć istnienia) tylko wtedy, jeśli przyjąć zasadę ścisłego determinizmu.

Dalsza analiza ujawnia, że założenie, zgodnie z którym istnieją tylko zdarzenia teraźniejsze, posiada szereg wad, choć jest najbardziej zgodne ze zdrowym rozsądkiem. Założenie to implikuje przede wszystkim zdarzeniową relacyjność istnienia. Oznacza to, że zbiór zdarzeń istniejących jest zrelatywizowany do pewnego zdarzenia - podobnie jak zbiór zdarzeń teraźniejszych. Po drugie, założenie to implikuje paradoks istnienia, tzn. tezę, że dla dowolnych dwóch zdarzeń istnieje trzecie takie, że dwa pierwsze zdarzenia istnieją względem trzeciego. Paradoksalność tej tezy ujawnia się szczególnie wyraźnie, gdy dwa pierwsze zdarzenia wybrać tak, aby pierwsze było (absolutnie) wcześniejsze od drugiego, a więc tak, aby pierwsze nie istniało względem drugiego. Widzimy wtedy, że dwa zdarzenia nie istnieją względem siebie, ale istnieją względem trzeciego. I wreszcie trzeci paradoks głosi, że jeśli jedno zdarzenie jest wcześniejsze od drugiego, to zdarzenia te nie istnieją względem siebie. Z tego względu Autor odrzuca stanowczo pojęcie istnienia związane z tym założeniem.

Założenia „pośrednie” też mają wady, tzn. również implikują relacyjność istnienia oraz dla pewnych (nie wszystkich jak poprzednio) zdarzeń zachodzi paradoks istnienia i paradoks trzeciego typu. Natomiast założenie najmocniejsze (istnieją wszystkie zdarzenia) nie posiada żadnej z tych wad. Z tego powodu Autor odrzuca, z pewnym wahaniem, założenia pośrednie, a w pełni akceptuje jedynie założenie najmocniejsze - choć jest ono najmniej zgodne ze zdrowym rozsądkiem (intuicją filozoficzną).

Warto tu jeszcze nadmienić o pewnym zarzucie wysuwanym często przeciwko przyjętej koncepcji istnienia. Zarzut ten sprowadza się do implikacji, że jeśli istnieją wszystkie zdarzenia - przeszłe, teraźniejsze i przyszłe, to wszystkie zdarzenia są teraźniejsze. Jak pokazuje Autor, powyższa implikacja w ogóle nie zachodzi, a więc wspomniany zarzut jest nieporozumieniem. Nie ma więc żadnych przeszkód, aby przyjąć omawianą koncepcję istnienia.

Przedostatni, czyli szósty rozdział dotyczy stawiania się rzeczy i zdarzeń. Autor omawia ten problem w ramach teorii PNF (absolutnej), gdyż w poprzednich rozdziałach zdążyły się ujawnić jej zalety w porównaniu z teorią

konkurencyjną. Należy podkreślić, że problematyka stawania się jest chyba najtrudniejsza i najbardziej zawikłana w całej filozofii czasu. Wielu autorów uważa, że pojęcie stawania się odnosi się do specyficznego przeżycia podmiotu poznającego, które nie jest wyrażalne w terminach fizyki, lecz co najwyżej w terminach metafizyki. Z tego powodu koncepcję tę będziemy nazywać koncepcją metafizyczno-psychologiczną.

Autor recenzowanej monografii odrzuca stanowczo powyższą koncepcję i zakłada, że pojęcie stawania się można zdefiniować przy pomocy wprowadzonej poprzednio aparatury pojęciowej. Z tego powodu zaproponowane w monografii definicje dotyczące stawania się i pojęć pokrewnych zasługują na szczególną uwagę, nawet gdyby udało się wykazać, że nie we wszystkich szczegółach są one adekwatne. Tylko precyzyjna, choć nie w pełni adekwatna definicja pojęcia stawania się może stanowić podstawę owocnej dyskusji nad tym pojęciem i pozwolić na skonstruowanie definicji bardziej adekwatnej.

Główna idea, która stanowi podstawę zaproponowanej definicji sprawdza się do relatywizacji pojęcia stawania się: definiuje się mianowicie relację stawania się rzeczy *a* względem rzeczy *b*. Podobnej relatywizacji można dopatrzeć się również u zwolenników koncepcji metafizyczno-psychologicznej - z tym, że stawanie się jest w tym ostatnim przypadku zrelatywizowane do podmiotu poznającego, a nie do rzeczy.

Definicja stawania się ma następującą postać: rzecz *a* staje się względem *b* wtedy i tylko wtedy, gdy pewne zdarzenie należące do *b* należy do przyszłości każdego zdarzenia należącego do *a* i pewne zdarzenie należące do *b* należy do teraźniejszości pewnego zdarzenia należącego do *a*. Podobnie definiuje się relację: rzecz *a* ginie względem rzeczy *b*.

W ostatnim, siódmym rozdziale Autor referuje teorie wcześniejsze i konkurencyjne wobec przedstawionych w książce teorii PNF. Dla osób znających problematykę czasu jest on interesujący ze względu na precyzyjne przedstawienie poglądów znanych (w wersji mniej precyzyjnej) z literatury przedmiotu. Niestety, precyzja nie służy dobrze tym poglądom, gdyż ujawnia wszystkie ich słabości, a czasem nawet absurdalność. Natomiast osoby, które nie znają problematyki czasu, czytając ten rozdział, nie tylko poznają inne koncepcje PNF, lecz także będą mogły lepiej ocenić trafność propozycji przedstawionych w poprzednich rozdziałach.

Rozdział rozpoczyna interesująca klasyfikacja różnych teorii PNF. Podstawę tej klasyfikacji stanowią dwa podziały dychotomiczne: podział na teorie relacyjne i absolutne oraz podział na teorie obiektywistyczne i subiektywistyczne. Te ostatnie mogą występować w dwóch wersjach: psychologicznej i lingwistycznej. Przez skrzyżowanie tych dwóch podziałów uzyskuje się cztery typy teorii i, jak łatwo widać, teorie przedstawione w poprzednich

rozdziałach należą do typu relacyjno-obiektywistycznego. W związku z tym unikają one szeregu trudności właściwych teoriom relacyjno-subiektywistycznym oraz absurdów do jakich prowadzą zarówno teorie absolutno-subiektywistyczne jak i teorie absolutno-obiektywistyczne. I na tym kończymy omówienie treści ostatniego rozdziału i całej monografii. (...)

W powyższych uwagach został pominięty jeden ważny aspekt recenzowanej monografii, a mianowicie jej metoda. Niestety Autor jest bardzo lakoniczny w tej kwestii i dlatego nasze omówienie tej metody będzie raczej pewnego rodzaju rekonstrukcją i zarazem pytaniem pod adresem Autora o jej trafność.

Fundamentem metody zastosowanej w całej książce, jak i w poprzednich pracach Autora jest postulat zgodności z fizyką głoszonych tez. Jednakże zbyt wiele sprzecznych z sobą tez spełnia ten postulat, dlatego w dociekaniaх filozoficznych spełnia on charakter negatywny: pozwala odrzucić niektóre tezy filozoficzne (też niezbyt stanowczo, bo fizyka się zmienia) lecz nie pozwala uzasadnić żadnej tezy filozoficznej. Z tego powodu postulat zgodności z fizyką nie tylko nie wyklucza, lecz wprost zakłada stosowanie tradycyjnego kryterium oceny tez filozoficznych - zgodności ze zdrowym rozsądkiem, czyli intuicją filozoficzną. W całej monografii nie brakuje odwołań się do zdrowego rozsądku, choć z drugiej strony, Autorowi obca jest dziecięca ufność wobec tego narzędzia.

I tu się zaczyna sprawa dla nas najważniejsza: intuicja filozoficzna nie tylko jest zawodna (zawiodła już tylu filozofów), lecz również niekonsekwentna w tym sensie, że pozwala zaakceptować tezy z sobą sprzeczne (jeśli ta sprzeczność nie jest wyraźnie widoczna). W tej sytuacji można zrobić, jak się wydaje, tylko jedną rzecz: nakazać intuicji aby kontrolowała samą siebie. W tym celu trzeba ocenić przy pomocy zdrowego rozsądku nie tylko tezy wyjściowe, lecz również bliższe i dalsze konsekwencje tych tez. Jeżeli się przy tym okaże, że werdykt intuicji jest w przypadku wszystkich tez taki sam, to dobrze, ale taka sytuacja raczej się nie zdarza. Zwykle pewne tezy połączone stosunkiem wynikania logicznego są zgodne z intuicją, a inne nie są. W tej sytuacji można zrobić dwie rzeczy - albo zmienić tezy wyjściowe tak, aby zachowały się tezy zgodne z intuicją, a pozostałe dostosowały się do niej, lub - to jest druga możliwość - dostosować zdrowy rozsądek do wszystkich tez. W praktyce bywa tak, że czasem pierwsza z tych metod daje lepsze rezultaty, a czasem druga.

Tego typu postępowanie wymaga jednak ścisłego formułowania tez wyjściowych, ścisłego przynajmniej w takim stopniu, aby zawsze można było rozstrzygnąć, jaki stosunek logiczny zachodzi pomiędzy interesującymi nas tezami.

Sądźmy, że właśnie taką metodę stosuje autor, choć jedyne zdanie w monografii *explicite* odnoszące się do tej sprawy mogło by sugerować, że jest inaczej. Zdanie to pojawia się w rozdziale piątym w kontekście dyskusji różnych założeń dotyczących istnienia. Autor stwierdza najpierw, że założenie Z jest najbardziej zgodne z intuicją. Zaraz jednak pisze: „Za podstawowe kryterium wyboru przyjmujemy jednak nie intuicję, lecz minimalną liczbę trudności, którą dane założenie pociąga. Kierując się tym kryterium, rezygnujemy przede wszystkim z założenia Z”. Jeśli dobrze udało mi się zrozumieć powyższy fragment, to autor, mówiąc o trudnościach (które stwarza jakieś założenie), ma na myśli niezgodność z intuicją konsekwencji przyjętego założenia. Potwierdza to zresztą drugie zdanie - założenie Z jest najbardziej intuicyjne, ale zostaje odrzucone, gdyż jego konsekwencje są, oceniając intuicyjnie, nieakceptowalne. Tak więc, *de facto*, autor nie tylko nie rezygnuje z intuicji, ale w pewnym sensie poszerza zakres jej stosowalności.

Taka hipoteza tłumaczy zarazem inną osobliwość tej książki. Mam tu na myśli dość szerokie stosowanie aparatury formalnej zaczerpniętej z logiki i teorii mnogości. W pierwszej chwili można by pomyśleć, że świadczy to o skłonnościach formalistycznych Autora. W świetle tego co było powiedziane dotychczas, okazuje się jednak, że formalizacja nie jest celem samym w sobie, bo nie pozwala ona uzasadnić żadnej tezy. Jest natomiast środkiem do tego celu, gdyż ułatwia ustalenie związków logicznych pomiędzy różnymi zdaniami, a to z kolei umożliwia, jak stwierdziliśmy poprzednio, szeroką i „bardziej wyważoną” intuicyjną ocenę zasadności poszczególnych tez.

Opisana metoda nie jest oczywiście czymś zupełnie nowym, bo można wskazać wielu filozofów, którzy w sposób mniej lub bardziej świadomy ją stosowali. Jej zwolennikiem był np. Bertrand Russell. Jednakże w ostatnich latach metoda ta jakby uległa zapomnieniu. Można mieć nadzieję, że tak klarowne i owocne zastosowanie tej metody w recenzowanej monografii przyczyni się do jej upowszechnienia”.

Przedstawione w recenzji omówienie dokonań zawartych w książce *Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość* upoważnia do sformułowania następujących ogólnych wniosków. Po pierwsze, autor zupełnie odchodzi od neopozytywistycznego postulatu poszukiwania definicji operacyjnych i, w związku z tym, otwiera sobie drogę do budowy konsekwentnego ewentyzmu. Porzuca też postulat poszukiwania ewentystycznej definicji rzeczy. To pozwala mu podać aksjomatyczną charakterystykę rzeczy jako podzbiorów zbioru zdarzeń spełniających pewne warunki (poz. 49 oraz dodatek do angielskiej wersji omawianej książki - poz. 54). Wydaje się, że ta charakterystyka nie jest ostateczna i zostanie ulepszona przez autora. W każdym razie został zrobiony istotny krok w kierunku stworzenia konsekwentnego ewentyzmu, uzgodnionego ze szczególną teorią względności.

Drugi i chyba najważniejszy wniosek dotyczy interesującego zjawiska, które by można nazwać proliferacją pojęć i teorii. Jak wynika z powyższego omówienia, analiza pojęć czasowych ujawnia pewnego rodzaju niejednoznaczność: każdemu z tych pojęć odpowiada wiele *prima facie* dopuszczalnych i precyzyjnych odpowiedników, pomimo spełnienia warunku, że każde z tych pojęć ma być zgodne z fizyką. Dlatego też taka analiza nie ujawnia jednej ontologii fizyki, nawet jeśli ograniczyć się do jednej teorii fizycznej, lecz - wiele teorii konkurujących. Każda z tych teorii ma różne wady i zalety, a kunszt filozofa polega na tym, aby wyważyć je w każdym przypadku i wskazać tę ontologię (te ontologie), która ma (które mają) największe szanse na sukces. Czytając prace prof. Zdzisława Augustynka można się wiele nauczyć w tej materii.

Przechodzimy do omówienia ostatniej książki Z. Augustynka - *Possible ontologies* (poz. 59). Książka ta stanowi podsumowanie wieloletnich wysiłków jej autora zmierzających do zbudowania ontologii ewentyzmu. Dlatego stanowi ona najbardziej dojrzałą i systematyczną prezentację tego zagadnienia. Jest też zarazem najbardziej dojrzała filozoficznie: rozważa szerokie spektrum stanowisk filozoficznych z punktu widzenia ich przydatności dla zbudowania ontologii. Stanowiska te dotyczą takich kwestii jak istnienie zdarzeń, ich natury - czy są one rozciągłe czy nie, istnienie zbiorów zdarzeń aż do takich klasycznych problemów jak realizm czy materializm.

Pierwsze prace Z. Augustynka na temat ontologii miały na celu zbudowanie ontologii na użytek definicji czasu. Cel tej pracy jest znacznie bardziej ambitny: chodzi o konstrukcję ogólnej ontologii, zdolnej do konkurowania z wcześniej skonstruowanymi systemami i zarazem zgodnej z nauką, tzn. nie tylko z fizyką, lecz także z matematyką. Pierwszym krokiem w kierunku realizacji tego celu jest teza, że pojęcia istnienia nie można rozszczepić na szereg pojęć takich, że każde jest przydatne w innej dziedzinie. Jest to najmocniejsza, a zarazem najbardziej kontrowersyjna teza zawarta w tej pracy. Taka teza prowadzi do odrzucenia standardowego rozróżnienia pomiędzy realizmem i realizmem pojęciowym. Co więcej, autor odrzuca zarówno instrumentalizm jak i nominalizm, a przyjmuje realizm. W rezultacie głosi on, że obiekty matematyczne istnieją w tym samym dosłownym sensie, co obiekty fizyczne. Równocześnie autor nie chce odrzucić stanowiska materializmu w sytuacji, gdy przyjął istnienie zarówno obiektów fizycznych, jak i matematycznych. Z tego powodu inaczej niż zazwyczaj określa stanowisko materializmu. Charakteryzuje je jako pogląd, zgodnie z którym wszystkie indywidua są obiektami materialnymi. Tego rodzaju materializm nie kłóci się z poglądem, że istnieją zbiory, wyklucza tylko istnienie niematerialnych dusz. Dodatkowo autor przyjmuje założenie, że jedynymi indywiduami są

zdarzenia punktowe. Tak najkrócej można scharakteryzować pogląd ewentyzmu punktowego zawarty w tej pracy.

Drugim, konkurencyjnym poglądem, który autor bierze pod uwagę, jest tzw. umiarkowany reizm. Różni się on od ewentyzmu tylko w kwestii indywiduów: jedynymi indywiduami w umiarkowanym reizmie są rzeczy. Tak pojęty reizm różni się istotnie od reizmu Kotarbińskiego w tym, że dopuszcza istnienie zbiorów. Tak samo jak ewentyzm punktowy, reizm przyjmuje istnienie dwóch rodzajów zbiorów, tj. zbiorów konkretnych, czyli ufundowanych na indywiduach (tj. odpowiednio zdarzeniach lub rzeczach) i zbiorów czystych, czyli ufundowanych na zbiorze pustym. Te drugie są przedmiotem badań matematyki. Natomiast te pierwsze są zbiorami indywiduów lub zbiorami zbiorów indywiduów itd., a wszystkie są przedmiotem badania fizyki.

W ewentyzmie punktowym można zdefiniować rzeczy jako przestrzenie i czasowo rozciągłe zbiory zdarzeń, które są kauzalnie spójne. Tak rozumiane rzeczy oddziałują między sobą, a zatem są obiektami materialnymi. Zadziwiające jest bogactwo tak skonstruowanej ontologii: można w niej mówić nie tylko o rzeczach, lecz także o procesach, momentach czasu, czasie, prawach fizyki, a nawet o całym świecie. Wszystkie wymienione przedmioty są zbiorami ufundowanymi nad zbiorem zdarzeń. Wśród nich niektóre są obiektami niematerialnymi, jak np. momenty czasu, czas i prawa fizyki. Pomimo zaskakującej rozbieżności tego poglądu z obiegowymi koncepcjami ontologicznymi, należy się zgodzić z autorem, że taka ontologia doskonale przystaje do nauki, tzn. zarówno do fizyki relatywistycznej jak i do matematyki, która przecież jest niezbędna we wszystkich naukach zwanych zazwyczaj empirycznymi.

Zarazem jednak autor podkreśla, że zarysowany pogląd ewentyzmu punktowego jest jeszcze prowizoryczny i będzie wymagał dalszych badań. Można mieć nadzieję, że zarówno on sam, jak i jego kontynuatorzy, zadziwią nas jeszcze niejednym odkryciem na tym polu.

IV. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY. Zdzisław Augustynek jako kierownik wymagał od swoich uczniów i współpracowników jednej rzeczy - precyzyjnego formułowania swoich myśli. Precyzja, której wymagał od siebie i od innych, nie oznaczała potrzeby posługiwania się językiem formalnym. Wystarczał ten poziom precyzji, który jest osiągalny w języku potocznym. Precyzję wypowiedzi sformułowanej w języku formalnym uzyskuje się automatycznie; aby ten sam efekt osiągnąć w języku potocznym, potrzeba opanować sztukę precyzyjnego formułowania myśli i przede wszystkim trzeba jasno myśleć. Z. Augustynek nie tylko opanował tę trudną sztukę, lecz także wiedział, jak przekazać ją swoim uczniom. Trzeba dodać, że potrafił też wyegzekwować należytą precyzję sformułowań. Nigdy nato-

miast nie wymagał akceptacji swoich poglądów czy zajmowania się problematyką, która dla niego była najciekawsza. Dlatego jego uczniowie mogli się rozwijać zgodnie z własną naturą i osobistymi zainteresowaniami. Najlepszego przykładu dostarcza tu ś. p. dr Mirosław Dzielski - chyba najbardziej oryginalny jego uczeń. Pod kierunkiem Z. Augustynka napisał on pracę na temat tradycyjnej metafizyki (spór między Newtonem i Leibnizem o naturę czasu i przestrzeni), a później jego zainteresowania mogły swobodnie ewoluować w stronę zagadnień etycznych i społecznych, bez jakiegokolwiek ingerencji ze strony kierownika Zakładu. I choć nie zgadzał się z materializmem Profesora, to zawsze podkreślał, że to on nauczył go myśleć.

W wyniku takiej tolerancji i braku jakiegokolwiek doktrynerstwa, uczniowie Z. Augustynka nie kontynuują opracowanej przez niego problematyki, co byłoby zresztą trudne, ponieważ jeszcze długo nie będzie możliwe poprawienie tych wyników, które on osiągnął i, że tak powiem - wyczelował, z właściwą sobie pasją i dokładnością. Natomiast sam styl Profesora jest niewątpliwie kontynuowany, choć nie można mieć pewności, czy z taką samą maestrią i wnikliwością.

Jacek J. Jadacki - wieloletni współpracownik Profesora - przejął od niego zainteresowania ontologią i, być może, pewne pomysły, o czym świadczy wspólnie napisana książka *Possible Ontologies*.

MACIEJ NOWICKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

TADEUSZ CZEŻOWSKI

I. DZIEŁA. 1.1 Artykuły. [10] *Z Alp Transylwańskich*. „Taternik” 4:1910, z. 5; [12] *Ewolucja czasu*. „Słowo Polskie” 1912, nr 610; [12a] *Z nieznanych stron*. „Wędrowiec” 2: 1912, z. 6; [17] *Poradnik dla samouków*. „Głos Narodu” 1917, nr 73-75; [17a] *Szwajcaria i Polska*. „Gazeta Lwowska” 1917, nr 131, 132; [18] *Imiona i zdania*. „Przegląd Filozoficzny” 21:1918, s.101-109; [18a] *O zdaniach bez treści*. „Przegląd Filozoficzny” 21: 1918, s. 110-120; [20] *O formalnym pojęciu wartości*. „Przegląd Filozoficzny” 22: 1919 (druk 1920), s. 13-24; [20a] *Pierwszy polski zjazd filozoficzny*. „Ruch Filozoficzny” 5:1919/1920, s. 41-43; [20b] *Zmienne i funkcje*. „Przegląd Filozoficzny” 22: 1919 (druk 1920), s.157-173; [21] *O niektórych stosunkach logicznych*. „Przegląd Filozoficzny” 23:1920 (druk 1921), s. 86-97; [26] *Kilka uwag o uogólnianiu i o przedmiotach pojęć ogólnych*. „Przegląd Filozoficzny” 29: 1926, s. 195-199; [28] *Die polnische Philosophie*. 6 Einzeldisziplinen, w: *Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 12 wyd., cz. 5. Berlin 1928, s. 322-333; [28a] *O stosunku przyczynowym*. „Przegląd Filozoficzny” 31:1928, s. 165-167; [28b] *Uwagi ogólne o projekcie ustroju szkolnictwa*. „Przegląd Pedagogiczny” 48:1928, s. 52-55; [29] *Die polnische Philosophie der Gegenwart*. „Slavische Rundschau” 1:1929, s. 438-443; [31] *O pewnym uogólnieniu logiki klasycznej*, w: *Księga pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*. Lwów 1931, s. 169-181; [32] *O zależności między treściami i zakresami pojęć*. „Przegląd Filozoficzny” 35:1932, s. 70-80; [33] *Spostrzeżenia i przypomnienia*. „Kwartalnik Psychologiczny” 4:1933, str.237-244; [36] *Arystotelesa teoria zdań modalnych*, „Przegląd Filozoficzny” 39:1936, s. 232-241; [36a] *O przedmiocie aksjologii*. „Przegląd Filozoficzny” 39:1936, s. 465-466, także w: [89^m]; [37] *Metodologiczne postulaty Descartesa*. „Przegląd Filozoficzny” 40:1937, s. 111-119; [38] *Kazimierz Twardowski 20 X 1866-11 II 1938*. „Ruch Filozoficzny” 14:1936/1938, s. 2-9; [38a] *Kazimierz Twardowski jako nauczyciel*, w: *Kazimierz Twardowski nauczyciel - uczony - obywatel*. Lwów 1938, s.7-12; [39] *W sprawie polskiego słownika filozoficznego*. „Ruch Filozoficzny” 15:1939, s. 93-95; [46] *Pożyteczność błędu*. „Wiedza i Życie” 15:1946, s. 368-371, także w: [58^{ma}] i [89^m]; [46a] *Prawda a język*. „Wiedza i Życie” 15:1946, s. 226-228, także w: [58^a]; [46b] *O rzetelności, obiektywności i bezstronności w badaniach naukowych*.

„Wiedza i Życie” 15:1946, s. 368-371, także w: [58^{ma}] i [89^{ma}]; [47] Marian Massonius (*Wspomnienie pośmiertne*). „Przegląd Filozoficzny” 43:1947, s. 148-150; [47a] O działaniu planowym. Uwagi ogólne. „Wiedza i Życie” 16:1947, s. 225-230, także w: [58^{ma}] i [89^m]; [47b] *Pracownicy filozoficzni z Wilna zmarli w latach 1939-1945*. „Przegląd Filozoficzny” 43:1947, s. 152-153; [47c] *Twierdzenia ogólne w teorii naukowej*. „Życie Nauki” 1947 t. 3, s. 302-308, także w: [58^{ma}]; [48] Kazimierz Twardowski *as a Teacher*. "Studia Philos." 3:1939/1946 (druk 1948), s.13-17; [48a] *Przyczynki do analizy rozumowania*. „Przegląd Filozoficzny” 44:1948, s. 66-76; [48b] *Quelques problèmes anciens sous la forme moderne*. "Studia Philos." 3:1939/1946 (druk 1948), s. 101-113; także w: [58^{ma}] pod tytułem *Niektóre dawne zagadnienia w nowoczesnej postaci*; [48c] *Trzy postawy wobec świata*. „Wiedza i Życie” 17:1948, s. 567-571, także w: [58^{ma}] i [89^m]; [48d] *Wileńskie środowisko filozoficzne*. „Przegląd Filozoficzny” 44:1948, s. 37-41; [49] *Etyka jako nauka empiryczna*. „Kwartalnik Filozoficzny” 18:1949, s. 161-171, także w: [58^{ma}] i [89^m]; [50] *Kongres Nauki Polskiej a potrzeby filozofii*. „Ruch Filozoficzny” 17:1949/1950, s. 129-130;

[50a] *Przyczynek do sylogistyki Arystotelesa (Brentanowska teoria wniosków kategorycznych)*. "Studia Soc. Scient. Tor." Sectio A vol 2:1950, s. 1-11; [51] *De la vérification dans les sciences empiriques*. "Revue Internationale de la Philosophie" 5:1951, s. 347-366, także w: [58^{ma}] pod tytułem *O sprawdzaniu w naukach empirycznych*; [51a] *Kilka uwag o racjonalizmie i empiryzmie*. „Sprawozdanie Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 3:1949 (druk 1951), s. 89-92, także w: [58^{ma}]; [52] *Kilka danych o dziejach logiki w pracach Komisji Edukacji Narodowej*. „Myśl Filozoficzna” 2:1952, nr 3, s. 213-227; [52a] *O rozumowaniu prawdopodobieństwowym*. „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 4:1950 (druk 1952), s. 83-88; [52b] *Uwagi o klasycznej definicji prawdy*, w: *Księga pamiątkowa 75-lecia Towarzystwa Naukowego w Toruniu*. Toruń 1952, s. 35-41, także w: [58^{ma}]; [52c] *Zagadnienie istnienia świata w świetle przemian metodologicznych*. „Sprawozdania z czynności i posiedzeń PAU” 52:1951 (druk 1952), s. 685-688, także w: [58^{ma}]; [53] *Ethics as an Empirical Science*. "Philosophy and Phenomenological Research" 14:1953, nr 2, s.163-171; [53a] *Identyczność a indywiduum i jego trwanie*. „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 5:1951 (druk 1953), s. 109-113, także w: [58^{ma}]; [53b] *On Certainty In Empirical Sciences*, w: *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy*, vol 6. Bruxelles 1953, s. 126-129; także w: [58^{ma}] pod tytułem *O pewności w naukach empirycznych*; [55] *On Certain Peculiarities of Singular Propositions*. "Mind" 64:1955, nr 255, s.392-395; [56] *O graficznych metodach rozwiązywania sylogizmów*. „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 8:1954 (druk 1956), s. 87-89, także w: [58^{na}]; [56a] *O me-*

todzie opisu analitycznego. „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 7:1953 (druk 1956), s. 114-118; **[56b]** *O nazwach okazjonalnych oraz imionach własnych*. „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 7:1953 (druk 1956), s. 88-90; **[56c]** *O odwadze. W nawiązaniu do Arystotelesa*. „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 8:1954 (druk 1956), s.90-92, także w: **[58^{ma}]** i **[89^m]**; **[58]** Jan Łukasiewicz (1878-1956). „Ruch Filozoficzny” 18:1958, s. 13-17; **[58a]** *Korelacja pomiędzy logiką a matematyką w programach szkoły ogólnokształcącej*. „Sprawozdania z Prac Naukowych Wydziału Nauk Społecznych PAN” 1:1958 nr 7, s. 41-42; **[58b]** Wincenty Lutosławski (1863-1954). „Ruch filozoficzny” 18:1958, s. 10-13; **[58c]** *Wspomnienie o Janie Łukasiewiczu*. „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 10:1956 (druk 1958), s. 52-53;

[59] *Korelacja między logiką a matematyką w programach szkoły ogólnokształcącej*. „Matematyka” 12:1959, s.55-57; **[59a]** *Wkład Kazimierza Twardowskiego do teorii nauki*. „Ruch Filozoficzny” 19:1959, s.4-9; **[60]** *Wyszczególniony podręcznik*, w: *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi*. Warszawa 1960, s.17-19; **[60a]** *Jak budować logikę dóbr*, w: *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi*. Warszawa 1960, s. 21-28, także w: **[89^m]**; **[60b]** *Przeciw „ogładowi”*. „Ruch Filozoficzny” 20:1960/1961, s.7-9; **[60c]** *Tribute to Kazimierz Twardowski On the 10th Anniversary of His Death in 1938*. "The Journal of Philosophy" 57:1969, s. 209-215; **[60d]** *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*. „Studia Filozoficzne” 1960 nr 6, s.157-162, także w: **[89^m]**; **[60e]** *O tradycyjnych rozróżnieniach wśród definicji*. „Ruch Filozoficzny” 19:1959/1960, s. 161-182, także w: **[65“]**; **[61]** *O pojęciu wnioskowania dedukcyjnego*. „Studia Filozoficzne” 1961 nr5, s.79-81; **[64]** Kazimierz Ajdukiewicz. „Ruch Filozoficzny” 22:1963/64, s. 115-124; **[64a]** *O indywiduach oraz istnieniu*, w: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*. Warszawa 1964, s. 19-26, także w: **[65“]**; **[65]** *Bibliografia publikacji Kazimierza Ajdukiewicza*, w: Kazimierz Ajdukiewicz: *Język i poznanie*, T. 2. Warszawa 1965, s. 409-413, także w: „Studia Filozoficzne” 1965 nr 1, s. 17-20; **[65a]** *Czym są wartości? (Wprowadzenie do dyskusji)*. „Znak” 17:1965, s. 408-410, także w: **[65“]** i **[89“]**; **[66]** *Dwojakie normy*. „Etyka” 1:1966, s. 145-155, także w: **[69“]** i **[89“]**; **[66a]** *Definicje analityczne i syntetyczne*. „Studia Filozoficzne” 1966 nr 4, s. 3-5, także w: **[69“]**; **[66b]** *Logika, jej problemy i wyniki z punktu widzenia ich przydatności do rozwiązywania zagadnień pedagogicznych*, w: *Nauki filozoficzne współdziałające z pedagogiką*. Warszawa 1966, s. 3-92; **[66c]** *Polskie Towarzystwo Filozoficzne (1904-1964)*. „Ruch Filozoficzny” 25:1966, s.1-19; **[67]** Henryk Elzenberg (1887-1967). „Studia Filozoficzne” 1967 nr 3, s.283-285; **[67a]** *O jedności nauki*, w: *Fragmenty filozoficzne*, seria 3. Warszawa 1967, s. 17-28,

także w: **[69^m]**; **[67b]** *W sprawie deontologii pracownika naukowego. „Etyka”* 2:1967, s. 111-121, także w: **[89^m]**;

[67c] Wielki humanista. „Tygodnik Powszechny” 1967 nr 25, s.3; **[69]** *Etyka a psychologia i logika*, w: *Moralność i społeczeństwo. Księga jubileuszowa dla Marii Ossowskiej*. Warszawa 1969, s. 27-30, także w: **[69^m]** i **[89^m]**; **[69a]** Henryk Elzenberg *teoretyk etyki. „Etyka”* 4:1969, s. 91-102, także w: **[89^m]**; **[70]** *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne. „Etyka”* 7:1970, s. 133-143, także w: **[89^c]**; **[70a]** *Cierpienie (Rozważania z zakresu etyki). „Życie i Myśl”* 1970 nr 3, s. 29-31, także w: **[89^m]**; **[70b]** *Myślenie i rozumowanie jako przedmiot psychologii i logiki*, w: *Mała Encyklopedia Pedagogiczna*. Warszawa 1970/1971, s. 639-644; **[70c]** *Wyobrażenie pojęcia*, w: *Mała Encyklopedia Pedagogiczna*. Warszawa 1970/1971, s. 1101-1105; **[70d]** *Prawda w nauce. „Studia Filozoficzne”* 1970 nr 3, s.19-25; **[71]** *Filozofia i sztuki piękne. Rzecz o Władysławie Tatarkiewicz*. „Studia Filozoficzne” 1971 nr 2, s. 49-51; **[71a]** Igel Samuel, Kodisowa Józefa, Salamucha Jan, Sleszyński Jan, Struve Henryk, Twardowski Kazimierz, w: *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*. Wrocław 1971, odp. s. 130, 175, 342, 351-352, 375-376, 409-411; **[71b]** *Garść wspomnień o Stanisławie Michalskim, „Znak”* 1971 nr 2/3, s. 361-364; **[71c]** *Nazwy okazjonalne oraz imiona własne. Konotacja i denotacja*, w: *Semiotyka polska 1894-1969*. Warszawa 1971, odp. s. 96-103, 104-111; **[71d]** Roman Ingarden (1893-1970). „Ruch Filozoficzny” 29:1971, s. 1-6; **[73]** *Filozofia polska w dwudziestolecu międzywojennym (Zarys rozwoju). „Studia Filozoficzne”* 1973 nr 2, s. 61-69; **[73a]** *Empiria i teoria (rozważania metodologiczne). „Studia Filozoficzne”* 1973 nr 6, st 25-33; **[73b]** Lutosławski Wincenty, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 18. Wrocław 1973, s. 153-156; **[73c]** *O związku między naukami aksjomatycznymi a naukami empirycznymi*, w: *Studia Pedagogiczne*, t. 28. Nauczanie kształcące. Wrocław 1973, s. 11-18; **[74]** *Filozofia w szkole średniej ogólnokształcącej. „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego. Filozofia i Socjologia”*, 1974, z. 1, s. 5-9; **[75]** *Definitions in Sciences. „Poznań Studies in the Philosophy of Sciences and Humanities”* 1:1975 nr 4, s.9-17; **[75a]** *Dwa toruńskie podręczniki logiki z XVII wieku*, w: *Z dziejów nauki polskiej. Księga pamiątkowa Towarzystwa Naukowego w Toruniu*. Toruń 1975, s. 177-183; **[75b]** *Etyka jako nauka empiryczne*, w: I. Lazari-Pawłowska (wyb. i red.): *Metaetyka*. Warszawa 1975, s. 393-403; **[75c]** Massonius Piotr Marian, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t.20. Wrocław 1975, s.147-149;

[76] O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego. „Studia Filozoficzne” 1976 nr 3, s. 27-32, także w: **[89^m]**; **[77]** *Elementy filozoficzne w pracach Kazimierza Sośnickiego*, w: *Profesor dr Kazimierz Sośnicki. Materiały na sesję naukową*. Gdańsk 1977, s. 11-17; **[77a]** *On Testability in Empirical*

Sciences, w: *Twenty-five Years on Logical Methodology in Poland*. Dordrecht 1977, s. 93-109; [77b] *Wspomnienia (Zapiski do autobiografii)*. „Kwartalnik Historii Nauki” 1977 nr 3, s. 429-440, także w: *Uczeni polscy o sobie*. MAW 1988, s. 119-146; [78] *Działalność profesora Dziewulskiego jako prezesa Towarzystwa Naukowego w Toruniu*, w: *Władysław Dziewulski 1878-1962*. Toruń 1978, s. 61-64; [79] *Aforyzmy*. *Studia Filozoficzne* 1979 nr 8, s. 179-219, także w: [89^m]; [84] *The Problem of Induction*. „Dialectics and Humanism” IX nr 2-3, s. 257-264; [96] *O stosunku nauki do państwa* (fragmenty), „Res. Hum.”, nr 3, s. 26-27.

1.2 Monografie. [18^m] *Teoria klas*. Archiwum Naukowe Wydawnictwa Towarzystwa dla Popierania Nauki Polskiej, Dział I, t. 9, 1918, s. 1-43; [26^m] *Zbiór ustaw i rozporządzeń o studiach uniwersyteckich oraz innych przepisów ważnych dla studentów uniwersytetu ze szczególnym uwzględnieniem Uniwersytetu Stefana Batorego*. Wilno 1926, s. 374; [27^m] *Klasyczna nauka o sędzie i wniosku w świetle logiki współczesnej*. Wilno 1927, s. 59; [33^m] *Jak powstało zagadnienie przyczynowości. Zarys jego rozwoju w filozofii starożytnej*. Wilno 1933, s. 66; [33^{ma}] *O stosunku nauki do państwa*. Warszawa 1933, s. 15; [36^m] *Pozytywizm a idealizm w pojmowaniu nauki*. Warszawa 1936, s.14; [38^c] *Propedeutyka filozofii. Podręcznik dla II klasy wszystkich wydziałów w liceach ogólnokształcących*. Lwów 1938, s. 160; [46^m] *Główne zasady nauk filozoficznych*, [wydanie 2 przejrane i uzupełnione podręcznika [38]]. Toruń 1946, s. 198; [46^{ma}] *O naukach humanistycznych*. Toruń 1946, s. 20; [46^b] *O uniwersytecie i studiach uniwersyteckich*. Toruń 1946, s. 67; [48^m] *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*. Toruń 1948, s. 143; [49^m] *Logika. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne*. Warszawa 1949, s. 273; [52^m] *Logika. Skrypt wykładów dla drugiego roku studiów*. Łódź 1952, s.139; [57^m] *Logika. Kurs elementarny. Skrypt wykładów dla humanistów* [wydanie 2 [52] przejrane i uzupełnione]. Toruń 1957, s. 162; [58^m] *Logika. Kurs elementarny. Skrypt wykładów dla humanistów*, wydanie 3 [52], poprawione i uzupełnione. Toruń 1958, s. 157; [58^a] *Odczyty filozoficzne*. Toruń 1958, s. 323; [59^c] *Główne zasady nauk filozoficznych*, wydanie 3 podręcznika [38], poprawione i uzupełnione. Wrocław 1959, s. 240; [65^m] *Filozofia na rozdrożu. Analizy metodologiczne*. Warszawa 1967, s. 190; [68^m] *Logika. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne*, wydanie 2 [49], poprawione. Warszawa 1968, s. 280; [69^c] *Odczyty filozoficzne*, wydanie 2 [58^a], poprawione i rozszerzone. Toruń 1969, s. 255; [89^m] *Pisma z etyki i teorii wartości*. Wrocław 1989, s. 316.

1.3 Autoreferaty, wystąpienia, streszczenia, głosy w dyskusjach, rozmowy. [14^a] *Niektóre zasadnicze twierdzenia teorii klas* (autoreferat). „Ruch Filozoficzny” 4:1914/1918, s. 113ab; [23^a] *O filozofii* (wykład wstępny wygłoszony na Uniwersytecie Wileńskim). Wilno 1923, s. 8; [29^a] *Zagadnie-*

nie Gergonne'a w logice klasycznej (autoreferat). „Ruch Filozoficzny” 11:1928/1929, s. 182ab; [29^aa] O przeciwieństwie i sprzeczności (autoreferat). „Ruch Filozoficzny” 11:1928/1929, s.182b-183a; [39^a] Świat empiryczny i pozaempiryczny (autoreferat). „Ruch Filozoficzny” 15:1939, s. 69a-70a; [48^a] Perspektywy światopoglądowe (autoreferat). „Ruch Filozoficzny” 16:1948, s. 13 8-140; [55^a] Klasyfikacja rozumowań (streszczenie referatu i zamknięcie dyskusji). „Studia Logica” 2:1955, s. 254-262; [56^a] O metodzie opisu analitycznego. „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu” t. 7, s. 114-118, także w: [58^ma] i [89^m]; [60^a] O tradycyjnych rozróżnieniach wśród definicji (autoreferat). „Ruch Filozoficzny” 19:1959/1960, s. 181-182; [61^a] Filozofia na rozdrożu (autoreferat). „Ruch Filozoficzny” 20:1960/1961, s. 294-295, także w: [65^m] i [89^m]; [61^aa] Indukcja i rozumowanie przez analogię (autoreferat). „Ruch Filozoficzny” 20:1960/1961, s. 297-299; [61^ab] Paradoks wolności (autoreferat). „Ruch Filozoficzny” 20:1960/1961, s. 299-300; [62^a] Sens i wartość życia (autoreferat). „Ruch Filozoficzny” 21:1962, s. 62-65, także w: [89^m]; [62^aa] Definicja dekjtyczna (autoreferat). „Ruch Filozoficzny” 21:1962, s. 65-68; [64^a] O indywiduach i istnieniu (autoreferat z [64^a]). „Ruch Filozoficzny” 22:1963/1964, s. 223-225; [64^aa] On Individuals and Existence (streszczenie [64a]). "Iyyun. A Hebrew Philosophical Quarterly" 15:1964 nr 3, s. 389-395; [64^ab] O logice i filozofii, rozmawiała H. Jaszczolt. „Za i Przeciw” 8:1964 nr 29, s. 6; [65^a] Zagadnienie jedności nauki (streszczenie). „Studia Philosophiae Christianae” 1965 nr 2, s. 309-312; [69^a] Wypowiedz na temat etyki zawodowej. „Etyka” 4:1969, s. 83, także w: [89^m]; [70^a] Aksjologiczne i deontyczne normy moralne (streszczenie w języku niemieckim). "Referateblatt Philosophie Reihe C" 6:1970 Lfg 3, B1 14; [70^aa] O filozofii, światopoglądzie i szczęściu, rozmawiał R. Wolny. „Pomorze” 1970 nr 12, s. 5; [72^a] O filozofii polskiej przed II wojną światową, rozmawiała M. Szyszkowska. „Życie i Myśl” 1972 nr 11/12, s. 103-108; [73^a] Dwa toruńskie podręczniki logiki z XVII wieku (autoreferat). „Ruch Filozoficzny” 31:1973, s. 231-233; [73^aa] Struktura etyki niezależnej (autoreferat). „Ruch Filozoficzny” 31:1973, s. 233-236, także w: [89^m]; [73^ab] Filozofia. Kultura. Społeczeństwo, rozmawiała M. Szyszkowska. „Życie i Myśl” 1973 nr 8/9, s. 110-113; [74^a] Upór a wytrwałość (autoreferat). „Ruch Filozoficzny” 32:1974, s. 179-181, także w: [89^m]; [77^a] Transcendentalia przyczynek do ontologii (autoreferat), „Ruch Filozoficzny” 35:1977, s. 54-56; [79^a] Przemówienie na doktorat honoris causa UMK. „Głos Uczelni” 1979 nr 8/9, s. 76-77.

1.4 Recenzje. [11^r] H. Struve: *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*. „Muzeum” 1911 t.2, s. 529-531; [21^r] B. Gawecki: *O wartości nauki*. „Ruch Filozoficzny” 6:1921/1922, s. 529-531; [23^r] L. Couturat: *Algebra logiki*. „Ruch Filozoficzny” 7:1922/1923, s. 84a-85b; [25^r] *Teoria pojęć Ka-*

zimierza Twardowskiego, recenzja z: K. Twardowski: *O istocie pojęć*. „Przegląd Filozoficzny” 28:1925, s. 106-110; [38^r] K. Ajdukiewicz: *Logiczne podstawy nauczania*. „Przegląd Filozoficzny” 41:1938, s. 298-300; [48^r] R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*. T. 1. „Ruch Filozoficzny” 16:1948, s. 3-5; [49^r] R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*. T. 2. „Ruch Filozoficzny” 17:1949/1950, s. 8-11; [50^r] J. Iwanicki: *Dedukcja naturalna i logistyczna*. „Ruch Filozoficzny” 17: 1949/1950, s. 151-152; [56^r] *O wstępie historycznym do Zarysu logiki*, recenzja z: H. Greniewski: *Elementy logiki formalnej*. „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” 4:1956, s. 406-408; [58^r] T. Kubiński: *O pewnej metodzie tworzenia logik modalnych*, A. N. Prior: *The necessary and the possible*, A. N. Prior: *Symbolism and analogy*, A. N. Prior: *Many valued logics*, D. O. Pitches: *The logic game*. "The Journal of Symbolic Logic" 23:1958, s. 347-348; [59^r] A. Korcik: *Metoda Leibniza interpretacji logiki Arystotelesa*, A. Korcik: *Metoda Couturata rozwiązania problemu Leibniza dotyczącego ilości podmiotów i orzeczników w zdaniach*. "The Journal of Symbolic Logic" 24:1959, s. 215; [59^a] T. Kotarbiński: *Wykłady z dziejów logiki*. „Kwartalnik Historii Nauki” 4:1959, s. 339-340; [59^b] O. Narbutt: *O pierwszym polskim podręczniku logiki. Z rozważań nad filozofią Oświecenia*. „Kwartalnik Historii Nauki” 4:1959, s. 364; [60^r] *Bibliografia filozofii polskiej 1750-1830*. „Ruch Filozoficzny” 20:1960/1961, s. 37-38; [60^a] E. Carrucio: *Matematica e logica nella storia e nel pensiero contemporaneo*. „Kwartalnik Historii Nauki” 5:1960, s. 429-430; [60^b] T. Kotarbiński: *La logique en Pologne*. "The Journal of Symbolic Logic" 25:1960, s. 259; [61¹] *Współczesne zagadnienia filozoficzne*, recenzja z: Y. H. Krikorian, A. Edel: *Contemporary philosophical problems. Selected readings*. "Studia filozoficzne" 1961 nr 4, s. 209-210; [63^r] *Najnowsza historia logiki*, recenzja z: W. Kneale, M. Kneale: *The Development of Logic*. „Studia Filozoficzne” 1963 nr 2, s. 206-208; [65^r] D. Gierulanka: *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*. „Ruch Filozoficzny” 23:1964/1965, s. 37-39; [65^a] L. S. Rogowski: *Logika kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności zmiany*. "Philosophischer Literaturanzeiger" 18:1965 z.l., s. 279-280; [66^r] L. Gumański: *Jedynko we systemy aksjomatyczne*. "Philos. Literaturanzeiger Bd." 19:1966 H.1, s.37-39; [67¹] *Philosophish.es Wörterbuch begründet von H. Schmidt*. „Ruch Filozoficzny” 25:1966/1967, s. 207-208; [67^a] *O III tomie Historii filozofii*, recenzja z: W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, T. 3. „Życie i Myśl” 1967 nr 6, s. 61-62;

[69^r] *Wortindex zu Kants gesammelten Schriften*. Bearb. Von D. Krallman und H. A. Martin, *Sachindex zu Kants kritik der reinen Vernunft hrsg. Von G. Martin*. „Ruch Filozoficzny” 27:1969, s. 127-128; [69^a] J. Szrednicki: *Franz Brentano's analysis of truth*. „Ruch Filozoficzny” 27:1969, s. 133-134; [70^r] *Etyka angielska okresu międzywojennego*, recenzja z: S. Soldenhoff: *O intu-*

icjonii etycznym. *Obowiązek i wartość w systemie W. D. Rossa*. „Etyka” 6:1970, s. 160-185, także w: [89^m]

1.5 Prace redakcyjne. [66^p] B. Bolzano: *Paradoksy nieskończoności*. Warszawa 1966 (redakcja przekładu); [70^p] J. Sztumski (red.): *Wybrane zagadnienia filozofii marksistowskiej*. Toruń 1970 (redakcja całości); [75^p] K. Twardowski: *Teoria poznania*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 21:1975, s. 239-299 (opracowanie wraz z Izydora Dąbska).

II. WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA. 2.1 Zbiory rozpraw. *Rozprawy filozoficzne*. Księga pamiątkowa z okazji 80-lecia urodzin prof. Tadeusza Czeżowskiego. Toruń 1969; L. Gumański (red.): *Księga pamiątkowa ku czci prof. Tadeusza Czeżowskiego*. Toruń 1980; W. Tyburski, W. Wiśniewski (red.): *Tadeusz Czeżowski. (1889-1981). Dziedzictwo idei: logika — filozofia — etyka*. Materiały z konferencji (w druku).

2.2 Jubileuszowe numery pism. „Ruch Filozoficzny” 39:1981 nr 2-4; „Ruch Filozoficzny” 48:1991 nr 1; „Studia Filozoficzne” 1979 nr 8.

2.3 Artykuły rozproszone. I. Dąbska: *Tadeusz Czeżowski — jedność dzieła i osobowości*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 22:1977 nr 1, s. 21-25; L. Gumański: *O twórczości Tadeusza Czeżowskiego*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 22:1977 nr 1, s. 13-20; J. J. Jadacki: *Kłopoty z kategoriami ontycznymi czyli o (pewnych) poglądach filozoficznych Tadeusza Czeżowskiego*, w: W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.): *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*. Toruń 1999, s. 75-88; Tegoż: *Semiotyka Tadeusza Czeżowskiego*. „Ruch Filozoficzny” 51:1994, s. 329-342; R. Jadcak: *Z działalności dydaktycznej Tadeusza Czeżowskiego w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie*. „Edukacja Filozoficzna” 14:1992, s. 187-190; N. Łubnicki: *Próba syntetycznego ujęcia twórczości i działalności prof. dra Tadeusza Czeżowskiego*. „Studia Filozoficzne” 1980 nr 3, s. 45-57; S. Pacuła: *Tadeusz Czeżowski jako teoretyk pluralizmu metafizycznego*. „Życie i Myśl” 4:1969, s. 53-68; J. Rybicki: *Poglądy etyczne profesora Tadeusza Czeżowskiego*. „Życie i Myśl” 4:1969, s. 82-96; T. Rzepa: *Portrety psychologiczne filozofów ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (na podstawie wypowiedzi autobiograficznych)*. „Przegląd Filozoficzny” 1994, nr 3, s. 81-98; B. Wolniewicz: *Szkic do postaci Tadeusza Czeżowskiego*. „Edukacja Filozoficzna” 1989, nr 9, także w: B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości*. Warszawa 1998;

2.4 Inne. R. Jadcak: *Mistrz i jego uczniowie*. Warszawa 1997; J. Pawlak (red.): *Filozofia na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika*. Toruń 1995; J. Wołęński: *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*. Warszawa 1985; S. Zamecki: *Koncepcje nauki w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*. Wrocław 1977.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Tadeusz Hipolit Czeżowski urodził się w Wiedniu 26 lipca 1889 roku w rodzinie szlacheckiej.

Jego życie można podzielić na trzy okresy: lwowski, warszawsko-wileński i toruński.

We Lwowie ukończył czteroletnią szkołę ludową. W siódmej klasie gimnazjum po raz pierwszy zetknął się z logiką. W 1905 roku napisał swoją pierwszą rozprawę filozoficzną, którą przesłał do redakcji „Przeglądu Filozoficznego”, nie dostał jednak żadnej odpowiedzi. Maturę zdał dwa lata później.

Zaraz potem rozpoczął studia na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jana Kazimierza (u Kazimierza Twardowskiego i Jana Łukasiewicza), gdzie studiował także matematykę (u Jana Puzyny i Wacława Sierpińskiego) i fizykę (u Ignacego Zakrzewskiego i Mariana Smoluchowskiego).

W 1912 roku złożył egzamin państwowy na nauczyciela szkół średnich w zakresie fizyki i matematyki. Bezpośrednio po tym rozpoczął nauczanie w VI Gimnazjum we Lwowie, gdzie pracował czynnie aż do 1914 roku. Tymczasem został członkiem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie.

W lecie 1914 roku, przed wybuchem wojny, zdał egzaminy doktorskie z filozofii i matematyki. Stopień doktora uzyskał na podstawie rozprawy [14], napisanej pod kierunkiem Kazimierza Twardowskiego. Wybuch wojny zastał Czeżowskiego w górach w Czarnohorze, gdzie pełnił funkcję kierownika szkolnego obozu wakacyjnego. Na skutek wydarzeń wojennych, kiedy to Czeżowski podjął nieudaną próbę podjęcia ochotniczej służby wojskowej, wrócił do rodziny do Wiednia. Między innymi pomagał tu Twardowskiemu w organizacji pomocy dla uczniów i studentów z terenów objętych działaniami wojennymi. Tutaj też nastąpiła wreszcie promocja doktorska. Czeżowski otrzymał najwyższe wyróżnienie akademickie przyznawane za doktorat w Monarchii Habsburskiej w postaci pierścienia „*sub auspiciis Imperatoris*”, wręczonego osobiście przez cesarza Franciszka Józefa I.

Po powrocie do Lwowa, zatrudniony przez ówczesnego rektora Kazimierza Twardowskiego, przez trzy lata pełnił funkcję kierownika kancelarii Uniwersytetu Lwowskiego. W roku 1916 wybrano Czeżowskiego zastępcą członka Zarządu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Okres lwowski życia Profesora kończy się w 1918 roku wraz z otrzymaniem nominacji do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, gdzie pracował najpierw jako starszy referent, później w charakterze radcy ministerialnego i dyrektora Departamentu Nauki i Szkół Wyższych. Zajmował się między innymi unifikacją szkolnictwa wyższego w odradzającej się Rzeczypospolitej. Mimo rozlicznych obowiązków i pełnej poświęceń pracy urzędniczej, kontynuował badania naukowe, rezultatem których była praca [20b]. Na jej podstawie uzyskał prawo do habilitacji, która odbyła się we Lwowie w roku 1920.

Brał udział w wojnie polsko-bolszewickiej, za co został odznaczony medalem za odwagę.

Trzy lata później Ministerstwo mianowało Czeżowskiego profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, kierując go na stanowisko kierownika tamtejszej Katedry Filozofii. Tym samym rozpoczął się okres intensywnej działalności akademickiej Czeżowskiego - pracy dydaktycznej, wychowawczej i naukowej, a zarazem pełnienia odpowiedzialnych funkcji na uczelni: przewodniczącego komisji egzaminów magisterskich Wydziału Humanistycznego, prezesa komisji egzaminów państwowych w Wilnie dla kandydatów na nauczycieli szkół średnich, wreszcie rzecznika dyscyplinarnego dla spraw słuchaczy. Wkrótce potem, w roku 1933, wybrano go na stanowisko prorektora, w latach 1935-1937 był dziekanem, zaś w roku akademickim 1937/1938 prodziekanem Wydziału Humanistycznego.

W ramach działalności dydaktycznej prowadził wykłady i seminaria głównie z logiki, teorii poznania i metodologii. Skupiał się też na rozbudzeniu zainteresowań filozoficznych w środowiskach akademickich nie związanym ściśle z filozofią - pełnił funkcję kuratora reaktywowanego po latach przerwy Koła Naukowego studentów, był także założycielem Wileńskiego Towarzystwa Filozoficznego. W 1927 roku podjął (niespełnioną) inicjatywę powołania Związku Polskich Towarzystw Naukowych w Wilnie, dziesięć lat później organizował ogólnopolski Towarzyski Zjazd Filozoficzny.

Tymczasem, w wieku czterdziestu lat, ożenił się Czeżowski z Antoniną Packiewiczówną.

Tytuł profesora zwyczajnego otrzymał w 1936 roku i w tym charakterze pracował na USB aż do 15 grudnia 1939 roku, to jest do dnia zamknięcia Uniwersytetu przez władze litewskie. Wtedy to został zatrudniony w charakterze nauczyciela matematyki i fizyki w klasach polskich litewskiego gimnazjum dla dorosłych. Pomagał finansowo najbiedniejszym pracownikom szkolnictwa.

W latach okupacji niemieckiej pracował jako lektor języka niemieckiego dla litewskich urzędników dyrekcji kolei. Brał też udział w tajnych kompletach, gdzie prowadził nauczanie na poziomie zarówno średnim jak i wyższym. Urządzał także zebrania, na których wygłaszał odczyty - pokaźną ich część zajmowała problematyka etyczna. Z narażeniem życia pomagał Żydom i innym najbardziej potrzebującym, za co w 1963 roku Instytut Pamięci Yad Vashem w Jerozolimie uznał go za jednego ze „sprawiedliwych wśród narodów świata”.

We wrześniu roku 1943 został aresztowany przez okupacyjne władze litewskie, wraz z grupą polskich mieszkańców Wilna i wywieziony na kilka

tygodni do obozu ciężkich robót niedaleko Kowna. Powtórnie aresztowany przez NKWD w czerwcu 1945 roku, po tygodniu uzyskał wolność.

Na fali wysiedleń przeniesiony został wraz z grupą pracowników Uniwersytetu Stefana Batorego do Torunia. Aktywnie uczestniczył w organizacji nowego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, szczególnie Wydziału Humanistycznego. 24 listopada 1945 roku wygłosił pierwszy w historii UMK wykład. Podjął się pełnienia rozmaitych funkcji: był przewodniczącym Senackiej Komisji Kontroli w pierwszym Senacie UMK, delegatem do spraw młodzieży i kuratorem Bratniej Pomocy. Roztoczył też opiekę nad Kołem Filozoficznym.

W październiku 1945 roku objął I Katedrę Filozofii w Seminarium Filozoficznym na Wydziale Humanistycznym UMK, która po sześciu latach, z powodów administracyjno-politycznych, została przemianowana na Katedrę Logiki. Prowadził wykłady i seminaria z historii filozofii i logiki, nie tylko dla studentów filozofii, lecz także i innych kierunków. Dodatkowo, w latach 1957-1960, pełnił Czeżowski obowiązki opiekuna Katedry Psychologii.

Podobnie jak w Wilnie, tak i w Toruniu prowadził rozległą działalność propagującą kulturę filozoficzną poza uniwersytem. Podjął inicjatywę założenia Toruńskiego Towarzystwa Filozoficznego, organem którego stał się reaktywowany przez Profesora „Ruch filozoficzny”. TTF zostało w 1955 roku przekształcone na Toruński Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Od tego czasu pełnił Profesor dożgonnie funkcję przewodniczącego, wszedł także do Zarządu Głównego PTF.

Wcześniej, bo w roku 1951 podjął współpracę z Polską Akademią Nauk, gdzie był członkiem Komitetu Filozoficznego i kierownikiem Grupy Metodycznej Sekcji Historii Logiki Instytutu Filozofii i Socjologii. Z inicjatywy Czeżowskiego we współpracy z Kazi mierzni Pasenkiewiczem, poczęły odbywać się coroczne Konferencje Historii Logiki w Krakowie.

W 1960 roku Profesor przeszedł na emeryturę, nie oznaczało to jednak zerwania kontaktu ze środowiskiem filozoficznym i logicznym. Wprost przeciwnie. Jeszcze przez pięć lat pełnił, wraz z Tadeuszem Szczurkiewiczem, funkcję opiekuna nad magistrantami studiów filozoficznych. Utrzymywał żywy kontakt z pracownikami - recenzował prace, uczestniczył w przewodach doktorskich. Po 1968 roku rozpoczął prowadzenie cotygodniowego *privatissimum*, na którym kształcił kolejne pokolenie młodych pracowników toruńskiej filozofii. Przez cały czas zajmował się redagowaniem „Ruchu Filozoficznego” i kierowaniem Toruńskim Oddziałem PTF.

W 1971 roku Czeżowski przekazał część zgromadzonych przez siebie rękopisów do Archiwum UMK. Wśród nich znajdowały się materiały biograficzne, rodzinne, duża część materiałów dotyczących działalności organi-

zacyjnej i pozanaukowej, prace naukowe, warsztatowe i korespondencja. Drugą część materiałów Czeżowski przekazał dziewięć lat później. Znalazły się tam dokumenty ilustrujące działalność naukową pozauniwersytecką, odczyty, wykłady, recenzje i korespondencja. W tym samym roku, z inicjatywy Archiwum UMK, nagrano wspomnienia Czeżowskiego.

W 1979 roku za całokształt zasług został uhonorowany tytułem doktora *honoris causa* UMK.

Tadeusz Czeżowski zmarł 28 lutego 1981 roku.

Po Jego śmierci znaczną część dokumentów, zwłaszcza rodzinnych i osobistych, wliczając fotografie, przekazano do Biblioteki Uniwersyteckiej UMK w Toruniu.

Ostatnią partię dokumentów z archiwum Katedry Logiki UMK do Archiwum UMK przekazał w 1998 roku Jerzy Perzanowski.

IV. POGLĄDY. Kluczem do ogarnięcia całokształtu poglądów filozoficznych Tadeusza Czeżowskiego są jego poglądy metodologiczne. Ważne jest też zrozumienie sposobu, w jaki postrzegał on filozofię.

Filozofia. Filozofia według Czeżowskiego jest zespołem wielu dyscyplin naukowych, takich jak logika, metafizyka, epistemologia, etyka, estetyka, psychologia i historia filozofii. Dyscypliny te powiązane są ściśle ze sobą wspólnym rozwojem historycznym, podobnym traktowaniem zagadnień i podobnymi problemami. Niektóre z nich pełnią szczególne funkcje w stosunku do innych nauk (humanistycznych, przyrodniczych i ścisłych) - krytyczne, metateoretyczne i scalające. Profesor wierzył w jednolitą i systematyczną całość poznania naukowego.

Filozofia jest według Czeżowskiego nauką, nie zaś światopoglądem czy wytworem literackim. Naukowość filozofii uzyskiwał on poprzez rozszerzenie pojęcia doświadczenia, zaliczając doń także poznanie intuicyjne (stąd, jak zobaczymy później, można mówić np. o empirii w etyce czy estetyce - o empirii aksjologicznej) oraz przez logiczną strukturę teorii filozoficznych. Każdy układ zdań posiadających logiczną strukturę jest bowiem dla Czeżowskiego teorią naukową.

Metodologia. Celem wszelakiego badania naukowego jest prawda. Towarzyszy mu zaś kilka podstawowych zasad metodologicznych będących w istocie naukowymi zasadami aksjologicznymi: zasada rzetelności, zasada obiektywności i zasada bezstronności.

Jedną z zalecanych przez Czeżowskiego metod badań naukowych była metoda opisu analitycznego. Metoda ta w ujęciu Profesora polega na ogólnym i apodyktycznym opisie przedmiotów danej klasy, opartym na intuicyjnym poznaniu jednego bądź kilku jej elementów. Ogólność owa zagwarantowana jest przez naturę aktu poznawczego, odmiennego od indukcji - następuje tu wyodrębnienie cech gatunkowych lub własności typu opisywa-

nego przedmiotu. Z kolei apodyktyczność wynika z definicyjnego charakteru tego aktu, która *a priori* wyklucza przypadki niezgodności opisu z faktycznym stanem rzeczy. Metoda opisu analitycznego może być z powodzeniem stosowana w naukach przyrodniczych, jak również i humanistycznych. Co więcej, jest ona według Czeżowskiego najlepszą metodą badań w obrębie humanistyki.

Każda z dyscyplin naukowych posiada logiczną strukturę, w której zdania naukowe zbudowane są zgodnie z logicznymi schematami zdaniowymi oraz powiązane są ze sobą w poszczególne rozumowania i teorie za pomocą logicznych stosunków międzyzdaniowych. Także każda teoria naukowa jest interpretacją stosownej teorii logicznej, więcej - jest logiką stosowaną. W tym sensie logika jest czynnikiem unifikującym wiedzę jako całość. Nie znaczy to jednak oczywiście, że ogół dyscyplin naukowych daje się pogrupować w ramach jakiejś jednej (meta)teorii, jako że istnieją teorie i metateorie posługujące się językami rozmaitych stopni. Co więcej, nawet w obrębie języka jednego stopnia występują różne teorie dotyczące różnych uniwersów ontologicznych.

Zgodnie z tym Czeżowski uważał, że nie ma w nauce twierdzeń absolutnych, to jest ostatecznych, całkowicie pewnych i niezależnych od innych. Żadne zdanie nie może się obejść bez weryfikacji. Czeżowski przeciwstawia się tutaj wyrażnie absolutyzmowi racjonalistycznemu, w myśl którego u podstaw wszystkich systemów dedukcyjnych leżą bezwzględnie pewne, ostateczne i nie wymagające uzasadnienia aksjomaty. Pojęć pierwotnych używamy bowiem, według niego, nie ze względów ontologicznych, lecz praktycznych i tylko częściowo uzasadnionych metodologicznie, wszystkie zaś operacje na nich przeprowadzane dokonują się z uwzględnieniem ich relatywności. Postuluje tu Czeżowski stanowisko empirystyczne, posługujące się logiką jako narzędziem. Przesłankami całej ogólnej wiedzy są bowiem wyłącznie zdania jednostkowe, zaczerpnięte z doświadczenia, wiedza empiryczna jest zaś probabilistyczna, ponieważ uzasadnianie twierdzeń ogólnych polega na ich konfrontacji z danymi obserwacyjnymi. Zdania obserwacyjne nie są pewne, ponieważ oparte są na dodatkowych kompleksach sądów spostrzeniowych. Nauka nie może być zatem dogmatyczna, gdyż żadne jej założenie nie ma charakteru absolutnego. Jest ona raczej nieustannym procesem przetwarzania się koncepcji świata. Nauka to twór dynamiczny, ulegający ciągłym przeobrażeniom. Każdy jej składnik może ulec modyfikacji lub nawet zostać odrzucony.

Analizując zagadnienie kryterium prawdy wskazał Czeżowski na trzy typy oczywistości: apodyktyczne (dla twierdzeń formalnych), introspekcyjne (dla poznawania wewnętrznego) i zmysłowe (dla twierdzeń nauk przyrodniczych). Podkreślał, że nie są one bezwzględne, prawda „oczywista” wyma-

ga bowiem, podobnie jak wszystkie inne twierdzenia nauk, bezustannej weryfikacji, samo zaś przeżycie oczywistości jest subiektywne.

Od nauk przyrodniczych Czeżowski wyraźnie oddzielał nauki humanistyczne. Te ostatnie taktował idiograficznie. Przeciwwstawiał się próbom przenoszenia metod nauk przyrodniczych do nauk humanistycznych. Przedmiotami są twory psychofizyczne wraz z ich idealnym znaczeniem. Przedmioty te nazywa Czeżowski „wytworami kultury”. Przedmioty badań nauk humanistycznych mają, według niego, charakter całościowy (strukturalny), posiadają wartość oraz zobiektywizowane znaczenie, zaś świat kultury, to jest świat przedmiotów humanistycznych ma zupełnie inny charakter niż czysto ilościowy świat badań nauk przyrodniczych - są to różne pod względem ontologicznym światy. Nauki humanistyczne zmierzają zatem do tworzenia twierdzeń oddających całościową strukturę świata kultury, nauki przyrodnicze zaś do tworzenia systemów aksjomatycznych odpowiadających strukturze przyrody. Nauki humanistyczne dążą do zrozumienia i wartościują. Przedmioty przyrodnicze reprezentują gatunki, przedmioty humanistyczne zaś zawsze same siebie i tylko siebie - ich opis musi docierać do obiektywnego znaczenia, co zapewnia tzw. rozumienie humanistyczne. Po dokonaniu opisu można próbować aktu syntezy polegającego na próbie uchwycenia struktury przedmiotu - odwołujemy się tutaj do aktu poznania intuicyjnego. Wyjaśnianie przyrodnicze polega na podporządkowaniu danego faktu ogólnemu prawu, wyjaśnianie humanistyczne zaś na włączeniu przedmiotu w hierarchicznie wyższą całość. Stąd twierdzenia nauk humanistycznych nie mogą układać się w system dedukcyjny. Zdania jednostkowe humanistyki są tutaj, zgodnie z epistemologią Czeżowskiego, zdaniem empirycznymi, różniącymi się od zdań jednostkowych jedynie treścią - stąd nauki humanistyczne są naukami empirycznymi, opartymi na swoistym doświadczeniu humanistycznym. Pod względem ścisłości matematycznej nauki humanistyczne nie mogą konkurować z naukami przyrodniczymi, jednak pod względem ścisłości logicznej, która jest warunkiem naukowości w ogóle - mogą; spełniają także drugi wymóg naukowości według Czeżowskiego - podlegają wymaganiom sprawdzalności.

Pod względem metody w naukach przyrodniczych stosuje się dwa typy opisu: pojęciowy (analiza pojęciowa badanych przedmiotów i ich klasyfikacja ze względu na stałe cechy rodzajowe) i statystyczny (uwzględnienie tylko niektórych cech przedmiotów według ustalonych kryteriów badań). W naukach humanistycznych mamy do czynienia ze specyficznym rodzajem analizy pojęciowej badanych przedmiotów - uwzględniającej, jak już wspomnieliśmy, ich stosunek do większej całości.

Co do hipotez, Czeżowski odróżniał hipotezy historyczne od hipotez przyrodniczych. Pierwsze z nich tworzą główną część wiedzy o przeszłości,

są bowiem zdaniem jednostkowymi o przyczynach zaszłych faktów. Z kolei hipotezy przyrodnicze orzekają o podpadaniu faktów pod pewne ogólne prawa.

Logika. Czeżowskiego rozumienie logiki było bardzo szerokie i ulegało z biegiem czasu różnorodnym modyfikacjom, niemniej jednak można powiedzieć, że pojmował ją na dwa sposoby: bądź jako jedną z dyscyplin filozoficznych, bądź jako naukę o strukturze nauki w ogóle.

Na logiczną strukturę nauki składają się, według Czeżowskiego, związki zachodzące między twierdzeniami, stąd znaczną część swoich rozważań poświęcił on zagadnieniom analizy i klasyfikacji rozumowań.

Czeżowski rozwinął logiczną koncepcję rozumowań prostych Łukasiewicza (to jest takich, w których relacja *przesłanka-wniosek* występuje tylko raz), według której istota rozumowania leży w logicznej relacji pomiędzy *racją* i *następstwem*. Pierwotnie przyjmowano, że para *racja-następstwo* nie odpowiada parze *przesłanka-wniosek*. Stąd rozróżnienie dwóch rodzajów rozumowań:

a) przesłanka jest racją i wniosek jest następstwem - rozumowanie jest dedukcyjne;

b) przesłanka jest następstwem a wniosek jest racją - rozumowanie jest redukcyjne.

Pojmując rozumowanie nie jako proces czy czynność, lecz jako ich wytwór - pewną strukturę logiczną, Czeżowski wprowadził dodatkowy trzeci parametr, mianowicie parę: *punkt wyjścia rozumowania-cel rozumowania*, dzięki czemu uzyskał następujące dodatkowe podziały:

c) rozumowanie odkrywcze - przesłanka jest punktem wyjścia, konkluzja celem;

d) rozumowanie uzasadniające - punktem wyjścia jest wniosek, przesłanka zaś jest celem;

e) rozumowanie progresywne - punktem wyjścia jest racja, celem jest następstwo;

f) rozumowanie regresywne - punktem wyjścia jest następstwo, celem racja.

Stąd uzyskujemy już następującą klasyfikację rozumowań:

i) wnioskowanie (dedukcyjne, odkrywcze i progresywne)

ii) dowodzenie (dedukcyjne, uzasadniające i regresywne)

iii) wyjaśnianie (redukcyjne, odkrywcze i regresywne)

iv) sprawdzanie (redukcyjne, uzasadniające i progresywne).

Koncepcja ta była jednakże później modyfikowana przez samego Czeżowskiego na rzecz tezy, iż wszystkie rodzaje rozumowań prostych są rozumowaniami dedukcyjnymi, jako że posiadają wspólny schemat inferencyjny:

$$\frac{A \quad A \rightarrow B}{B}$$

Związek przesłanek z wnioskiem jest w istocie stosownym twierdzeniem należącym bądź do logiki klasycznej, bądź do logiki probabilistycznej. Rozumowania mogą być zatem w przypadku pierwszym apodyktyczne, w przypadku drugim zaś probabilistyczne. Dodatkowo zależnie od punktu wyjścia i celu rozumowania mamy, że rozumowania apodyktyczne mogą być rozumowaniami typu i) lub ii), zaś rozumowania probabilistyczne - typu iii) lub iv).

Ponieważ związki zachodzące między twierdzeniami nauk są dwojakiego rodzaju - proste i złożone - Czeżowski zajmował się indukcją prostą, indukcją eliminacyjną i rozumowaniami *per analogiam*.

Do dziedziny rozumowań probabilistycznych należą, według Czeżowskiego, rozumowania indukcyjne. Ich zasadniczą rolą jest uzasadnianie. Zgodnie z tradycją Czeżowski wyróżniał indukcję prostą i indukcję przez eliminację. Indukcją prostą nazywa tutaj Czeżowski wszystkie rodzaje rozumowań o schemacie:

$$\frac{g(x)}{f(x)},$$

gdzie $g(x)$ i $f(x)$ są funkcjami zdaniowymi tej samej zmiennej. Dodatkowo zachodzi implikacja $f(x) \rightarrow g(x)$. Szczególnymi przypadkami schematu indukcji prostej są rozumowania prowadzące od zdań postaci „Pewne A są B ” do zdań „Każde A jest B ”. Wynika stąd, że wniosek jest tutaj racją, przesłanki zaś następstwami (schemat b)) oraz że wniosek jest ogólnym prawem, którego szczególnymi przypadkami są przesłanki. Implikuje to fakt, że wnioskowi przypisywane jest pewne prawdopodobieństwo: zgodnie z tym, co powiedzieliśmy do tej pory, stosowanie indukcji prostej odwołuje się wyłącznie do praw logiki probabilistycznej postaci $X \rightarrow_u Y$, co należy rozumieć jako Jeżeli X , to prawdopodobnie Y w stopniu u . Stopień prawdopodobieństwa nie zależy już tutaj jednak od danej logiki probabilistycznej, lecz *stricte* od nauki, w której przeprowadza się rozumowanie.

Drugi krok indukcji polega na eliminacji pewnych praw spośród wniosków $g(x)$ za pomocą sylogizmu alternatywnego

$$\frac{g1(x) \vee g2(x) \quad \neg g1(x)}{g2(x)}.$$

Widać tutaj wyraźnie, że indukcję rozumie Czeżowski czysto inferencyjnie.

Na polu analiz drugiego spośród rozumowań złożonych - rozumowania *per analogiam* - Czeżowski opowiedział się po stronie koncepcji indukcyjno-dedukcyjnej, wywodzącej się już od Arystotelesa i głoszonej później przez Ueberwega. Rozumowanie *per analogiam* składa się z indukcji prostej oraz z sylogizmu kategorycznego. Także ten rodzaj rozumowań ma, według Czeżowskiego, charakter probabilistyczny.

Czeżowski wniósł też wkład w teorię zdań kategorycznych, gdzie wprowadził zdania z zanegowanym podmiotem („Niektóre nie-S są P”), co - przez odkrycie nowych praw opozycji - pozwoliło na wprowadzenie czterech kwadratów logicznych. Skonstruował sześciobok stosunków opozycji, na mocy którego przeciwstawił się pogładowi, jakoby zdania jednostkowe można było traktować wyłącznie ogólnie.

W pracy [18^m] zajmował się zagadnieniem podstaw teorii mnogości, dokładniej problematyką antynomii. Odróżnił tam teorie klas od teorii mnogości i zaproponował rozwiązanie antynomii w myśl reguły, że żaden przedmiot nie może być określony za pomocą cech samozwrotnych.

W dziedzinie filozofii języka Czeżowski był zwolennikiem teorii intencji znaczeniowej. Doszedł do wniosku, że tradycyjne rozróżnienie konotacji i denotacji jest niejasne. Dlatego też odróżnił ich ujęcia psychologiczne, behawiorystyczne i semiotyczne od ujęcia logicznego.

Na polu historii logiki Czeżowski włączył się w postulowany przez Łukasiewicza program pisania historii logiki „na nowo”, przez kompetentnych logików. Zajmował się tutaj teorią zdań modalnych u Arystotelesa i stosunkami między zakresami nazw, interpretacją klasycznej teorii wnioskowania, uogólnieniem logiki tradycyjnej, treścią i zakresem pojęcia oraz interpretacją zdań jednostkowych. Ponadto omówił toruńskie podręczniki logiki z XVII wieku, pisał o pierwszym polskim podręczniku logiki Narbutta, o roli logiki w pracach Komisji Edukacji Narodowej. Bardzo ciekawą analizą historycznie ujętego zagadnienia przyczynowości jest praca [33^m].

Metafizyka. Za przedmiot badań metafizycznych Czeżowski uważał całość świata, łącznie z jego częścią pozazmysłową. W metafizyce wyróżniał trzy typy teorii: aksjomatyczne, intuicjonistyczne i indukcyjne. Metafizyczne teorie aksjomatyczne określał on jako spekulatywne o charakterze apriorycznego systemu dedukcyjnego i odrzucał je w myśl tego, że metafizyka, podobnie jak każda inna nauka, ma być nauka realną i opierać się na doświadczeniu. Z tych samych powodów Czeżowski krytykował również teorie metafizyczne typu intuicjonistycznego. Ich dodatkowe założenie, jakoby istniało bezpośrednie i bezwzględne poznanie pozazmysłowe odrzucał

twierdząc, że poznanie takie nie jest możliwe. W miejsce tych dwóch typów teorii Czeżowski postulował indukcyjną metafizykę naturalną, nie wykraczającą w swych wnioskach poza świat przyrody. Spełnia ona kryterium naukowości, jako że operuje doświadczeniem dowolnie powtarzalnym oraz nie rości sobie prawa do apodyktyczności.

Poprawna teoria metafizyczna nie może być, według Czeżowskiego, sprzeczna z teoriami nauk empirycznych.

Na obszarze ontologii Czeżowski zajmował się pojęciami indywiduum i istnienia. W kwestii indywiduum rozróżniał trzy konteksty: kontekst poznania empirycznego, kontekst identyczności przedmiotu w doświadczeniu oraz kontekst analiz semiotycznych dotyczących zdań jednostkowych. Jeśli chodzi o kontekst pierwszy i trzeci, akceptował on relatywizm pojęcia indywiduum, jako że własność przedmiotu badanego w jednej teorii sama może stać się przedmiotem badań teorii innej. Znaczy to, że w obrębie danej nauki wszystkie indywidua posiadają ten sam typ logiczny, lecz w różnych naukach bywają indywiduami przedmioty różnych typów. Indywidua mogą być ujmowane bądź jako dane elementy rzeczywistości (w zdaniach atomowych), bądź jako odpowiedniki zdań jednostkowych (w zdaniach opisowych). W obydwu przypadkach aktem wyróżniającym przedmiot ze świata jako indywiduum jest uznanie tego przedmiotu za podmiot zdania jednostkowego.

Etyka. W dziedzinie etyki Czeżowski zajmował się problemami metaetycznymi, jak również w sposób analityczny traktował niektóre z zagadnień etycznych.

Na płaszczyźnie metaetyki pracował nad sposobem budowania teorii etycznych i uzasadnianiem jej twierdzeń. Twierdził, że struktura teorii etycznej oraz jej terminy nie różnią się pod żadnym względem od innych nauk empirycznych. Obok poznania zmysłowego i introspektywnego postulował bowiem Czeżowski wprowadzenie i uprawomocnienie doświadczenia aksjologicznego, opartego na poznaniu intuicyjnym. Ten typ doświadczenia charakterystyczny jest, jak pamiętamy, dla nauk humanistycznych.

Wyróżniał dwa możliwe sposoby budowania teorii etycznych. Pierwszy, oparty na sądach sformułowanych na podstawie doświadczenia aksjologicznego zmierzałby do powstawania etyki empirycznej. Sądy zbudowane na podstawie doświadczenia aksjologicznego Profesor nazywał ocenami elementarnymi, które spełniać mają zasadę dwuwartościowości: mogą być prawdziwe lub fałszywe, na mocy swej weryfikowalności. Ich uogólnienia - prawa etyczne - nazywał ocenami wtórnymi, które miałyby być zmienne i hipotetyczne, analogicznie do praw nauk przyrodniczych. Ponieważ logika takich teorii jest indukcyjna, więc zgodnie z tym, co powiedzieliśmy o poglądach Czeżowskiego na zagadnienie indukcji, jest to logika probabilistyczna.

Możliwość drugiego typu teorii etycznych Czeżowski widział przez analogię do systemów hipotetyczno-dedukcyjnych, gdzie obowiązek moralny określałyby prawa o charakterze aksjomatów. Dochodzi się do nich na gruncie analitycznego opisu pewnego zakresu doświadczenia aksjologicznego. Teorie te łączą się z dziedziną empirii aksjologicznej, podobnie jak matematyczne teorie fizyczne łączą się z dziedziną opisywanych przez nie zjawisk, wyznaczają zatem pewien abstrakcyjny model aksjologiczny dla danej społeczności ludzkiej. W sytuacjach, gdy ich normy są przekraczane, zachowują one prawdziwość formalną w obrębie swojego systemu, tracąc jednak prawdziwość materialną. Zatem to właśnie doświadczenie aksjologiczne oraz społeczna praktyka postępowania i współżycia stanowi kryterium weryfikujące ten rodzaj teorii etycznych.

Czeżowski nie zaproponował żadnego gotowego systemu etycznego, jednakże nie krył swoich preferencji dla pewnej postaci etyki niezależnej, spełniającej zasadę egalitaryzmu, opartej na empirii aksjologicznej i liczącej się z postulatem traktowania cudzych uprawnień wyżej niż własnych. Miała być ona oparta na racjonalnych przesłankach, ogólnoludzka i dynamiczna.

Centralnym pojęciem etyki była według Czeżowskiego ocena moralna. Jak wspomniałem wcześniej, twierdził on, że oceny etyczne są zdaniem w sensie logicznym. Tutaj Czeżowski rozróżniał oceny moralne od rozkazów moralnych. Normy nie były rozkazami, które to z kolei nie były zdaniem w sensie logicznym, zatem nie były ani prawdziwe ani fałszywe. Normy mogą przyjmować różne postacie: zdań powinnościowych lub zdań oznajmających. Oceny moralne posiadają pewne kryterium, uzyskiwane na drodze ich uogólnienia, które jest cechą lub zespołem cech empirycznych wspólnych dla pewnego zbioru przedmiotów. Ze względu na sposób uzasadniania Czeżowski dzielił normy moralne na aksjologiczne, których podstawą są sądy o wartościach, i tetyczne, których podstawą są prawomocne instancje. Wśród innych podziałów dla norm uzyskujemy normy teleologiczne, określające powinność moralną poprzez dobro, i deontyczne, dla których pojęcie powinności było wtórne.

Innym zagadnieniem Czeżowskiego teorii norm moralnych był problem konfliktów i antagonizmów między ocenami etycznymi. Rozwiązania ich widział on na drodze modyfikacji jednej z norm znajdujących się w stanie konfliktu z inną, na drodze precyzowania występujących w tych normach pojęć etycznych (definiowana ich poprzez kontekst), wreszcie przez odwołanie się do norm innego stopnia. W skrajnych przypadkach zmuszeni jesteśmy do odrzucenia całej teorii etycznej, której prawami są kwestionowane właśnie oceny.

Czeżowski zajmował się także teorią wartości. Przychylał się do poglądu, że wartość przedmiotu nie należy do jego cech, z drugiej jednak strony nie

uważał ich za wynik czysto subiektywnego sposobu odnoszenia się do danego przedmiotu. Twierdził tutaj, że wartość należy, z ontologicznego punktu widzenia, traktować analogicznie do istnienia przedmiotu: wartość jest jednym z transcendentaliów, będąc sposobem istnienia przedmiotu. Może on bytować i posiadać swoje cechy w różny sposób, np. tak, że jest konieczne, by posiadał cechę *x*, bądź tak, że jest dobrze, iż posiada on cechę *y*. Zgodnie ze swoim podziałem transcendentaliów na ponadkategorialne i modalne, Czeżowski twierdził, że wyrażenia wartościujące są pewną odmianą zdań modalnych. Są zatem wartości niedefiniowalne, jednakże dają się wyrazić w ocenach etycznych. Wartości są także bezwzględne, jako że bezpośrednie ich poznanie dotyczy tylko wartości absolutnych. Czeżowski rozróżniał zatem wartości bezwzględne (stanowiące cel działania i uzasadniane bezpośrednio) od względnych (niesamoistnych aksjologicznie, stanowiących środki działania, uzasadnianych pośrednio). Te pierwsze powstawały na drodze uogólnień kategorycznych, drugie - hipotetycznych.

Do najważniejszych zagadnień etycznej filozofii praktycznej Czeżowski zaliczał problem sensu życia. Twierdził, że leży on na granicy trzech nauk: psychologii, teorii poznania i etyki właśnie, a dotyczy postawy człowieka wobec świata. Wyróżniał tutaj trzy typy postaw: poznawczą (czynną i twórczą, której zasadnicze operacje przebiegały w sferze myślenia), aksjologiczną (wynikającą z nastawienia podmiotu do działania ze względu na cel) i kontemplacyjną (pozwalającą dostrzec piękno w nauce i postępowaniu ludzkim). Zgodnie z rozszerzonym przez siebie pojęciem empirii, podkreślał doniosłą rolę przeżyć estetycznych. Sens życia Profesor ujmował w czterech znaczeniach. W pierwszym znaczeniu - wewnętrznym - tworzy on spójną całość i zmierza rozumnie ku urzeczywistnieniu celów uważanych za wartościowe. Drugie znaczenie może przybrać charakter społeczny, przekraczając granice świata jednostki. Trzeci, filozoficzny aspekt umożliwiał spojrzenie na świat jako całość, *sub specie aeternitatis*. Uważał, że te trzy płaszczyzny nie tylko nie wykluczają się wzajemnie, ale ich synteza stanowi o najbogatszej treści pojęcia *sensu życia*. Przeciwwstawiał się jednak czwartemu znaczeniu - ujmowania sensu życia w sposób hedonistyczny. Twierdził tutaj, że sens życia nie jest obiektywnym składnikiem świata, co na mocy założeń metodologicznych Czeżowskiego implikowałoby brak jakiegokolwiek przepisu na szczęśliwe, pozbawione cierpienia życie. Uważał, że szczęścia nie należy utożsamiać z dobrem, gdyż bywa ono raczej następstwem dobrego sposobu postępowania i nie powinno być celem samym w sobie. Dobro rozumiał tutaj Czeżowski jako cel dążeń ludzkich, spełniający kryterium wartości.

Z zagadnieniami etycznymi Czeżowski łączył także problematykę dydaktyczną i wychowawczą. Głosił, nie tylko w swych pismach i wykładach,

ale także swoją postawą, pewien wzorzec intelektualny i moralny uczonego i nauczyciela akademickiego. Podkreślał tutaj znaczenie krzewienia kultury logicznej, która między innymi czynić miała człowieka wrażliwym na fałsz i błędy rozumowania, wymagała odeń jasności, precyzyjności, ścisłości i konsekwencji w wyrażaniu myśli i poglądów, wysubtelniała krytycyzm. W myśl swego poglądu na kwestię absolutyzmu wyników naukowych akcentował umiejętność jasnego stawiania pytań oraz zdawania sobie sprawy z wartości poznawczej uzyskanych odpowiedzi. Wymagał zwięzłości wypowiedzi, która miała być wynikiem wielokrotnego, dokładnego i rzetelnego rozważenia danego problemu. Postulował także wyczulenie na wspomniane już wyżej zasady metodologiczne.

V. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY. Należą do nich: Stefan Burhardt, Edward Csató, Leon Gumański, Wacław Kubik, Maria Mayenowa, Henryk Moesse, Czesław Nowiński, Józef Reutt, Sławomir Rogowski, Jan Rutski, Maria Rzeuska, Saul Sarnaker, Janusz Skarbek, Barbara Skarga, Stanisław Soldenhoff, Waldemar Voise, Bogusław Wolniewicz, Stefan Wołoszyn, Lidia Wołoszynowa, Benedykt Woyczyński, Aleksandra Zajkowska-Znamierowska, Józef Zajkowski, Zbigniew Zwinogrodzki.

VI. UWAGI KOŃCOWE. Praca niniejsza, co oczywiste, nie zawiera kompletnych informacji o Profesorze Tadeuszu Czeżowskim. Jego dorobek obejmuje ponad sto czterdzieści pozycji, nie sposób zatem było omówić wszystkich aspektów myśli Profesora, choćby skrótowo. Wybrałem zatem te najistotniejsze.

Osobną i celowo nie poruszaną tutaj przeze mnie kwestią jest sprawa osobowości Tadeusza Czeżowskiego. Nie znałem go osobiście, choćby z racji różnicy pokoleniowej. Nie próbuję zatem pisać o nim jako człowieku - uczynili to już inni, którzy mieli szczęście spotkać go na swej drodze. Czytelnika można tu odesłać do poruszających szkiców wspomnieniowych Bogusława Wolniewicza czy Zbigniewa Zwinogrodzkiego¹. Także i rys biograficzny przedstawiony został w sposób suchy, przy ograniczaniu się jedynie do faktów ujętych w dokumentach. Wspaniałym źródłem informacji o życiu Czeżowskiego są choćby jego własne wspomnienia [77b].

Cóż rzec jeszcze? Pozostaje niepokój, że osoby takie jak Profesor Czeżowski jednak od nas odchodzą i nadzieja - że może niezupełnie.

¹ B. Wolniewicz: *Szkic do postaci Tadeusza Czeżowskiego*. „Edukacja Filozoficzna” 1989, nr 9, także w: B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości*. Warszawa 1998; Z. Zwinogrodzki: *Tadeusz Czeżowski jako nauczyciel akademicki*. „Ruch Filozoficzny” 39:1981, nr 2-4;

MARIA SMOŁA
Uniwersytet Warszawski

MARIA OSSOWSKA

I. DZIEŁA. Pełna bibliografia prac Marii Ossowskiej (oprac. przez Marię Smołę) znajduje się w książce *Maria Ossowska o człowieku, moralności i nauce. Miscelanea*. Warszawa 1983; obejmuje 196 pozycji. Tutaj wymieniam tylko publikacje książkowe i przekłady (podaję daty pierwszych wydań).

Wzór obywatela w ustroju demokratycznym. Warszawa 1946; *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa 1947; *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*. Warszawa 1949; *Moralność mieszczańska*. Łódź 1956; *O pewnych przemianach etyki walki*. Warszawa 1956; Tłumaczenie: J. St. Mill: *Utylitaryzm*, w: *Utylitaryzm. O wolności*. Warszawa 1959; *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*. Warszawa 1963; Toż: wyd. 2 popr. i rozszerz.; dodano jako aneksy kilka wcześniej publikowanych artykułów, Warszawa 1969; *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*. Warszawa 1966; *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa 1970; *Social Determinants of Moral Ideas*. Philadelphia 1970; *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa 1973.

II. WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA (w porządku chronologicznym). J. Lande: *O ocenach*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1948, t. XVII; M. Fritzhand: *O sytuacji w etyce polskiej*. „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 3; H. Jankowski: *Spółeczna funkcja twórczości etycznej Marii Ossowskiej*. „Etyka” 1966, nr 1; T. Kotarbiński: *Działalność i postawa Profesor Marii Ossowskiej*. „Argumenty” nr 27, 3 VII. 1966; I. Lazari-Pawłowska: *O twórczości Marii Ossowskiej*. „Studia Filozoficzne” 1966, nr 2; M. Łoś-Bobińska: *50 lat pracy naukowej profesor Marii Ossowskiej*. „Więź”, nr 67-70; S. Nowak: *Precyzja i pasja*. „Literatura” 20 VII 1972; K. Szaniawski: *Maria Ossowska*. „Życie Warszawy” 1966, nr 149; Zbiór rozpraw „Moralność i społeczeństwo” składają w darze Profesor Marii Ossowskiej uczniowie i przyjaciele dla uczczenia pięćdziesięciolecia Jej pracy naukowej. *Moralność i społeczeństwo. Księga Jubileuszowa dla Marii Ossowskiej*. Warszawa 1969.

M. Jasińska: *Maria Ossowska (1896-1974)*. „Nowa Szkoła” 1974, nr 11; K. Kiciński: *Wartości i człowiek, polityka*” 24 VIII 1974; L. Kołakowski: *Zamiast kwiatów na grób Pani Marii*. „Kultura” (Paryska) 1974, nr 10; E. Nowicka: *Maria Ossowska*. „Kultura” 25 VIII 1974; S. Pacuła: *Maria Ossowska*. „Kierunki” 1974, nr 36; K. Szaniawski: *Poznanie i troska o wartości*. „Literatura” 22 VIII 1974; J. Karpiński: *Maria Ossowska*. „Twórczość” 1975, nr 2; J. Karpiński: *Maria Ossowska o normach moralnych*. „Więź” 1975, nr 6; I. Lazari-Pawłowska: *Maria Ossowska jako badacz moralności*. „Studia

Filozoficzne” 1975, nr 12; I. Reszke: *Maria Ossowska (26 I 1896-13 VIII 1974)*. „*Studia Socjologiczne*” 1975, nr 2; Z. Ziemiński: *Koncepcje etyczne Marii Ossowskiej*. „*Nurt*” 1975, nr 2; „*The Polish Sociological Bulletin*” 1977, nr 3-4, poświęcony Marii Ossowskiej; K. Kiciński: *Maria Ossowska as Sociologist of Morality*; K. Kiciński: *Two Functions of Morality (poglądy Marii Ossowskiej)*; J. Kurczewska: *A Study of Ethos as History of Ideas*; J. Kurczewski: *Scientific Functionalism (poglądy Marii Ossowskiej)*; E. Neyman: *Homo Moralis (poglądy Marii Ossowskiej)*; E. Nowicka: *The Study of Morality and the cultural Antropology in the Works by Maria Ossowska*; S. Zamecki: *Koncepcja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977, s. 183-189; J. Karpiński: *Marii Ossowskiej socjologia moralności z metodologicznego punktu widzenia*. „*Etyka*” 1979, nr 17; J. Kurczewski: *Biogram Maria Ossowska*. „*Polski Słownik Biograficzny*”. Wrocław 1979, t. 24/3; K. Kiciński, posłowie w: *Maria Ossowska o człowieku moralności i nauce*. *Miscelanea*, 1983. K. Kiciński: *Marii Ossowskiej socjologia moralności (Analiza wybranych problemów)*, w: *Socjologia moralności* (red. K. Kiciński), Warszawa 1984, s. 9-56; J. Kurczewski: *Marii i Stanisława Ossowskich koncepcja ekspresji*. „*Kultura i Społeczeństwo*” 1984, nr 4; P. J. Smoczyński: *Maria Ossowska: w dziesiątą rocznicę śmierci*. „*Ruch Filozoficzny*” 1986, nr 3-4; J. Szacki: *Środowisko socjologów warszawskich*, w: *Nauka i Szkolnictwo Wyższe w Warszawie*. Warszawa 1987; K. Szaniawski: *Portret Marii Ossowskiej*, w: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*. Londyn. „*Aneks*” 1987; *Wątki polityczne w pracach Marii i Stanisława Ossowskich*. Praca zbiorowa pod red. O. Sochackiego. Gdańsk 1999. Artykuły: K. Krzeziński: „*Zło kapitalizmu i „dobro” socjalizmu w demokratycznych projektach Ossowskich*”; A. G. Matejko: *Ossowsky w komunistycznej Warszawie - po prostu ludzie dobrzy i mądrzy*; R. Dyonizak: *Pasje intelektualne Marii i Stanisława Ossowskich*; W. Misztal: *Maria Ossowska: moralność w totalitaryzmie*; W. Wąsiarski: *Maria Ossowska w obronie fundamentów społeczeństwa otwartego*; A. Podgórecki: *Ossowska Maria*, w: *Encyklopedia Socjologii*, t. 3, s. 40-42, Warszawa 2000.

(Niektóre dane zostały zaczerpnięte z *Systemu Informacji Socjologicznej* opracowanej przez Różę Sułek, Biblioteka ISNS w Warszawie).

III. SZKIC BIOGRAFICZNY. Maria Jadwiga Ossowska z domu Niedźwiecka urodziła się 16 stycznia 1896 roku w Warszawie jako córka Kazimierza i Aleksandry z Otwinowskich. Miała dwóch braci i siostrę. Uczyła się na pensji p. Walickiej, maturę zdawała w Krakowie, ponieważ szkoły w Kongresówce nie miały odpowiednich uprawnień.

Rodzice należeli do pierwszego pokolenia zubożałej szlachty, zmuszonej do szukania w miastach pracy zarobkowej. Kazimierz Niedźwiecki brał

udział w Powstaniu Styczniowym; po jego upadku, zrażony do romantycznych ideałów, podjął studia na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym Szkoły Głównej w Warszawie. W domu Niedźwieckich znajdował się bogaty zbiór książek gromadzonych pod kątem zainteresowań ojca. Były to więc książki o charakterze przyrodniczo-matematycznym. Maria korzystała chętnie z ojcowskiej biblioteki, jak później mówiła - książki te uzupełniały jej wiedzę humanistyczną. Jednak największe wrażenie wywarło na niej dzieło Ernsta *Haeckla Zarys filo zofii monistycznej*. Postanowiła studiować filozofię, ale rodzice nie wyrażali zgody na jej wyjazd za granicę (jak to zrobili jej starsi bracia). Rodzice w ogóle byli przeciwni dalszemu kształceniu się córki uważając, że właściwym powołaniem kobiety jest zamążpójście. W 1915 r. okupacyjne władze niemieckie zezwoliły na otwarcie w Warszawie polskiego Uniwersytetu. W tym samym roku Maria Niedźwiecka wstąpiła na Wydział Filozoficzny, gdzie była jedną z nielicznych dziewcząt. Podjęła działalność w Kole Naukowym Studentów Filozofii; została wybrana jego pierwszym prezesem.

Studia wspomina jako okres pasjonujących przeżyć intelektualnych. Jej nauczycielami byli wybitni filozofowie - przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej: Władysław Tatarkiewicz, Jan Łukasiewicz, a w następnych latach także Tadeusz Kotarbiński, który w 1918 roku zainaugurował pracę na Uniwersytecie Warszawskim wykładem *O wielkiej i małej filozofii*. W 1919 roku jeszcze podczas studiów Maria Niedźwiecka zadebiutowała jako autorka recenzją z książki W. Tatarkiewicza *O bezwzględności dobra*. W owym czasie studiowało się na Uniwersytecie swobodnie, bez egzaminów; pierwszym oficjalnym egzaminem jaki złożyła w 1921 roku, był egzamin doktorski na podstawie pracy pt. *Zarys aksjologii stoickiej* pisanej pod kierunkiem Jana Łukasiewicza. Fragmenty tej pracy ukazały się w „Przeglądzie Filozoficznym” w 1923 roku (redaktor zażądał dokonania skrótów, tak aby całość zmieściła się w jednym numerze pisma). Po uzyskaniu doktoratu Maria Niedźwiecka kontynuowała naukę na paryskiej Sorbonie. W czasie pobytu we Francji nawiązała kontakt listowny z Bertrande Russelllem i na jego zaproszenie odwiedziła go w Londynie. Znajomość tę podtrzymywała także w późniejszych latach. Po powrocie do kraju została starszym asystentem przy Seminarium Filozoficznym UW (na tym stanowisku pracowała do 1928 roku).

W 1924 roku poślubiła Stanisława Ossowskiego, z którym przyjaźniła się od początku studiów. W 1927 roku Ossowsky zaangażowali się w działalność Stowarzyszenia „Szkłane Domy”, założonego przez członków Warszawskiej Spółdzielni Mieszkaniowej na Żoliborzu, gdzie w tym czasie zamieszkali. Uczestniczyli m. in. w akcji oświatowej, prowadząc wykłady na kursach Wolnej Wszechnicy Robotniczej. W latach 1929-1933 Ossowska wykładała psychologię i pedagogikę na Wyższych Kursach Nauczycielskich. Działała

też w Towarzystwie Filozoficznym Polskim, w Towarzystwie Psychologicznym, w Kole Naukoznawczym Kasy im. Mianowskiego.

W latach 1925-1931 opublikowała kilka prac z zakresu semantyki; na ich podstawie habilitowała się w 1932 roku. W 1933 została docentem Uniwersytetu Warszawskiego. W owych czasach w Polsce nie była to płaćta posada, chociaż od docenta wymagano określonej liczby wykładów w ciągu roku akademickiego.

W latach 1933-1935 oboje Ossowscy przebywali w Anglii (Londyn, Oxford, Cambridge) na stypendium naukowym Fundacji Kultury Narodowej. Maria Ossowska uczestniczyła w seminariach: antropologicznym - prowadzonym przez Bronisława Malinowskiego i etycznym - prowadzonym przez George Moore'a, twórcę brytyjskiej szkoły filozofii analitycznej. W tym okresie zarysowują się zręby jej pierwszej książki (*Podstawy nauki o moralności*), poświęconej opracowaniu programu badań nad moralnością. Będzie nad nią pracowała przez 8 lat.

W 1935 roku Maria i Stanisław Ossowscy opublikowali rozprawę *Nauka o nauce*, która stanowiła jedyne ich wspólne dzieło.

Po powrocie z Anglii Maria Ossowska pracowała zarobkowo w dziale naukowym Kasy im. Mianowskiego oraz w redakcjach: „Nauki Polskiej” i „Organonu”. W okresie 1938-1939 była redaktorem pisma „Szkoły Wyższe”.

W latach okupacji brała udział w tworzeniu i działalności Warszawskiego Uniwersytetu Podziemnego. Jako jedna z pierwszych pracowników naukowych UW, bo już w grudniu 1939 roku, uruchomiła we własnym mieszkaniu tajny komplet. Organizowała także pomoc dla osób zagrożonych ze względu na swoją działalność lub żydowskie pochodzenie. Po powrocie Ossowskiego ze Lwowa wraz z nim włączyła się w prace Rady Pomocy Żydom, działającej pod kryptonimem „Żegota”; mieszkanie Ossowskich stało się „ogniwem” RPŻ, tj. lokalem, w którym przebywały czasowo osoby pochodzenia żydowskiego. Jednocześnie w innym pokoju odbywały się zajęcia dydaktyczne. W 1943 Ossowska opublikowała w wydawnictwie podziemnym („W świetle dnia”) artykuł *Z etyki stosunków merkantylnych*, a w 1944 *Wzór demokracji*.

Na początku 1944 roku gestapo aresztowało jedną ze studentek - Hannę Czaki, łączniczkę AK, która przewoziła zaszyfrowane dokumenty; wkrótce została rozstrzelana. Niedługo po tym Ossowscy otrzymali ostrzeżenie z podziemia akowskiego, że został na nich wydany wyrok śmierci przez jedno z tajnych ugrupowań skrajnie nacjonalistycznych. Oba te wydarzenia skłoniły ich do opuszczenia Warszawy i zamieszkania w Legionowie, skąd dojeżdżali na zajęcia ze studentami. Wybuch Powstania Warszawskiego odciął ich na długo od miejsca zamieszkania. Podczas Powstania zniszczone zostały zbiory etyczne i archiwa naukowe Ossowskiej. Ocalenie przygotowanych do

druku *Podstaw nauki o moralności* oraz częściowo już opracowanych *Motywów postępowania* zawdzięczać należy Stanisławowi Lorentzowi, który wywiózł je z Warszawy.

W latach 1945-1948 Maria Ossowska była profesorem nadzwyczajnym w specjalnie dla niej utworzonej Katedrze Nauki o Moralności na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Łódzkiego. W 1947 roku ukazały się *Podstawy nauki o moralności*. Druk książki wykonano w Szwecji „jako dar Rządu Szwedzkiego dla odbudowy kultury w Polsce”. W 1947 roku Ossowska otrzymała za swoją działalność okupacyjną „Medal Zwycięstwa i Wolności”, a rok później „Nagrodę Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”. W 1949 roku opublikowała *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*.

Od 1949 roku wykładała na Uniwersytecie Warszawskim najpierw jako profesor kontraktowy, następnie nadzwyczajny, jako kierownik Seminarium Historii Obyczajów i Doktryn Moralnych na Wydziale Humanistycznym. W 1951 roku jej Katedra została włączona do Katedry Kultury, w ramach której Ossowska prowadziła Samodzielny Zakład Badań nad Dziejami Norm Moralnych. W latach 1952-1956 była odsunięta od pracy dydaktycznej i naukowej na Uniwersytecie. W 1952 roku ukończyła książkę *Moralność mieszczańska*, ale opublikować ją mogła dopiero w 1956 roku. W październiku 1956 przywrócono jej prawo nauczania. Objęła wówczas stanowisko Kierownika Katedry Historii i Teorii Moralności na Wydziale Filozoficznym UW, na którym pracowała aż do przejścia na emeryturę w 1966 roku. Jednocześnie zatrudniona na pół etatu kierowała Zakładem Historii i Teorii Moralności IFiS PAN. Pensję pobieraną w PAN przeznaczała na stypendia dla uboższych studentów, działając w tej sprawie tak dyskretnie, że „stypendyści” na ogół nie orientowali się, jakie było prawdziwe źródło otrzymywanych pieniędzy (w 1962 roku została zwolniona z IFiS PAN w ramach tzw. „akcji likwidacji dwuetatowości”).

W 1957 roku Maria Ossowska otrzymała tytuł naukowy profesora zwyczajnego. W tym samym roku otworzyła na Wydziale Filozoficznym konsultorium etyczne, które prowadziła przez następne 16 lat. W końcu lat 50. brała aktywny udział w dyskusjach Klubu Krzywego Koła (m. in. wygłosiła odczyt *Myśl moralna Karola Marksa*). Uczestniczyła także w pracach organizacyjnych związanych z powołaniem do życia Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Podejmowała próby utworzenia Sekcji Socjologii Moralności w ramach Międzynarodowego Towarzystwa Socjologicznego. Była założycielką i wieloletnią członkinią Towarzystwa Kultury Moralnej.

W 1960 roku prowadziła wykłady w Barnard College Columbia University N.Y. na temat *Sociology of Ethics*. W 1963 roku wydała książkę *Socjo-*

logia moralności. *Zarys zagadnień* (2 wyd. popr. i rozszesz. ukazało się w 1969 roku).

7 listopada 1963 roku zmarł Stanisław Ossowski. W następnych latach Ossowska poświęca wiele czasu i sił na opiekę nad spuścizną naukową swego męża. W dużym stopniu dzięki jej staraniom ukazało się pięciotomowe wydanie dzieł Stanisława Ossowskiego.

W 1964 Maria Ossowska otrzymała nagrodę im. Alfreda Jurzykowskiego. W 1966 wydała książkę *Mysł moralna Oświecenia angielskiego*. W tym samym roku Rada Wydziału Filozoficznego i Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Socjologicznego zorganizowały jubileusz pięćdziesięciolecia pracy naukowej Marii Ossowskiej. Jubilatka wygłosiła odczyt pt. *O godności*.

W 1967 roku wykładała jako *visiting lecturer* na Uniwersytecie Pensylwania w Filadelfii (temat: wpływ czynników społecznych na moralność). Książka *Social Determinants of Moral Ideas*, Philadelphia 1970 - zawiera rozszerzona wersję tych wykładów. W 1971 roku już na emeryturze opublikowała książkę pt. *Normy moralne. Próba systematyzacji*. W 1972 roku otrzymała Nagrodę Państwową I stopnia. W 1973 roku ukazała się jej ostatnia książka *Ethos rycerski i jego odmiany*.

Począwszy od lat 60., w związku z zaostrzeniem kursu politycznego w Polsce, Maria Ossowska zaangażowała się w działalność publiczną (była m. in. sygnatariuszką „Listu trzydziestu czterech”, wypowiadała się przeciwko karze śmierci, brała udział w dyskusjach nad projektem kodeksu karnego, występowała w obronie ludzi oskarżanych o działalność antypaństwową). Stała się autorytetem moralnym dla szerokiego kręgu osób.

Maria Ossowska zmarła 13 sierpnia 1974 roku. Została pochowana w grobie rodzinnym na Warszawskim Cmentarzu Wojskowym na Powązkach.

Klemens Szaniawski we wspomnieniu pośmiertnym napisał o niej: „Zasada neutralności (...) obowiązywała uczoną. Nie obowiązywała obywatelki. Ta nie była nigdy neutralna wobec wielkich i małych problemów moralnych swojej epoki. Ossowska należała do rzadkich niestety ludzi, którzy czują się współodpowiedzialni za moralny kształt życia publicznego. (...) Obowiązki stąd wynikające stanowiły - obok pracy badawczej - istotną treść jej życia”¹.

16 XII 1998 roku w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego odbyła się, zorganizowana przez Katedrę Socjologii Moralności i Aksjologii Ogólnej, uroczystość odsłonięcia tablicy w sali nr 108 poświęconej imieniu Marii Ossowskiej.

(Informacje o życiu i działalności Marii Ossowskiej pochodzą z: Akta osobowe Marii Ossowskiej, Archiwum UW,teczka K-1165; Jacek Kurczew-

¹ K. Szaniawski: *Poznanie i troska o wartości*. „Literatura” 22 VIII 1974 r., s. 3.

ski: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 24/3; wypowiedzi autobiograficzne Marii Ossowskiej oraz inne źródła).

IV. TWÓRCZOŚĆ. Maria Ossowska (do 1924 roku Niedźwiecka) jeszcze jako studentka wykazywała zainteresowanie problematyką moralną. Zadebiutowała w pracy pisarskiej recenzując książkę W. Tatarkiewicza *O bezwzględności dobra*. Jako temat pracy doktorskiej obrała aksjologię stoików. Jednak po złożeniu egzaminu doktorskiego zajęła się semantyką. Nie bez wpływu były tu koncepcje szkoły lwowsko-warszawskiej, w której naczelnym postulatem była jasność i ścisłość w wyrażaniu myśli. Z filozofią tej szkoły zetknęła się dzięki swym nauczycielom: J. Łukasiewiczowi i T. Kotarbińskiemu, którego program „małej filozofii” zastosowała we własnych badaniach. „Chodziło - pisał Klemens Szaniawski - o nieefektywny, lecz niezbędny trud dociekań pojęciowych, zmierzający do nadania zagadnieniom filozoficznym takiej postaci, by można było odpowiedzialnie podjąć próbę ich rozstrzygnięcia. Taki już pozostał styl pracy badawczej Marii Ossowskiej - w każdej dziedzinie podejmowanych przez nią problemów”².

Na podstawie opublikowanych prac z semantyki Ossowska habilitowała się w 1932 roku (wykład habilitacyjny: *O tzw. „przezroczystości znaków mowy”*). Jej pasja prowadzenia szczegółowych analiz pojęciowych widoczna jest we wszystkich pracach poświęconych moralności. Niewykluczone, że na taki styl uprawiania nauki wpłynęły również kontakty z brytyjską szkołą analityczną, której twórca i czołowy przedstawiciel E. G. Moore uważał analizę pojęć, a zwłaszcza pojęć etycznych, za podstawowe zadanie filozofii. W latach 30. Ossowska uczestniczyła w seminarium prowadzonym przez tego filozofa.

Nim przejdę do omówienia prac Marii Ossowskiej z zakresu nauki o moralności chciałabym przypomnieć, że w 1935 roku wraz z mężem Stanisławem opracowała program badań nad nauką³, który przez wielu uważany jest za początek nowej gałęzi nauki - naukoznawstwa.

Gdy Ossowska na początku lat 30. przygotowywała program badań nad moralnością, obowiązywało w tej dziedzinie tradycyjne myślenie w kategoriach powinności. W artykule *Jakie zadania ma przed sobą badacz moralności*⁴ stwierdza: istnieją dwa podejścia do tego tematu. Jedno rodzi zainteresowanie tym, co dobre, a co złe i co się robić powinno; jest to postawa normatywna; taką postawę zajmuje etyk. W drugim chodzi o to, co ludzie uważają za dobre lub złe; jest to postawa opisowa. „Jest to postawa beznamietnego badacza pewnego faktycznego stanu rzeczy, postawa tego, kto ba-

² Ibidem.

³ *Nauka o nauce*, w: *Maria Ossowska o człowieku, moralności i nauce. Miscelanea*. Warszawa 1984, s. 264-272.

⁴ Tamże, s. 333-340.

da zjawiska moralne podobnie jak botanik bada rośliny, a językoznawca zjawiska językowe”⁵.

W *Podstawach nauki o moralności* opublikowanych w 1947 roku, ale gotowych do druku jeszcze przed wybuchem wojny, Ossowska przedstawia swój program badań nad moralnością. Wyodrębnia trzy dziedziny analizy zjawisk moralnych. Pierwsza to dziedzina refleksji filozoficznej nad naturą zjawisk moralnych (dziś nazwalibyśmy ją metaetyką). Druga obejmuje zagadnienia z zakresu psychologii moralności. Trzecia wreszcie skupiać się powinna wokół problemów wiążących moralność z innymi dziedzinami rzeczywistości społecznej. Ossowska pisze o trzech dziedzinach badań, naprawdę jednak jest jeszcze i czwarta. Jest nią, według określenia autorki, „wielka wiedza z zakresu historii moralności”⁶ rozumianej jako historia doktryn etycznych i jako historia potocznych opinii moralnych oraz sposobów postępowania w danym czasie i w danej grupie społecznej. Bez takiej wiedzy trudno prowadzić kompetentne badania zjawisk moralnych. Nauka o moralności będzie posługiwać się różnymi metodami badawczymi, właściwymi dla każdej z wymienionych wyżej dziedzin. Łączyć je będzie wspólny przedmiot. Materiały, którymi - zdaniem autorki - może posłużyć się badacz, znajdują się w doktrynach etycznych, w rozprawach moralistów, w książkach zawierających opis i analizę poglądów moralnych panujących w jakimś czasie i miejscu. Można je także znaleźć w kodeksach prawnych, zawodowych, honorowych, w prasie codziennej i literaturze pięknej, obyczajowej oraz w samym języku, w którym wypowiedane są pochwały i nagany moralne. Maria Ossowska program badań zarysowany w *Podstawach*, zrealizowała sama - wydając w następnych latach kolejne książki, z których każda stanowiła wielki krok w rozwoju nowej nauki.

W dalszych rozdziałach *Podstaw* autorka poddaje analizie zdania oceniające i normatywne i porównuje je ze zdaniami opisowymi. Rozważa dwie koncepcje oceny: strukturalną G. Moore’a, który pragnie odróżniać oceny od opisu na podstawie charakteru występujących w nich orzeczników (oceniające czy empiryczne) oraz koncepcję psychologiczną, według której ocenę konstytuują przeżycia psychiczne (nagana lub pochwała) tego, kto ja wypowiada. Pierwsza z tych koncepcji jest zbyt wąska, pozostawia poza obrębem ocen większość ocen wypowiedzianych w życiu codziennym; druga jest zbyt szeroka, pozwala do sfery ocen włączyć również gesty, mimikę itp., co może doprowadzić do zupełnego zatarcia jej konturów. W dalszych rozważaniach autorka zestawia ze sobą stanowiska subiektywistyczne i obiektywistyczne reprezentowane przez różnych autorów w sporze o charakter ocen. Analizę

⁵ M. Ossowska: *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa 1966, s. 9.

⁶ Tamże, s. 18.

norm rozpoczyna od przedstawienia wielości sformułowań, w jakich one występują, dalej rozważa próbę przeprowadzenia klasyfikacji norm podjętą przez Czesława Znamierowskiego, wreszcie przechodzi do zagadnienia ich wartości logicznej. W tej ostatniej sprawie przywołuje twierdzenie T. Kotarbińskiego: „Normy właściwe zasadniczo z natury rzeczy nie należą do nauki, nie są bowiem ani prawdami ani fałszami, gdyż nie są w ogóle zdaniem oznajmującymi. Niepodobna ich zatem ani uzasadniać w sensie okazania ich prawdziwości, ani obalać w sensie okazywania ich fałszywości. Można je tylko zwalczać lub propagować” (*Elementy poznania*).

Czy jednak odmówienie normom waloru prawdziwości-fałszywości przesądza o tym, że nie mają one żadnej wartości logicznej? Dla odróżnienia od wartości logicznej zdań logicznych - tę wartość autorka nazywa słuszością. Wyróżnia dwie odmiany znaczenia słuszości przypisywanej normom. W jednym znaczeniu kryterium słuszości stanowi to, czy norma budzi poczucie powinności, w drugim ma się na myśli celowość normy, tj. czy realizuje ona postulowany stan rzeczy.

Analiza zdań oceniających i normatywnych doprowadza autorkę do wniosku, że są one ontologicznie odmienne od zdań opisowych i że wobec tego nie można stosować w ich uzasadnianiu takich samych procedur weryfikacyjnych jak w odniesieniu do zdań opisowych. Nie jest możliwe rozpatrywanie ich w kategoriach logicznych: prawdy czy fałszu. Ostrożność badawcza nie pozwala jednak Ossowskiej definitywnie zamknąć tej kwestii. Uważa, że z tego, iż nikt żadnej oceny nie uzasadnił, nie wynika, że nie mogą one być prawdziwe lub fałszywe, chociaż nieskuteczność prób ich uzasadnienia „sprzyja posądzeniu, że poddano je zabiegowi, do którego się w ogóle nie nadawały.” Ossowska dystansuje się od pochopnych wniosków B. Russella, że różnice w ocenianiu moralnym to po prostu różnice gustu. Nie jest również skłonna przyjąć optymistycznej tezy G. Moore’a, że niemożność znalezienia dowodu w odniesieniu do zdań etycznych nie stanowi problemu, jeżeli istnieje powszechna zgoda w jakiejś sprawie. Ossowskiej nie przekonuje wiara Moore’a w oczywistość ocen. Podkreśla fakt, że tak wiele opinii straciło przypisywaną im oczywistość w związku z rozwojem nauki. Z badań psychologicznych wynika, że opinie, które narzucają się nam jako intuicyjne, są najczęściej opiniami, które wpajano nam w dzieciństwie. Na tym m. in. polega różnica pomiędzy opiniami moralnymi a estetycznymi, że na te ostatnie nie kładzie się takiego nacisku w wychowaniu.

Ossowska wykazuje dalej, że w praktyce oceny i normy bywają uzasadniane, np. z normy ogólnej da się wyprowadzić normę szczegółową, a ocenę można uzasadnić odwołując się do oceny bardziej ogólnej. Tak więc nie jest prawdą, że na terenie ocen nie można niczego uzasadnić. Istnieją też pewne warunki, które wzmacniają pozycję ocen i sprawiają, że pewnym oso-

bom ufamy bardziej niż innym. Bardziej wierzymy świadkowi jakiegoś zdarzenia niż temu, kto zna sprawę tylko z opowiadania. Bardziej wierzymy temu, kto nie jest bezpośrednio w sprawie zainteresowany niż temu, kto jest świadkiem we własnej sprawie. Autorka zwraca uwagę na pewną osobliwość tu występującą: od wypowiedzi, która wydaje się zasadniczo emocjonalna wymaga się nieemocjonalności. W wyniku przeprowadzonych analiz Ossowska dochodzi do wniosku, że tym, którzy twierdzili, iż ocen nie daje się uzasadniać, chodziło właściwie o to, że nie można ich sprawdzać i że krytyka czyjś oceniania może być tylko immanentna, „Gdy spotykają się dwaj ludzie mający różne hierarchie pośród rzeczy, które cenią i które ganią, nie mogą oni (...) zrobić nic, by jeden drugiego przekonał”⁷. I dalej: „(...) nie można uzasadnić przewagi żadnego z dwóch konsekwentnie zbudowanych systemów ocen (...) nie ma jednego «prawdziwego» systemu, lecz jest mnogość możliwych systemów równouprawnionych”.

Poszukując dalej cech swoistych a zarazem wspólnych ocenom i normom moralnym, które pozwoliłyby je wyodrębnić z ogółu ocen i norm, Ossowska dokonuje przeglądu propozycji, jakie różni autorzy zgłaszali w tej sprawie. Brano pod uwagę strukturę tych wypowiedzi, specyficzne przeżycia psychiczne z nimi związane (poczucie powinności, wyrzuty sumienia, pochwała i nagana), wreszcie szczególne warunki społeczne, pod wpływem których były wytwarzane. Rezultat tych jej badań okazał się negatywny. Podobne rozczarowanie przyniosła analiza własności, jakie przedmiot musi posiadać, aby podlegać ocenie moralnej.

W dalszej pracy autorka próbuje określić moralność przez odniesienie jej do różnych dziedzin życia społecznego, w których również mamy do czynienia z oceną i normą. Rozpatruje próby jakie podejmowano w celu odróżnienia norm moralnych od norm prawnych, obyczajowych, czy reguł dobrego wychowania. Ostatnią z badanych przez nią dziedzin pokrewnych dziedzinie moralności jest estetyka. Ossowska uważa, że wiara w związek tego co piękne i dobre, zrodzona w Grecji starożytnej, daje się wykryć i w czasach najnowszych. Rozpowszechnione jest formułowanie ocen etycznych za pomocą przymiotników charakterystycznych dla ocen estetycznych, np. piękny czyn, brzydkie zachowanie. Czasem postawa moralna budzi podziw, tak jak dzieło sztuki, zaś małostkowe skąpstwo wywołuje niesmak o charakterze estetycznym. Ossowska konkluduje: zakresy tego, co dobre i co piękne - krzyżują się. Nie jest rzeczą przypadku - stwierdza dalej - że rozważania etyczne występują często w literaturze razem z aksjologicznymi. Jest to związane z faktem, że oceny moralne zakładają istnienie innego rodzaju ocen (np.

⁷ Tamże, s. 106.

⁸ Tamże, s. 107.

potępienie moralne kradzieży związane jest z tym, że cenimy sobie dobra materialne).

Z przeprowadzonych badań wynika, że nie można traktować moralności jako zjawiska jednolitego. Składają się na nią różne rodzaje postaw wyodrębnione ze względu na odmienną przyjętych w nich wartości czy zasad moralnych. W związku z tym pojęcie moralności nasuwa autorce skojarzenie z pojęciem nabiątu. W późniejszych latach pójdzie jeszcze dalej uznając, że pojęcie moralności można porównać do sklepu, który Amerykanie nazywają *drugstore*, a który oferuje wielką rozmaitość rzeczy (od jajecznicy i kosmetyków po tanią książkę)⁹.

Ossowska w historii moralności wyróżnia trzy nurty: epikurejski nurt mądrości życiowej pozwalający przejść przez życie bez cierpień; stoicki perfekcjonizm skupiony na zabiegach wokół własnej doskonałości, a od XVI wieku - coraz zapobieganie i usuwanie konfliktów z życia społecznego. Powracając do tej tematyki w *Socjologii moralności* stwierdza, że w każdym z tych wątków można wyróżnić wiele odmian, które dodatkowo powiększają złożoność zjawisk moralnych¹⁰.

Nie można na tym miejscu wchodzić w szczegóły analiz, jakie na 395

stronach *Podstaw nauki o moralności* przeprowadzała Maria Ossowska.. W świetle tych refleksji staje się jednak jasne, że moralność to zjawisko wielopłaszczyznowe, historycznie i kulturowo zmienne, zależne od podziałów klasowych, zawodowych, od ról społecznych i innych czynników występujących w danym społeczeństwie. Zmiany dokonują się nie tylko w treści norm moralnych, ale również jeśli chodzi o zakres zjawisk, które podlegają potępieniu lub pochvale moralnej. Niemożliwe jest więc ukucie analitycznej definicji moralności, która uwzględniałaby wszystkie intuicje moralne, a tylko taką definicję mogła przyjąć Maria Ossowska, jeśli chciała pozostać w zgodzie z głoszoną przez siebie zasadą neutralności w badaniach nad moralnością.

Podstawy nauki o moralności to dzieło, które zadziwia bogactwem te-

matów, nowatorstwem w rozwiązywaniu problemów, budowaniem niejako „przy okazji” metodologii dyscyplin normatywnych, no i oczywiście ogromną erudycją autorki. Stefan Nowak w eseju *Precyzja i pasja*¹¹ pisze: „Książkę tę uważam za jedną z najwybitniejszych w skali światowej wydanych w XX wieku prac z dziedziny filozofii moralności”. A dalej: „Charakteryzując *Podstawy nauki o moralności* podkreślić należy, że w pracy tej

⁹ M. Ossowska: *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*. Warszawa 1986, s. 14.

¹⁰ Tamże, s. 244-251.

¹¹ S. Nowak: *Precyzja i pasja*. „Literatura” 20 VII 1972 r., s. 6.

widać harmonijne współgranie logicznej precyzji, tak charakterystycznej dla uczonego z kręgu lwowsko-warszawskiej szkoły filozoficznej, z rozległością historycznych i antropologicznych perspektyw, tak typową dla prac humanistycznych najwyższej klasy”.

Następna książka Ossowskiej to - zgodnie z programem badań - książka poświęcona psychologii moralności (*Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, 1948). Rozpoczyna ją od rozważań nad pojęciem „natury ludzkiej”. Sama odnosi się do tego pojęcia nieufnie, pragnie się jednak nad nim zastanowić, ponieważ odwołują się do niego różni autorzy, których poglądami się interesuje. Różnorodne odpowiedzi padają na pytanie, jaki człowiek jest „naprawdę”: czy jest egoistą czy altruistą, czy rządzi się rozumem czy uczuciem?

Główny przedmiot analiz zawartych w tej książce stanowią terminy: hedonizm, egoizm, altruizm, które uważane są za motywy dążeń i działań ludzkich. Najpierw Ossowska rozpatruje różne przekonania odnoszące się do hedonizmu. Wyklucza z dalszych rozważań te, które przez hedonizm rozumieją pewien styl życia czy pewną postawę życiową. Stwierdza nawiasem, że hedonizm w tych przypadkach ma zawsze posmak pejoratywny. Pomija również różne wersje hedonizmu etycznego, skupiając uwagę na teoriach psychologicznych, a spośród nich na tych odmianach, które dotyczą motywów postępowania. Proponuje, aby dla uniknięcia nieporozumień mówić nie o celowych działaniach, ale o telicznych. Spośród tych działań wyklucza działania nie połączone z samowiedzą (teoria Z. Freuda). Ostatecznie przyjmuje dwie wersje hedonizmu: antycypacyjno-intelektualny (dotyczy przyszłości, zaś motywem jest czynnik intelektualny) oraz aktualno-uczuciowy (motywem jest aktualna przyjemność lub przykrość). Przedstawicielem tego ostatniego - zwłaszcza gdy chodzi o cierpienie - jest stoicyzm. Oponują przeciw tej odmianie hedonistów, którzy uważają przyjemność i przykrość za właściwości rzeczy. Obie wyróżnione odmiany hedonizmu mogą występować w trzech wersjach: przyjemność jako motyw jedyny (tę tezę Ossowska odrzuca jako jawnie fałszywą), jako motyw główny i wreszcie przedstawienie sobie przyjemności jako warunek podjęcia działań.

Uporawszy się z grubsza z terminologią, Ossowska podejmuje analizę sytuacji, które zdają się hedonizmowi zaprzeczać: cierpienie staje się celem działań i to nie jako środek, ale dla niego samego, przyjemności zaś unika się jako czegoś moralnie podejrzanego lub w skrajnych przypadkach - grzesznego. Zauważa, że tych samych tez nie można by sformułować używając określenia „przykrość”, chociaż w języku hedonistów używane są one zamiennie. Te rozważania stanowią chyba najciekawszą część książki. Autorka podejmuje też próbę wyjaśnienia tych zjawisk - zaskakujących zwłaszcza dla zwolenników koncepcji natury ludzkiej rozumianej jako hedonistyczna

i egoistyczna. Rozpowszechnione jest przekonanie, że jeśli chodzi o kulturę europejską, to duży wpływ na ukształtowanie się tych postaw miało chrześcijaństwo, jednak te zjawiska występują również w innych kręgach kulturowych. Autorka wykazuje, że nie tylko wspomniane zjawiska domagają się wyjaśnień, ale również i te, które je miały wyjaśniać są wieloznaczne i ich uporządkowanie nastrocza duże trudności. Np. M. Weber odrzucił twierdzenie, że wiara w sprawiedliwego Boga rodzi przekonanie, iż w życiu przyszłym nastąpi wyrównanie kar i nagród. Sądził, że jest odwrotnie: to potrzeba wyrównania prowadzi do budowania takich systemów religijnych, które będą obiecywały sprawiedliwość, jeśli nie w życiu doczesnym, to w życiu przyszłym.

Pojęcie egoizmu występujące w pracach różnych autorów jest często traktowane jako dyspozycja służąca do charakterystyki natury ludzkiej. Dokonując przeglądu różnych sformułowań egoizmu autorka pomija te, które próbują wykazać, że egoizmu można się dopatrzeć we wszystkich ludzkich działaniach. Istniejące definicje uznaje za zbyt szerokie, zresztą jest przekonana, że uniknie się wielu nieporozumień, gdy definiować się będzie czyn egoistyczny, a nie egoizm jako taki. Przyjmuje następującą definicję. „Człowiek postępuje egoistycznie wtedy, gdy w wypadku konfliktu dóbr własnych i cudzych, z którego zdaje sobie sprawę, wybiera własne, z tym zastrzeżeniem, że ten konflikt ma zachodzić w stosunku do kogoś, kogo traktuje się jako osobę i kto nie jest z nim związany ani stosunkiem gry, ani wrogiej walki”¹². W konkretnych przypadkach należy ponadto brać pod uwagę stosunek ilościowy dóbr będących w konflikcie, jak również ich jakość. Przyjmuje się na ogół, że w sytuacjach konfliktu własnego dobra moralnego lub religijnego z takim samym dobrem innych, wybór własnego dobra nie jest czynem egoistycznym. W dalszych partiach książki Ossowska rozważa pojęcia: „rozumnego egoizmu” oraz tzw. „ja rozszerzonego” (rodzina, własna grupa, naród).

Pojęcie altruizmu analizuje przez porównanie z wcześniejszymi uwagami dotyczącymi egoizmu. Porównanie to wykazuje, że pojęcia te są niesymetryczne. Nie jest jeszcze egoistą ten, kto zabiega o dobro własne, jeśli nikomu nie dzieje się krzywda. O altruizmie mówimy nie dopiero wówczas, gdy ktoś działa dla dobra innych z uszczerbkiem własnego, ale już wtedy, gdy działając dla dobra innych sam nic na tym nie traci. Mówimy, że ktoś jest egoistą, gdy jedynym lub głównym motywem jego postępowania jest dobro własne, altruistą zaś staje się człowiek, gdy dla dobra innych działa dosyć często. Mówiąc o altruizmie tak samo jak w przypadku egoizmu - należy brać pod uwagę rodzaj stosunków społecznych, w jakich działa altruista. Zachowania

¹² M. Ossowska: *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*. Warszawa 1958, s. 163.

altruistyczne przejawiają się w stosunkach rzeczowych i wrogich. Prawdopodobnie zaobserwowaną asymetrię egoizmu i altruizmu należy - według autorki - przypisać przyjmowanemu milcząco założeniu, że u człowieka naturalne jest zabieganie o własne dobro, natomiast zachowania altruistyczne są rzadkie i dlatego należy je wspierać pochwałą moralną. Kończąc rozważania dotyczące altruizmu autorka zatrzymuje się jeszcze nad zagadnieniem jego patologii. Następnie omawia pojęcie „sympatii”, pojęcie „instynktów społecznych” i pojęcie „homo moralis”; tych tematów nie będziemy już tu rozwijać.

Dzisiejszego czytelnika zdziwić może kończąca książkę deklaracja, że autorka w swoich rozważaniach zachowała postawę neutralną i nie opowiadała się za żadną z zaprezentowanych opcji. Pamiętać jednak należy, że prace badawcze Marii Ossowskiej miały charakter pionierski i że ówczesny czytelnik przyzwyczajony był do tego, że moralność się głosi, a nie bada.

Ostatnią dziedziną, która miała się składać na naukę o moralności, była socjologia moralności. Książka na ten temat zatytułowana *Socjologia moralności. Zarys zagadnień* ukazała się w 1963 roku. Poprzedziły ją wykłady nt. *Sociology of Ethics*, jakie Ossowska prowadziła w 1960 roku w Barnard College Columbia University N.Y. Przygotowanie tych wykładów pozwoliło jej w sposób bardziej pełny uświadomić sobie problemy, jakie stawia przed badaczem socjologia moralności, drugie wydanie *Socjologii* poprawione i rozszerzone ukazało się w 1969 roku.

W *Socjologii moralności* autorka podtrzymuje wyrażoną wcześniej opinię, że próby zbudowania sprawozdawczej definicji moralności są z góry skazane na niepowodzenie. „Wyznaczanie granic pojęcia moralności jest już sprawą moralną”¹³. Jest jednak przekonana, że brak definicji nie powinien zniechęcać do badań socjologicznych nad moralnością. Z tego stanu rzeczy wypływa jedynie dyrektywa, aby pojęcia moralności nie ujmować zbyt wąsko. Badania nad nią należy połączyć z badaniem nad ogólną hierarchią wartości przyjętą w danej społeczności; czyli badać *ethos* (jak czyni to m. in. M. Weber), a nie moralność *sensu stricto*. Takie podejście ma dobre strony, bo jeśli okaże się, że badacz wkroczył na cudzy teren, może się zatrzymać i próbować ustalać, jakie zjawiska w danej społeczności mają charakter specyficznie moralny.

Ossowska ubolewa, że w ogólnych wydawnictwach socjologicznych czy w programach zjazdów naukowych nie uwzględnia się zagadnień należących do socjologii moralności. W *Szkicu autobiograficznym*¹⁴ opublikowanym później, bo w 1967 roku, napisała: „W swoich rozważaniach nad socjologią moralności czuję się - jeśli idzie o socjologów Zachodu - nader odosobnio-

¹³ M. Ossowska: *Socjologia moralności*, op. cit., s. 251-256.

¹⁴ *Miscelanea*, op. cit., s. 538-540.

na. Gdy mówię z nimi o tej dziedzinie patrzą na mnie nieufnie, jak na nieprawnie aspirującą do nauki przedstawicielkę Armii Zbawienia”. To jej jednak nie zniechęca, gdyż dostrzega wielką ilość obserwacji i hipotez poroziśnianych w książkach różnych autorów. Swoje zadanie widzi w tym, aby te hipotezy uporządkować i zastanowić się nad możliwością ich sprawdzenia.

W *Socjologii moralności* rozpatruje trzy rodzaje zagadnień: czynniki wpływające na moralność grup społecznych, funkcjonowanie norm w życiu społecznym oraz metody i teorie. Zaczyna przegląd hipotez, jakie występują w literaturze od przyjrzenia się czynnikom, które różni autorzy traktują jako warunkujące moralność. Analizuje wpływ środowiska fizycznego, czynniki biologiczne, demograficzne, wieś-miasto, ustrój polityczny, czynniki ekonomiczne itd. Na ogół dochodzi do wniosku, że warunki te nie są ani niezbędne, ani wystarczające. Przy głębszej analizie daje się wykazać, że w każdej sytuacji działa splot różnych okoliczności. To ostatnie twierdzenie odnosi się nie tylko do omawianych hipotez. Dochodzi w nim do głosu teza zakresu meta-teorii: świat wartości ma charakter złożony, a jego uwarunkowania są również dalekie od jednolitości.

Przyglądając się czynnikom, które Ossowska rozpatruje w toku swej książki, warto zwrócić szczególną uwagę na czynnik biologiczny, jakim jest płeć, ponieważ do sprawy różnic w moralności związanych z płcią powraca często w swoich dziełach. Określenie „płeć wpływa na moralność” rozumie się rozmaicie: 1. kobiety są słabsze fizycznie i dlatego nie mogą popełniać niektórych przestępstw, 2. nie jest obojętne kto formułuje normy moralne - kobiety czy mężczyźni („Dekalog tworzył na pewno Mojżesz a nie jego żona”), 3. te same czyny mogą być różnie oceniane w zależności od tego, czy popełnia je kobieta, czy mężczyzna (nawet tam, gdzie istnieją pozory równouprawnienia występują odmienne wzory osobowe męskie i kobiece, zwłaszcza w erotyce), 4. ten sam czyn ocenia się w zależności od tego, w stosunku do kogo został popełniony. Płeć jest nie tylko kategorią biologiczną, ale również społeczną, bowiem odmiennosc w sposobie wychowania dziewcząt i chłopców w różnych społecznościach powoduje, że otrzymują inne wyposażenie kulturowe, co z kolei wpływa na odmiennosc poglądów i zachowań w życiu społecznym.

Teorii, które przypisują moralności rolę czynnika warunkującego jest mniej niż tych, które podają różne czynniki wpływające na moralność. Należy tu słynna teoria M. Webera dotycząca wpływu etyki purytańskiej na rozwój kapitalizmu, B. Mandeville’a mówiąca o twórczej roli wad moralnych w rozwoju społeczeństwa przemysłowego oraz kilka innych, które wiążą upadek państw z wcześniejszym upadkiem moralności. O sztuce twierdzi się raz, że warunkuje ona moralność, kiedy indziej, że przez moralność jest uwarunkowana. Obie te hipotezy wymagają sprawdzenia. Zależność prawa i mo-

ralności jest wzajemna: zasadniczo moralność wpływa na treść przepisów prawnych i leży u podstaw założeń przyjętych w systemach prawnych, bywa jednak, że prawo moralność wyprzedza.

Najwięcej teorii dotyczy genezy norm moralnych. Ich autorzy wiążą odpowiedź na pytanie o genezę norm z ustaleniem, komu one służą: słabym, którzy za pomocą norm moralnych mogą się łatwiej bronić przed silnymi, czy silnym, którym normy moralne pozwalają sprawniej kierować słabszymi. Te hipotezy traktowane są jako konkurencyjne, tzn. że tylko jedna z nich może być prawdziwa. Ossowska sądzi, że w jednym i drugim podejściu mogą kryć się pewne prawdy cząstkowe. Jest jednak przekonana, że nie należy tych teorii badać *en bloc*, ale każdą normę rozpatrywać osobno. „Trudno wątpić - pisze - że norma „czcij ojca swego i matkę swoją”, służy rodzicom a nie dzieciom.

Warto zatrzymać się jeszcze nad zagadnieniem powszechnie uznanych norm moralnych (autorka zajmowała się tą sprawą już wcześniej)¹⁵. Ossowska uważa, że w związku z doświadczeniami ostatniej wojny zagadnienie to powróciło z nową siłą. W procesie norymberskim, aby móc osądzić hitlerowskich zbrodniarzy wojennych, trzeba było odwołać się do koncepcji praw naturalnych, czyli do zbioru norm powszechnych - wszystkich obowiązujących. Wzrost zainteresowania tym tematem może być także reakcją na współczesne teorie odmawiające ocenom i normom funkcji opisowej. Ludzie szukają w powszechności norm potwierdzenia obiektywności wartości moralnych wierząc, że powszechność świadczy o tym, iż dobro i zło są w rzeczach i nie zależą od naszych emocji. Gdyby dało się udowodnić istnienie powszechnych norm moralnych, można by przyjąć, że są one wyrazem istotnych ludzkich potrzeb. Aby odpowiedzieć na pytanie, czy istnieją powszechne normy moralne, trzeba, według Ossowskiej, określić co to znaczy „powszechne” i co to znaczy „uznawać”. Jeśli - pisze - ograniczymy teren badania do jednego społeczeństwa, a uznanie norm będziemy rozumieć jako potępienie w przypadku ich przekroczenia, to przy założeniu, że potrafimy odróżnić normy moralne od innych norm, widoczne się staje, że problem ten da się rozstrzygnąć wyłącznie na drodze empirycznej, a nie na drodze abstrakcyjnych rozważań. Jak dotąd jednak zagadnienie to próbowano rozstrzygać *in abstracto*. Ossowska uważa, że dotychczasowe niepowodzenia w tej dziedzinie nie przesądzają wyniku dalszych badań. Błędem, jaki dotychczas w tej sprawie popełniano, było poszukiwanie powszechnie uznanych norm ogólnych, tak aby mogły one stanowić aksjomat naczelny dla jakiegoś wspólnego systemu moralnego. Píše na zakończenie tego tematu: „Kto spodziewał się natychmiastowych rozstrzygnięć, dozna zawodu, upat-

¹⁵ M. Ossowska: *Zagadnienie powszechnie uznanych norm moralnych. Miscelanea*, op. cit., s. 431-444.

rywaliśmy bowiem ciągle zagadnień tam, gdzie dla innych wszystko już było rozstrzygnięte”¹⁶. Nasuwa się tu uwaga, że Maria Ossowska często w swojej twórczości upatrywała zagadnienia tam, gdzie dla innych wszystko już było rozstrzygnięte.

W III części książki Ossowska zajmuje się teoriami i metodami. Najwięcej uwagi poświęca funkcjonalizmowi. Funkcjonalizm jako metoda badawcza jest szeroko rozpowszechniony wśród różnych autorów, Ossowska jest również skłonna przyjąć go w tym charakterze. Odrzuca jednak sformułowaną przez B. Malinowskiego tezę empiryczną głoszącą, że „każda norma moralna czy szerzej obyczajowa służy jakiejś potrzebie”. Do negatywów tej teorii zalicza również brak rozróżnienia pomiędzy potrzebą w sensie psychologicznym a potrzebą w sensie aksjologicznym, jaki wyraźnie występuje w wypowiedziach Malinowskiego i jego uczniów. Poddaje również krytycznemu rozbirowi funkcjonalizm ewolucjonistyczny w jego sformułowaniach odnoszących się do moralności.

Ostatnim dużym tematem tej książki jest pojęcie relatywizmu kulturowego. Ossowska przedstawia je w ujęciu historycznym. Relatywizm kulturowy występował początkowo jako teza empiryczna stwierdzająca istnienie odmiennych kultur. Gdy teoria K. Darwina przeniknęła do badań nad moralnością, stała się bodźcem do tworzenia modeli rozwojowych w pracach antropologicznych. Rozwój kultur traktowano jako jednopienny, do poszczególnych szczebli tego modelu przyporządkowywano różne kultury w zależności od domniemanego stopnia ich rozwoju. Na wierzchołku drabiny umieszczano kulturę europejską traktując ją jako wzorzec dla wszystkich innych. Dalszy rozwój badań etnologicznych, który przyniósł lepsze poznanie badanych kultur, a także pewne sugestie płynące ze strony teoretyków kultury - spowodowały przyjęcie tezy relatywizmu metodologicznego nakazującego badaczom ograniczenie się do opisu kultur bez ich oceniania. Wszystkim kulturom należy się szacunek - głoszono. Jednak po okrutnych doświadczeniach, jakie przyniosła II wojna światowa, ten postulat stracił wielu zwolenników. „Póki się myślało - pisze Ossowska - o dalekich, małych ludach, nie zagrażających nikomu, póty dyrektywa nie ingerowania mogła mieć szersze koła zwolenników. Ale tę zasadę neutralności i prawa do zaspokajania po swojemu swoich potrzeb wypadałoby rozszerzyć i na krematoria hitlerowskie”¹⁷. Po wojnie wielu autorów zrezygnowało z ustalania różnic między kulturami i skupiło się na poszukiwaniu wartości wspólnych różnym kulturom, związanych z kondycją człowieka jako takiego.

¹⁶ M. Ossowska: *Socjologia moralności*, op. cit., s. 191.

¹⁷ Tamże, s. 243.

Książka o podobnej treści jak *Socjologia moralności*, mianowicie *Social Determinants of Moral Ideas* ukazała się w 1970 roku w Filadelfii. Ugruntowała ona w skali międzynarodowej pozycję Marii Ossowskiej jako czołowego teoretyka i badacza zagadnień moralnych.

Ossowska w swoim dorobku naukowym ma jeszcze trzy książki socjologiczne. Mają one charakter monograficzny: *Moralność mieszczańska* (1956), *Myśl moralna Oświecenia angielskiego* (1966), *Ethos rycerski i jego odmiany* (1973).

Rozprawa o moralności mieszczańskiej powstała w tym czasie, gdy „określenia moralność mieszczańska używano opacznie lub szyderczo”. Jako ważny cel tej książki autorka postawiła sobie wykazanie tym, którzy mówią o moralności *in abstracto*, że w społeczeństwie o złożonej strukturze klasowej rozpada się ona na różne moralności. Zamierzała również w tej pracy opartej na materiale historycznym dokonać systematyzacji moralności mieszczańskiej - polegającej na wyodrębnieniu pewnych jej odmian.

Historia przynosi przykłady różnych moralności mieszczańskich, zatem mówiąc o moralności mieszczańskiej w liczbie pojedynczej jako o zjawisku historycznym, należy określać czas i miejsce w jakim występuje. Można też, mówiąc o moralności mieszczańskiej, mieć na myśli pewną całość rodzajową, podobnie jak wtedy, gdy mówimy o moralności chrześcijańskiej (że dominuje w niej miłosierdzie, pokora itp.). Gdy moralność mieszczańską traktuje się jako pojęcie typologiczne, przychodzi na myśl ascetyczny protestantyzm wyrażający się w pracowitości, oszczędzaniu i przeciwstawianiu się wszelkiej radości. Moralności mieszczańskiej jako typowi odpowiada jako twór historyczny moralność mieszczańska zachodnio-europejska i amerykańska. Istnieje wielość powiązań między moralnością mieszczańską a społeczeństwem, w jakim funkcjonuje klasa mieszczańska. Ossowska rozpatruje moralność mieszczańską w obu wymienionych wyżej znaczeniach: jako pewien typ moralności i jako określoną moralność występującą historycznie. Badania rozszerza włączając w zakres swoich zainteresowań nie tylko moralność, ale również cały styl życia mieszczaństwa, czyli jego *ethos*.

Podkreśla, że pojęcie oszczędzania w *ethosie* mieszczańskim nie jest ciułaństwem, ale oszczędzaniem dla inwestowania, obracaniem pieniądzem z wiarą w jego moc twórczą. Doniosłość tak rozumianej cechy oszczędzania dla rozwoju mieszczaństwa skłania autorkę do szczegółowej analizy tego wieloznacznego pojęcia. Jej zainteresowania metodologiczne znajdują również wyraz w poddaniu dokładnemu rozważeniu pojęć: „interesu” i „ekspresyjnej funkcji wytworów ludzkich”. Pojęcie interesu nie daje się zdefiniować wprost - zgodnie z klasyczną formułą definicyjną Arystotelesa, nie należy więc pytać, co to jest interes, ale co mają na myśli ludzie, gdy mówią, że ktoś ma w czymś interes. Wyróżnia dwie koncepcje interesu: psycholo-

giczną i „oświeconą”, w której chodzi o to, co leży w czyimś interesie „dobrze zrozumianym”. Pojęcie ekspresyjnej funkcji wytworów ludzkich wymaga, według Ossowskiej, każdorazowo dodatkowych założeń psychologicznych, najczęściej przemilczanych.

W swojej książce Ossowska przeprowadziła weryfikację różnych hipotez, m. in. hipotezy Webera głoszącej, że pewne cechy charakteru wiążą się wyłącznie z etyką purytańską; wykazała, że podobne postawy występowały także w katolickiej Polsce. Sprawdziała również hipotezy dotyczące wzorów kultury funkcjonujących w ethosie mieszczańskim po zdobyciu władzy. W literaturze istnieją dwie wersje odnoszące się do tego zjawiska: 1. Narzucenie przez klasę zwycięską swoich wzorów klasie pokonanej; 2. Przyjmowanie przez klasę zwycięską wzorów klasy pokonanej. Ossowska broni trzeciej tezy, dowodząc, że w Anglii, Francji i w Niemczech w XIX wieku nastąpiła fuzja elementów mieszczańskich z arystokratycznymi.

Książkę kończą refleksje metodologiczne nad pojęciami wzorcowymi i ich funkcją w badaniach. Pojęcia klasyfikacyjne, ostre nie dają się zastosować w badaniach nad zjawiskami kulturowymi. Można natomiast operować pojęciami płynnymi, elastycznymi - jakie stanowią typy idealne. Przyjęcie jako narzędzia badawczego pojęcia typu pozwala porządkować rzeczywistość społeczną ustalając odległość badanych zjawisk od typu. Typologia nie musi być wyczerpująca ani rozłączna. Tworzenie pojęć typologicznych w nauce odbywa się na dwa sposoby: pojęcie wzorcowe wydobywa się z obserwacji i porównań, albo może być ono urobione na podstawie jednego okazu. Koncepcje wzorcowe mogą być konstrukcją badacza (tak widział je Weber), mogą też kształtować się samorzutnie, jak np. pojęcie moralności chrześcijańskiej czy moralności mieszczańskiej.

Do prac poświęconych zagadnieniom moralności mieszczańskiej należy również artykuł *Zmierzch ethosu purytańskiego w Stanach Zjednoczonych* (1961)¹⁸. Ossowska analizuje w nim współczesne wzory osobowe rozpowszechniające się w społeczeństwie amerykańskim w związku ze zmianami społecznymi, jakie miały tam miejsce w XIX i XX wieku. Wykazuje, że klasyczny wzór osobowy mieszczański reprezentowany przez Franklina ustępuje miejsca „człowiekowi bez kantów” i „człowiekowi o orientacji radarowej”, którzy w swoim postępowaniu pragną dostosować się do wymagań otoczenia.

Ethos rycerski i jego odmiany (1973) stanowi uzupełnienie badań nad moralnością mieszczańską. W studiach nad ethosem rycerskim jako narzędzie badań Ossowska przyjęła pojęcie wzoru osobowego. Wzór osobowy rycerski charakteryzuje się - z grubsza rzecz biorąc - szlachetnym urodze-

¹⁸ *Miscelanea*, op. cit., s. 160-173.

niem, pięknem postaci, siłą fizyczną i przede wszystkim odwagą, walką *fair play* i gotowością obrony honoru w każdych okolicznościach. Ossowska tak określa pojęcie wzoru osobowego. „Wzorem osobowym dla jednostki albo grupy jest postać ludzka realna lub fikcyjna, która powinna być lub jest faktycznie dla tej jednostki lub tej grupy przedmiotem aspiracji”¹⁹. W opublikowanym wcześniej, bo w latach 40. *Wzorze obywatela w ustroju demokratycznym* pisała: „Wzór osobowy może być wyprany z wszelkich rysów indywidualnych, choć bywa nim także jakaś postać konkretna”²⁰. Ossowska wykorzystuje oba te określenia w zależności od tego, w jakim kontekście dany wzór osobowy występuje. Sama we wspomnianym wyżej *Wzorze obywatela* wylicza po prostu cechy, jakie powinien on posiadać.

W *Ethosie rycerskim* Ossowska przeprowadza analizę wzorów zawartych w eposie Homera, w pismach Platona, Ksenofonta, Arystotelesa i innych pisarzy starożytnych. Wzory rycerzy średniowiecznych rekonstruuje na podstawie pieśni opiewających sławne boje i opowieści dworskich (starając się m. in. ustalić, dlaczego w tych ostatnich tak dużą rolę odgrywa miłość do kobiet). Przechodząc do czasów nowożytnych, omawia wzory osobowe dworzanina i gentlemana, podkreślając niechęć i pogardę dla pracy zarobkowej (w przeciwieństwie do zajęć amatorskich) jako jedną z istotnych cech składających się na te wzory. Nazwę „gentleman” stosowano początkowo w odniesieniu do „dobrze urodzonych”, powoli, wraz ze zmianami społecznymi, krąg tak określanych ludzi rozszerzał się. W XIX wieku podkreślano przede wszystkim walory moralne, jakie musi posiadać gentleman, w XX wieku słowo to zostało wyprane zarówno z treści klasowej jak i moralnej, stając się po prostu uprzejmą formą mówienia do ludzi i o ludziach.

Gdy chodzi o czynniki społeczne, które przyczyniły się do ukształtowania ethosu rycerskiego, Maria Ossowska przychyliła się do hipotezy E. Dupréela, że pojęcie honoru, postawa i zachowanie zgodne z honorem pojawiają się niemal zawsze tam, gdzie pewna arystokratyczna mniejszość żyje w bliskim powiązaniu ze społecznością liczniejszą o niższym statusie społecznych. Ta ostatnia może objawiać wrogość lub podziw wobec klasy wyższej, w obu jednak wypadkach stanowi dla niej zagrożenie. W braku przewagi fizycznej mniejszość musi odwołać się do solidarności wewnątrzgrupowej i wytwarzać takie wzory zachowań, które będą wymagały od niej poświęcenia i wyrzeczeń, a których klasa niższa nie będzie ani mogła, ani chciała naśladować²¹.

Wzory osobowe kobiece zawarte w *ethosie rycerskim*, tak samo zresztą jak w *ethosie mieszczańskim* - są całkowicie odmienne i jak podkreśla au-

¹⁹ M. Ossowska: *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa 1973, s. 9.

²⁰ M. Ossowska: *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*. Warszawa 1946, s. 7.

²¹ M. Ossowska: *Ethos rycerski*, op. cit., s. 94-95.

torka - przypominają wzór osobowy dobrego sługi. W eseju *O pewnych przemianach etyki walki* pisany wcześniej niż *Ethos rycerski*, bo w 1957 roku, Ossowska starała się wyjaśnić, dlaczego w XX wieku reguły *fair play* zostały wyeliminowane z walki na rzecz jej skuteczności.

Myśl moralna Oświecenia angielskiego (1966) to jeszcze jedna monografia. Dzieło to łączy analizę historyczną z analizą socjologiczną. Ossowska rekonstruuje w nim poglądy moralne panujące wśród tzw. mieszczaństwa heroicznego w okresie Oświecenia angielskiego. Dokonuje tego analizując dzieła pisarzy etycznych, kazania głośnych kaznodziejów, idee zawarte w piśmie "Spectator" oraz w literaturze pięknej, w prawie karnym i w prawie dla ubogich. Wykorzystanie materiałów innych niż dzieła etyczne pozwoliło jej wypełnić pewne hasła ogólne konkretną treścią.

W Anglii w tym okresie niezależność moralności od religii stała się zagadnieniem centralnym. Powstały prądy wolnomyślicielskie i masonskie, ujawniło się istnienie - obok doktryn purytańskich - poglądów utylitarystyczno-hedonistycznych. Te ostatnie skutecznie przeciwstawiały się religii.

Myśl moralna Oświecenia angielskiego obejmuje również problematykę socjologiczną. Ossowska bada, czy i w jaki sposób poglądy różnych autorów zależą od ich pozycji społecznej. W wyniku tych badań podważa tezę o klasowym uwarunkowaniu idei. Pisarze mieszczańscy tego okresu „przedstawiają całą gamę poglądów oscylujących między moralnością rycerską a moralnością mieszczańską”. Dwaj pisarze należący do tej samej klasy wyrażają w swojej twórczości poglądy całkowicie odmienne i świadomie traktują siebie wzajemnie jako antagonistów. Często - pisze autorka - próbuje się wyjaśniać optymizm pisarzy mieszczańskich w Anglii tego okresu silną pozycją, jaką mieszczaństwo zajmowało w Królestwie. Jednak podobny optymizm występuje w pismach lorda Shaftesbury’ego, chociaż on jako arystokrata mógł się czuć zagrożony. Ossowska nie dostrzega także związku poglądów etycznych z filozofią. Zauważa trochę ironicznie, że przekonanie Berkeley’ego o tym, że świat jest tylko naszym postrzeżeniem, nie przeszkadzało mu w życiu codziennym liczyć się z realiami, a jego poglądy etyczne w polemice z Mandeville’em nie ujawniają wątpliwości co do istnienia świata.

Rozprawę *Normy moralne. Próba systematyzacji* (1971) można zaliczyć do dziedziny szeroko rozumianej metaetyki. Głównym zadaniem jakie w niej podejmuje Maria Ossowska, jest poszukiwanie znaczeń różnych pojęć etycznych poprzez analizę języka, w jakim zostały sformułowane i docieranie do zjawisk moralnych kryjących się za nimi. Najwięcej miejsca poświęca analizie tytułowych norm moralnych, ale jej zainteresowanie budzą również inne zagadnienia z dziedziny moralności, które rozpatruje nie z zamiarem dokonywania jakichś ostatecznych rozstrzygnięć, lecz dla „wzniesienia dyskusji”. W tej pracy autorka pozwala sobie bardziej swobodnie niż dotychczas

przedstawiać własne postawy wobec omawianych kwestii. Deklaruje: „(...) będę się tutaj trzymać głównego pnia, o który trzeba się oprzeć, żeby móc śledzić, jak biegną rozgałęzienia. Sunąc głównym traktem będę się starała bocznicę i rozstajne drogi sygnalizować, bo jednym z moich celów jest ujawniać różnice opinii i zaprawiać czytelnika do samodzielnego wyboru”²².

Analizę norm autorka poprzedza szeregiem cennych uwag dotyczących wartościowania. Postawa oceniająca jest u człowieka tak naturalna jak postarzanie dwuoczne - stwierdza. Nie lubimy zjawisk, które nie dają się jednoznacznie ocenić. Potrzeba absolutyzacji wartości czyli tzw. głód absolutu jest silną potrzebą psychologiczną człowieka. Jeśli chce się wierzyć w triumf dobra nad złem, konieczna jest wiara, że można odróżnić dobro od zła.

Ossowska normy, które zamierza badać, sytuuje idąc za sugestią Cz. Znamierowskiego²³ w ramach tzw. grupy wolnej, tj. takiej grupy, której członkowie pragną podtrzymywać kontakty i dlatego są skłonni poddać się koniecznym rygorom. Normy tak określone pokrywają się z grubsza z kręgiem kultury euroamerykańskiej. Jako kryterium systematyzacji zasygnalizowanej w tytule Ossowska przyjmuje wartości, jakich poszczególne normy strzegą. Rozpoczyna od analizy pojęcia zabójstwa i normy „nie zabijaj” stojącej na straży naszego biologicznego istnienia. Wykazuje, że przyjmuje się wiele odstępstw od tej normy (kara śmierci, wojna). W następnej kolejności podejmuje problem norm moralnych w obronie godności. Kolejność ta nie jest przypadkowa, wyraża bowiem przekonanie autorki, że zagadnienie obrony godności ma dla ludzi szczególną doniosłość. Jak podkreśla, mimo przywiązania do życia bywa, że ludzie gotowi są je poświęcić dla obrony godności. Rozróżnia dwa znaczenia pojęcia godności. W pierwszym - godność się ma lub jej nie ma. W drugim - godność traktowana jest jako niezbywalny atrybut człowieka dlatego, że jest człowiekiem. Godność w pierwszym znaczeniu proponuje określić następująco: „Ma godność ten, kto umie bronić pewnych uznanych przez się wartości, z których obroną związane jest jego poczucie własnej wartości i kto z tego tytułu oczekuje szacunku ze strony innych. Brak godności z kolei ujawnia ten, kto rezygnując z takiej wartości sam siebie poniża lub daje się poniżyć dla osiągnięcia jakichś osobistych korzyści”²⁴. Mówiąc o normach broniących godności w powyższym sensie ma na myśli takie normy, które strzegły by prawa człowieka do swobodnego kształtowania swojej osobowości i do wolności w dokonywaniu wyborów. Wszelkie formy poniżania godności powinny być - jej zdaniem - zakazane, a łamanie tych zakazów surowo potępiane. Godności stanowiącej atrybut człowieczeństwa

²² M. Ossowska: *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa 1985, s. 29.

²³ Cz. Znamierowski: *Normy grupy wolnej*. „Myśl Współczesna” 1947, t. III-IV.

²⁴ M. Ossowska: *Normy moralne*, op. cit., s. 59.

bronią normy, które w osiemnastowiecznych doktrynach filozoficznych zaliczane były do praw naturalnych człowieka, a które następnie uzyskiwały ochronę ze strony państw lub międzynarodowych organizacji.

W dalszej analizie norm Ossowska wykazuje, że nasz system moralny nie jest jednolity, że przeplatają się w nim dwa wątki. Do jednego można zaliczyć te normy, których przestrzegania domagamy się, ponieważ ich skutki dotyczą innych ludzi (np. norma „nie zabijaj, norma sprawiedliwości”). Z moralnością regulującą stosunki międzyludzkie wiążą się takie cnoty, jak życzliwość, tolerancja, opiekuńczość, humanizm. Niektórzy pisarze szczególnie zainteresowani usunięciem z życia społecznego wszelkich konfliktów traktowali moralność jako „smar w maszynie społecznej”. Ossowska w tej sprawie miała zdanie odmienne. Uważała, że pewne konflikty są konieczne dla normalnego funkcjonowania życia społecznego. Tylko społeczeństwo rządzone terrorem mogłoby stać się społeczeństwem bezkonfliktowym.

Drugim wątkiem w moralności jest moralność osobista, czyli to wszystko co stanowi o wewnętrznej wartości człowieka.. Cnoty związane z moralnością osobistą mogą mieć skutki dobroczynne społecznie, ale jeśli w ogóle bierze się je pod uwagę, to w dalszej kolejności. Zachowania zaszczytne lub kalające nie są proporcjonalne do ich społecznych efektów. Nie za to się je ceni, stanowią one przede wszystkim wyróżnienie osobiste. Różni autorzy zaliczali do cnót osobistych odwagę, prawdomówność, skromność itp. cechy. Według Ossowskiej, godność należy do moralności osobistej w sposób jak najbardziej oczywisty. Znaczenie, jakie przypisuje moralności osobistej, podkreśla cytując B. Russella: „Bez moralności obywatelskiej społeczeństwa giną, bez moralności osobistej nie są warte przetrwania”.

V. UWAGI KOŃCOWE. Uważny czytelnik tekstów Marii Ossowskiej dostrzeże między wierszami wątki wartościujące, na podstawie których może się czegoś dowiedzieć o postawie moralnej autorki. Ija Lazari-Pawłowska w artykule *Maria Ossowska jako badacz moralności*²⁵ próbowała prześledzić te wątki w twórczości Ossowskiej. Stwierdziła, że Ossowskiej w żadnej ze swoich książek nie udało się zastosować w pełni do rygorów neutralności, jakie sobie sama narzuciła, a jej metodologiczne stanowisko w tej sprawie łagodniało w miarę upływu lat. Dodała, że właściwie dobrze się stało, gdyż zawartość normatywna wzbogaciła dzieła Ossowskiej o cenne treści humanistyczne.

Trzeba się zgodzić z tezami Lazari-Pawłowskiej, ale tej sprawie warto poświęcić jeszcze trochę uwagi. Ossowska, pisząc swoją pierwszą pracę z dziedziny moralności wierzyła, że uda się utrzymać postawę beznamietnego obserwatora. Ta wiara słabła w miarę gromadzenia doświadczeń badaw-

25

I. Lazari-Pawłowska: *Maria Ossowska jako badacz moralności*. „Studia Filozoficzne” 1975, nr 12.

czych. Okazywało się, że wprowadzić uczony może wyrzec się arbitralnie tworzonych definicji moralności, ale w swojej robocie czymś kierować się musi. Gdy Ossowska, pracując nad uściśleniem pojęcia egoizmu, odrzucała wszystko co „niepotrzebnie” rozszerzało to pojęcie, czyniła tak niewątpliwie pod wpływem przekonania, co termin ten znaczy w świadomości potocznej oraz w zgodzie z własnym jego rozumieniem. Takie właśnie przykłady miała na myśli Lazari-Pawłowska, gdy pisała, że odrzucanie formalnych definicji może pociągać za sobą konieczność treściowego określenia zjawisk, a w treści kryją się czynniki wartościujące.

Maria Ossowska swoje stanowisko w tej sprawie przedstawiła w artykule *Rola ocen w kształtowaniu pojęć* (1967). Stwierdziła tam, że badacz powinien rozwijać swoją samowiedzę metodologiczną tak, aby zdawać sobie sprawę, w jaki sposób oceny mieszają się z opisem. Autorka podkreśla, że nie chce wypowiadać się za całkowitą eliminacją z nauki czynnika wartościującego. Postulat M. Webera, aby „uwolnić naukę od wartości” w wielu przypadkach jest niemożliwy do spełnienia, nie można bowiem przeprowadzić linii granicznej między oceną a opisem, gdyż są one zrośnięte. Od tych zbitek mógłby uwolnić tylko jakiś sztuczny język. Posługiwanie się terminami należącymi do języka etnicznego zmusza często badacza do oceniania wbrew woli. Ossowska konkluduje: „Spór o oceny w nauce wypadałoby zakończyć ze względów technicznych nie tyle ich bezwzględną banicją ile skromniejszym postulatem, by uczony zdał sobie sprawę, kiedy wartościuje i by w wypadku, gdy to może mieć jakieś znaczenie, uczciwie to ujawniał”²⁶.

VI. UCZNIOWIE. Maria Ossowska w ciągu wielu lat swojej pracy dydaktycznej opiekowała się pracami magisterskimi i doktorskimi. Ponadto od 1957 do 1972 roku (16 lat) prowadziła na Wydziale Filozoficznym UW konwersatorium etyczne, w którym uczestniczyło stałe grono osób. Byli to pracownicy jej Katedry i Katedry Stanisława Ossowskiego oraz innych Katedr Wydziału Filozoficznego, a także osoby spoza Uniwersytetu. Byli również studenci starszych lat studiów, których osobiście zapraszała i którzy traktowali to jako wyróżnienie.

W zebraniach brały też udział osoby, które dojeżdżały z odległych miast (Wrocław, Kraków, Łódź). Niektórzy uczestnicy mieli inne poglądy teoretyczne niż Przewodnicząca, ale to nie przeszkadzało, że co drugą sobotę zjeżdżali się, aby dyskutować o różnych aspektach moralności. Warto przypomnieć, że oboje Ossowsky stworzyli na Wydziale Filozoficznym środowisko, na które wspólnie oddziaływali. I tak, osoby będące formalnie uczniami Ossowskiego stawiali się w pewnej mierze uczniami Ossowskiej. Po śmierci Stanisława Ossowskiego więź Ossowskiej z jego uczniami nie zosta-

²⁶ *Miscelanea*, op. cit., s. 528-536.

ła przerwana. Biorąc pod uwagę te okoliczności wolno stwierdzić, że wiele osób było związanych z Marią Ossowską stosunkiem uczeń-nauczyciel.

Czytając wymienione niżej nazwiska pamiętać należy, że dokonany wybór ma z konieczności charakter subiektywny: Zofia Ciupak-Weber, Henryk Jankowski, Magdalena Jasińska, Zofia Józefowicz, Jakub Karpiński, Krzysztof Kiciński, Jacek Kurczewski, Ija Lazari-Pawłowska, Henryk Leszczyzna, Maria Łoś (Podgórecka), Wacław Makarczyk, Hanna Malewska, Halina Maślińska, Elżbieta Neyman, Irena i Stefan Nowakowie, Ewa Nowicka, Dorota Paszkiewicz, Anna Pawełczyńska, Halina Pęgowska (Promieńska), Adam Podgórecki, Irena Reszke, Maria Smoła, Julia Sowa, Jan Strzelecki, Klemens Szaniawski, Halina Wantuła, Barbara Weber, Hanna i Wacław Wiśniewscy.

Streszczenie

Maila Ossowska należy do grona największych polskich uczonych - humanistów. Była twórcą nauki o moralności. Program badań w tej dziedzinie przedstawiła w książce *Podstawy nauki o moralności* (1947). *Nauka o moralności* miała obejmować metaetykę, psychologię moralności, socjologię moralności oraz historię moralności. Maria Ossowska opublikowała 7 książek, z których każda stanowi wielki krok w rozwoju tej nauki. Jest również autorką wielu artykułów poświęconych problematyce moralnej. Wielokrotnie występowała z odczytami na forum krajowych i międzynarodowych kongresów i konferencji.

Maria Ossowska była nie tylko znakomitą uczoną, ale również człowiekiem wielkiego formatu. Była autorytetem moralnym dla szerokiego kręgu osób.

Summary

Maria Ossowska belongs to the greatest Polish scholars. She set up a new branch of science the science of morality. In her book *The Elements of Science of Morality* (1947) she presents a research programme in this field. This science of morality was conceived to encompass metaethics, psychology of morals and sociology and history of morals. Maria Ossowska published 7 books. Each of them meant a significant step forward in the development of the science of morality. She also wrote many articles on issues connected with morality. She presented papers at numerous national and international conferences and congresses. Maria Ossowska was not only an excellent scholar but a person of an extraordinary and strong personality as well. She became a moral authority for many people.

JAN WOLEŃSKI
Uniwersytet Jagielloński

MARIAN PRZEŁĘCKI

I. DZIEŁA. Marian Przełęcki opublikował pięć **książek**: *The Logic of Empirical Theories*. Routledge and Kegan Paul, London 1969 (Seria: Modern Logic Series); *Logika Teorii Empirycznych*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988 (Seria: Logika i Zastosowania Logiki; pozycja ta jest rozszerzoną wersją angielskiej monografii z 1969 r.); *Chrześcijaństwo niewierzących*. Czytelnik, Warszawa 1989; *Poza granicami nauki*. Znak-Język-Rzeczywistość, Polskie-Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1996 (Seria: Biblioteka Myśli Semiotycznej); *Lektury Platońskie*. Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2000, oraz ponad 100 artykułów, z których najważniejsze zostały zebrane w specjalnym tomie *Studia z metodologii formalnej* wypełniającym numer 2-3 (Rok I, 1993) pisma „Filozofia Nauki”; znajduje się tam również pełna bibliografia prac M. Przełęckiego do 1993 r. włącznie, wywiad z nim przeprowadzony przez Jacka J. Jadackiego i krótka autobiografia. Współredagował trzy książkowe zbiory prac z filozofii nauki: *Teoria a doświadczenie* (wspólnie z Heleną Eilstein). Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966; *Formal Methods in the Methodology of Empirical Sciences* (wspólnie z K. Szaniawskim i R. Wójcickim). D. Reidel-Ossolineum, Dordrecht-Wrocław 1974 i *Twenty-Five Years of Logical Methodology in Poland* (wspólnie z R. Wójcickim). D. Reidel-Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Dordrecht-Warszawa 1977, a także specjalny numer „Studia Logica” (t. XXXV, nr 1, 1976) poświęcony problemom metodologii nauk. Znacomita większość prac Mariana Przełęckiego ukazała się w języku angielskim w renomowanych czasopismach logicznych i filozoficznych, jak „Studia Logica”, „Synthese”, „Erkenntnis”, „Epistemologia” czy „Grazer Philosophische Studien” lub też w pracach zbiorowych wydanych za granicą, m. i. w sprawozdaniach z międzynarodowych kongresów i konferencji naukowych.

Ważniejsze artykuły są następujące (w nawiasach podaję strony w zbiorze *Studia z metodologii formalnej*, tytuły polskie w przypadku, gdy pierwotnie ukazały się w innym języku niż polski oraz informacje o późniejszych wersjach angielskich, gdy pierwotnie ukazały się w języku polskim): **(1)** *Interpretacja systemów aksjomatycznych*. „Studia Filozoficzne” 6(21), 1960, s. 89-104 (203-216); **(2)** *Pojęcia teoretyczne a doświadczenie*. „Studia Logica” 11, 1961, s. 91-129 (149-185); **(3)** *O pojęciu genotypu*. „Studia Filozoficzne” 5(26), 1961, s. 21-33 (137-148); *On the Concept of Genotype*, w: J. Gregg,

F. Harris (eds.): *Form and Strategy in Science*. D. Reidel, Dordrecht 1961, s. 315-329; **(4)** *O pojęciu zdania analitycznego*. „*Studia Logica*” 14, 1963, s. 155-178 (255-277); **(5)** *O definiowaniu terminów spostrzeżeniowych*, w: *Rozprawy logiczne. Księga Pamiątkowa ku czci Kazimierza Ajdukiewicza*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, s. 155-183 (39-65); **(6)** *Z semantyki pojęć otwartych*. „*Studia Logica*” 15, 1964, s. 189-218 (85-113); *The Semantics of Open Concepts*, w: J. Pelc (ed.): *Semiotics in Poland*. D. Reidel-Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Dordrecht-Warszawa 1979, s. 284-317; **(7)** *Teorie empiryczne w ujęciu logiki współczesnej*, w: *Fragmenty filozoficzne. Seria trzecia. Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Tadeusza Kotarbińskiego w osiemdziesiątą rocznicę urodzin*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 75-101;

(8) *The Problem of Analyticity* (wspólnie z R. Wójcickim). „*Synthese*” 19, 1968/1969, s. 372-399; **(9)** *Inessential Parts of Extensions of Scientific Theories* (wspólnie z R. Wójcickim). „*Studia Logica*” 28, 1971, ss. 83-99; **(10)** *Problem interpretacji języka empirycznego w ujęciu teorio-modelowym*. „*Studia Filozoficzne*” 1(74), 1972, s. 133-152(217-236); *A Model-Theoretic Approach to the Problem of Interpretation of Empirical Languages*, w: M. Przełęcki, R. Wójcicki (eds.): *Twenty-Five Years of Logical Methodology in Poland*. D. Reidel-Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Dordrecht-Warszawa 1977, s. 551-576); **(11)** *O pewnych filozoficznych konsekwencjach semantycznej definicji prawdy*. „*Studia Filozoficzne*” 6(91), 1973, s. 199-210 (367-378); *Some Philosophical Consequences of the Semantic Definition of Truth*. „*Dialectics and Humanism*” 1, 1974, s. 117-128; **(12)** *Empirical Meaningfulness of Quantitative Statements*. „*Synthese*” 26, 1974, s. 344-355; **(13)** *A Set Theoretic versus a Model Theoretic Approach to the Logical Structure of Physical Theories*. „*Studia Logica*” 33, nr 1, 1974, s. 91-105 (*Dwa podejścia do logicznej struktury teorii: teoriomnogościowe versus teoriomodelowe*, 236-251); **(14)** *O świecie rzeczywistym i światach możliwych*. „*Studia Filozoficzne*” 7(104), s. 47-56 (313-323); *On Possibility and Possible Worlds*. „*Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*” 2, 1976, s. 1-11; **(15)** *Interpretation of Theoretical Terms: In Defence of an Empiricist Dogma*, w: M. Przełęcki, K. Szaniawski, R. Wójcicki: *Formal Methods in the Methodology in Empirical Sciences*. D. Reidel-Ossolineum, Dordrecht-Wrocław 1976, s. 158-169 (*Interpretacja terminów teoretycznych: w obronie dogmatu empiryzmu*, 191-200); **(16)** *W sprawie obserwacyjnej definiowalności terminów teoretycznych*. „*Acta Universitatis Wratislaviensis*” 290 („*Logica*” 5), 1976, s. 41-50 (67-76); **(17)** *Fuziness as Multiplicity*. „*Erkenntnis*” 10, 1976, s. 371-380; **(18)** *Identifiability in Extended Domains*, w: R. Butts, J. Hintikka: *Basic Problems in Methodology and Linguistics (Proceedings of 5th International Congress of Logic Methodology*

and Philosophy of Sciences). D. Reidel, Dordrecht 1977, s. 81-89 (O identyfikowalności w dziedzinach rozszerzonych, 115-122); **(19)** Pojęcie prawdy w językach nauk empirycznych. „*Studia Filozoficzne*” 6(139), 1977, s. 13-20 (379-387); *The Concept of Truth in Empirical Languages*. „*Grazer Philosophische Studien*” 3, 1977, s. 1-17; **(20)** *Commesurable Referents of Incommensurable Terms*. „*Acta Philosophica Fennica*” 30(2-4), 1978, s. 347-365; **(21)** O tym, czego nie ma. „*Studia Filozoficzne*” 10(167), s. 1979, s. 13-21 (325-334); *On What There Is Not*. „*Dialectics and Humanism*” 4, 1981, s. 123-129;

(22) *Nie ma tego, co nie istnieje*. „*Studia Filozoficzne*” 9(178), 1980, s. 141-148 (*There Is Nothing That Does Not Exist*. „*Dialectics and Humanism*” 4, 1981, 141-145); **(23)** *Conceptual Continuity through Theory Change*, w: R. Hilpinen (ed.): *Rationality in Science*. D. Reidel, Dordrecht 1980 (*Ciągłość pojęciowa przy zmianach teorii*, 123-134); **(24)** *Set Theory as an Ontology of Semantics*, w: R. Haller, W. Grassl (eds.): *Language, Logic and Philosophy*. Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1980, s. 115-123; **(25)** *Analytisch/syntetisch*, w: J. Speck (Hrs.): *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe*. Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1980, s. 16-20 (*Analityczność i syntetyczność*, w: Z. Cackowski, J. Kmita, K. Szaniawski (red.): *Filozofia a nauka*. Ossolineum, Wrocław 1987, s. 27-31, 287-292); **(26)** *Semiotic Function of Indexicals*, w: E. Morscher, O. Neumaier, G. Zecha (eds.): *Essays in Scientific Philosophy*. Comes, Bad Reichenhall 1982, s. 329-339; **(27)** *Wartość poznawcza wypowiedzi filozoficznych i literackich*, w: J. Sławiński (red.): *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*. Ossolineum, Wrocław 1982, s. 9-25; **(28)** *Zasada wyłączonego środka a zagadnienie idealizmu*. „*Studia Filozoficzne*” 7-8(200-201), 1982, s. 89-99 (335-346); *The Law of Excluded Middle and the Problem of Idealism*. „*Grazer Philosophische Studien*” 18, 1982, s. 1-16); **(29)** *Argumentacja reisty*. „*Studia Filozoficzne*” 5(222), 1984, s. 5-22 (347-364); **(30)** *O Platońskiej koncepcji filozofii*. „*Studia Filozoficzne*” 10(227), 1984, s. 11-19;

(31) *O Platońskim ideale moralnym*. „*Studia Filozoficzne*” 8-9(237-238), s. 19-31; **(32)** *Ethical Aspects of Non-Ethical Theories*, w: R. Barcan Marcus, G. Dorn, P. Weingartner (eds.): *Logic, Methodology and Philosophy of Science VII*, North-Holland, Amsterdam 1986, s. 711-725; **(33)** *O paradokсах Platońskiego Parmenidesa*. „*Studia Filozoficzne*” 6(247), 1986, s. 47-62; **(34)** *O racjonalizmie Tadeusza Kotarbińskiego*, w: K. Doktor, E. Hajduk (red.): *Humanizm, prakseologia, pedagogika*. Ossolineum, Wrocław 1986, 167-178; **(35)** *Prawda*, w: Z. Cackowski, J. Kmita, K. Szaniawski (red.): *Filozofia a nauka*. Ossolineum, Wrocław 1987, s. 506-513 (389-399); **(36)** *Argumentacja etyczna w Gorgiaszu Platona*. „*Studia Filozoficzne*” 1(266), 1987, s. 3-12; **(37)** *The Approach to Metaphysics in the Lvov-Warsaw School*, w: K. Szaniawski (ed.): *The Vienna Circle and the Lvov-Warsaw School*,

Kluwer, Dordrecht 1989, s. 55-66; **(38)** *Problem racjonalności wierzeń religijnych*. „Studia Filozoficzne” 1(278), 1987, s. 55-64; **(39)** *Semantic Reasons for Ontological Statements: An Argumentation of a Reist*, w: J. Woleński (ed.): *Kotarbiński: Logic, Semantics and Ontology*. Kluwer, Dordrecht 1990, s. 85-96; **(40)** Rola mitu w argumentacji Platońskiej. „Studia Filozoficzne” 1(290), 1990, s. 3-17; **(41)** *Truth-Value of Ethical Statements: Some Philosophical Consequences of the Model-Theoretic Concept of Truth*, w: P. Geach (ed.): *Logic and Ethics*. Kluwer, Dordrecht 1991, s. 241-253; **(42)** *Is the Notion of Truth Applicable to Scientific Theories?*, w: G. Schurz, G. Dorn (eds.): *Advances in Scientific Philosophy*. Rodopi, Amsterdam 1991, s. 283-294; **(43)** *Platon o niewyrażalności poznania filozoficznego*. „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” 1(1), 1992, s. 65-79 (*Ineffability of Truth in Plato's Philosophy*. „Epistemologia” 15(2), 1992, s. 171-190).

II. OPRACOWANIA, RECENZJE, POLEMIKI. P. Williams opublikował obszerną recenzję książki Mariana Przełęckiego: *The Logic of Empirical Theories* w czasopiśmie „The British Journal for the Philosophy of Science” (21, 1970), a rozmaite aspekty jego filozoficznej twórczości są podjęte we wspomnianym wyżej wywiadzie Jacka J. Jadackiego, por. tegoż autora: *Patrzaj w serce - słuchaj rozumu. W świecie zbiorów, jakości i wartości czyli rzecz o poglądach Mariana Przełęckiego*, w: M. Omyła (red.): *Nauka i język*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Znak-Język-Rzeczywistość, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1994, s. 3-34 oraz J. Pelca: *O Marianie Przełęckim z bliska*, tamże, s. 35-39. Dalsze informacje można znaleźć w uzupełnieniach do polskiego wydania *Logiki teorii empirycznych*. Polemika z artykułem (20) (liczby odnoszą się do wykazu ważniejszych artykułów M. Przełęckiego przy końcu I. powyżej) znajduje się w pracy J. J. Jadackiego: *Spiritus metaphysicae in corpore logicorum czyli o dziedzinie przedmiotowej języka i starej zagadce bytu*. „Studia Filozoficzne” 9(178), 1980, s. 111-140 (odpowiedź M. Przełęckiego, zob. (21)), w sprawie polemiki z pewnymi tezami Przełęckiego na temat religii chrześcijańskiej, głównie ze sprowadzeniem chrześcijaństwa do etyki, zob. B. Chwedeńczuk: *Przekonania religijne*. Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 39-45.

III. INFORMACJA BIOGRAFICZNA. Marian Przełęcki urodził się 25 maja 1923 roku w Katowicach. Maturę uzyskał w czasie wojny. Studiował filozofię w Uniwersytecie Łódzkim w latach 1945-1949 u Janiny Kotarbińskiej, Tadeusza Kotarbińskiego i Marii Ossowskiej. Magisterium uzyskał na podstawie pracy o uzasadnianiu jednostkowych zdań psychologicznych o cudzych doznaniach psychicznych napisanej pod kierunkiem J. Kotarbińskiej. W 1947 roku został asystentem w Katedrze Logiki Uniwersytetu Łódzkiego. W 1952 roku został przeniesiony do Katedry (od 1969 r. Zakładu)

Logiki Uniwersytetu Warszawskiego. W 1957 roku uzyskał stopień kandydata nauk (stopień ten zastąpił w Polsce na pewien okres doktorat) na podstawie rozprawy *Pozaformalne kryteria poprawności definicji w naukach przyrodniczych* (promotor: J. Kotarbińska; stopień nadała Rada Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego). Habilitował się w Uniwersytecie Warszawskim na podstawie pracy *Pojęcia teoretyczne a doświadczenie* (artykuł (2)) w 1961 roku. W latach 1955-1961 był adiunktem (również w Zakładzie Logiki w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk), w latach 1961-1971 pracował na stanowisku docenta; tytuł profesora nadzwyczajnego otrzymał w 1971, a zwyczajnego w 1986 roku. W 1993 roku przeszedł w stan spoczynku.

Marian Przełęcki aktywnie uczestniczył i nadal uczestniczy w krajowym i międzynarodowym życiu filozoficznym. Jest członkiem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (przez wiele lat był członkiem Zarządu Głównego PTF i Zarządu Oddziału Warszawskiego PTF), Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Uczestniczy (bądź uczestniczył) w radach redakcyjnych „*Studia Logica*”, „*Studia Filozoficzne*”, „*Dialectics and Humanism*”, „*Dialogue and Humanism*”, „*Erkenntnis*”, „*Grazer Philosophische Studien*”, „*Epistemologia i Filozofia Nauki*”. W latach 1975-1979 zasiadał we władzach Międzynarodowej Unii Historii i Filozofii Nauki - Oddział Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki. Od 1984 roku jest członkiem Międzynarodowego Instytutu Filozofii. W latach 1958-1959 przebywał na stypendium naukowym w Wielkiej Brytanii, gdzie pozostawał pod opieką Alfreda J. Ayera, Richarda B. Braithwaite'a i Josepha H. Woodgera (artykuł (3) w wersji angielskiej został opublikowany w księdze ofiarowanej Woodgerowi). Dwukrotnie był zaproszonym referentem na Międzynarodowych Kongresach Logiki Metodologii i Filozofii Nauki (London, Ontario 1975, zob. (18); Salzburg 1983, zob. (31)).

Studia i przebieg kariery naukowej od razu wskazują na intelektualne determinanty filozofii uprawianej przez Mariana Przełęckiego. Studiował u wybitnych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej Janiny i Tadeusza Kotarbińskich i Marii Ossowskiej. Gdy przeniósł się do Warszawy, spotkał się z Kazimierzem Ajdukiewiczem (w Warszawie też od 1952 r.). Aczkolwiek Przełęcki nigdy nie uważał się za członka szkoły lwowsko-warszawskiej (o tym niżej), ale nie ukrywał, że jest jej dziedzicem. Zwykle mawiać, że należy do „bractwa czytelników *Elementów teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* T. Kotarbińskiego”, które przejęło styl i problematykę szkoły lwowsko-warszawskiej. Sądził jednak, że szkoła ta zakończyła swój żywot w latach drugiej wojny światowej. Szczególnie mocno podkreślał, że doświadczenie II wojny światowej w dużej mierze zdezaktualizowało neutralną postawę szkoły lwowsko-warszawskiej w sprawach

światopoglądowych i aksjologicznych. Stąd zawsze był wyczulony na problematykę etyczną.

IV. ZAINTERESOWANIA I POGLĄDY. 1. Metodologia formalna.

Ta dziedzina stała się głównym terenem filozoficznej działalności Mariana Przełęckiego. Kontynuował problematykę rozpoczętą przez Koło Wiedeńskie i logiczny empiryzm. Filozofowie tej orientacji zajmowali się głównie logiczną analizą języka nauki, a od połowy lat trzydziestych rozgraniczeniem pojęć (terminów) teoretycznych i pojęć (terminów) empirycznych. Kwestie te zajmowały przede wszystkim Rudolfa Carnapa, który poszukiwał kryteriów teoretyczności przy zachowaniu poglądu, że tzw. język obserwacyjny jest fundamentem sensu empirycznego teoretycznych elementów wiedzy. Dokładniej mówiąc, pogląd Carnapa wspierał się na takich oto tezach: (a) podział języka nauki na język teoretyczny i język obserwacyjny jest zasadny, aczkolwiek w pewnych granicach konwencjonalny; (b) język obserwacyjny jest pierwotny; (c) terminy teoretyczne są definiowalne przez terminy obserwacyjne i na tym polega sens empiryczny tych drugich; (d) definicje, o których mowa w (c) mają charakter częściowy. W Polsce te kwestie były rozważane przez Kazimierza Ajdukiewicza. W szczególności, Ajdukiewicz odróżniał metodologię pragmatyczną i metodologię apragmatyczną (metanaukę). Pierwsza bada naukę jako zbiór czynności, a druga naukę jako wytwory. Przykładem metanauki jest metamatematyka i ona dostarcza wzorca jak prowadzić badania metanaukowe, tj. jak stosować środki formalno-logiczne w analizie nauki. Sam Ajdukiewicz skoncentrował się na metodologii pragmatycznej. Przełęcki natomiast uprawiał metanaukę nauk empirycznych. Jest to metanauka oparta na semantyce formalnej, w szczególności teorii modeli. W tym względzie, Przełęcki nawiązał do stylu badań metamatematycznych polskiej szkoły logicznej, zwłaszcza Alfreda Tarskiego.

Większość prac naukowych Mariana Przełęckiego dotyczy semantyki teorii empirycznych (zob. monografia *Logika teorii empirycznych* oraz artykuły (I)-(10), (12), (13), (15), (16), (18)-(20), (23), (25), (42)). Niech L będzie językiem sformalizowanym I rzędu. Z językiem tym można związać klasę modeli M ., tj. klasę struktur w rozumieniu algebry i teorii mnogości. Jeśli m . należy do M ., to może być traktowany jako świat, o którym można mówić w M .; w tym sensie, każdy model stanowi interpretację języka L . Przypuśćmy, że model m .^{*} uznajemy za model właściwy, tj. reprezentację empirycznie danego świata rzeczywistego; Przełęcki zwraca uwagę na to, że wybór m .^{*} nie sprowadza się do procedur semantycznych i wymaga odwołania się do pragmatycznych aspektów języków i ich interpretacji. Jak w tej sytuacji wygląda kwestia empirycznej interpretacji języków teorii empirycznych? Dokładne przedstawienie wyników uzyskanych przez M. Przełęckiego wymaga odwołania się do dość zaawansowanych środków logicznych, w szcze-

gólności rozmaitych wyników z zakresu teorii modeli. Ponieważ nie jest to możliwe tutaj ograniczyć się do ogólnej charakterystyki owych rezultatów.

W sumie dają one tzw. empiryzm semantyczny. Zasadnicze tezy tego poglądu są następujące: (a) semantyka formalna jest stosowalna do analizy teorii empirycznych, w szczególności semantyczna definicja prawdy ma walor na tym terenie; (b) teoria mnogości jest ontologią semantyki; (c) model właściwy nie jest dany jednoznacznie procedurami empirycznymi; (d) podział na terminy obserwacyjne i terminy teoretyczne nie jest absolutny, ale jedynie względny; (e) żaden termin, niezależnie, czy jest obserwacyjny czy też teoretyczny, nie daje się definiować bezpośrednio, a tylko pośrednio; niekiedy Przełęcki uważa tę tezę za podstawową zasadę empiryzmu semantycznego; (f) z (e) wynika, że terminy obserwacyjne są zawsze definiowalne za pomocą środków językowych (wbrew tradycyjnemu pogładowi logicznych empirystów, że sens tych terminów ustalany jest bezpośrednio); (g) terminy teoretyczne są definiowalne jedynie częściowo, co sprawia, że teoria wyznacza jedynie klasy modeli, a nie modele jednostkowe (podobnie Przełęcki traktuje terminy nieostre, zob. (6), (17)) oraz wyrażenia okazjonalne (zob. (26)), których użycie zależy od kontekstu; (h) każdy postulat teoretyczny ma (częściowo) charakter definicyjny; (i) z (h) wynika, że postulaty teoretyczne mają komponenty analityczne i komponenty syntetyczne; (j) różnica pomiędzy zdaniowym (teorie jako zbiory zdań) i nie-zdaniowym ujęciem teorii (teorie jako struktury teoriomnogościowe) jest względna (zob. (13)); (k) analiza semantyczna pozwala ujawnić ciągłość pojęciową poprzez zmiany teoretyczne (zob. (23)) oraz elementy współmierne w niewspółmiernych pojęciach (zob. (20)). Empiryzm semantyczny dostarcza jednolitej, *via* logiczna teoria modeli, perspektywy dla formalnej metodologii teorii empirycznych. Niemal każdy wątek podjęty przez Przełęckiego jest kontynuacją badań wcześniejszych i niemal każdy prowadzi do nowego ujęcia. Może najbardziej oryginalnym rezultatem tych badań są nowe propozycje w zakresie pojęcia analityczności (zob. (4), (17), (25)) w odniesieniu do systemów teoretycznych.

Ta kwestia została rozpoczęta przez Carnapa, a w Polsce postawił ją Ajdukiewicz zwracając uwagę, że prawdziwość zdań analitycznych jest często zależna od istnienia denotacji terminów występujących w takich zdaniach, co w wielu przypadkach wymaga odwołania się do doświadczenia, a więc prawd syntetycznych. Przełęcki badał rozmaite sposoby definiowania składnika syntetycznego i składnika analitycznego w postulatach znaczeniowych. W ogólności, opowiadał się za takim rozwiązaniem, by zdania stwierdzające istnienie denotacji terminów występujących w postulatach znaczeniowych traktować jako poprzedniki implikacji, których następnikami są owe postulaty. Implikacja taka stanowi zarazem składnik analityczny odpowied-

niego postulatu znaczeniowego, a jej poprzednik jest wówczas składnikiem syntetycznym. Godne uwagi jest też to, że Przełęcki użył analizy semantycznej do wykazania, że pewne ostro przeciwstawiane sobie poglądy w filozofii nauki nie są w gruncie rzeczy aż tak przeciwstawne jak to się na ogół stwierdza. Dotyczy to w szczególności kontrowersji w sprawie, czym jest teoria naukowa (zbiorem zdań czy strukturą teoriomnogościową) oraz sporu o współmierność *resp.* niewspółmierność teorii naukowych. Przełęcki zwracał też uwagę na ograniczoność prowadzonych przez siebie badań. Po pierwsze, dotyczyły one wyidealizowanych tworów, a nie rzeczywistych teorii naukowych. Po drugie, aparat logiczny był na ogół ograniczony do języków elementarnych, tj. I rzędu (jedynie w niektórych analizach dotyczących się analityczności były wykorzystywane środki nieelementarne). Po trzecie, analizy brały pod uwagę przede wszystkim predykaty jakościowe, co oznaczało pominięcie matematyki. Przełęcki miał jednak nadzieję, że dalsza analiza może pokonać te ograniczenia i rozszerzyć zakres stosowalności semantyki teoriomodelowej (zob. (12) w sprawie zdań kwantyfikowanych). W ogólności, zdecydowanie stoi na stanowisku rekonstrukcjonistycznym w filozofii nauki i analizie filozoficznej, nawet za cenę pewnego fikcjonalizmu tej metody, aczkolwiek wierzy, że owe fikcje nie są na tyle odległe od rzeczywistości, iżby miały prowadzić do błędnych rezultatów.

2. Inne ogólne poglądy filozoficzne związane z semantyką. Empiryzm semantyczny jest oczywiście empiryzmem. Jest też realizmem epistemologicznym w tym sensie, że teorie odnoszą się do rzeczywistości pozajęzykowej. Oba te poglądy były charakterystyczne dla szkoły lwowsko-warszawskiej. W tym więc sensie, Przełęcki jest kontynuatorem analitycznej tradycji filozofii polskiej. Za Ajdukiewiczem kontynuował też pewien sposób podejścia do analizy idealizmu (zob. (28)). Aczkolwiek nie zgadzał się do końca z ogólnym wnioskiem Ajdukiewicza, że identyfikacja prawdy i tezy prowadzi z konieczności do idealizmu, to argumentował, że dopuszczenie terminów nieostrych do języka teoretycznego nie ma konsekwencji idealistycznych, czego sam Ajdukiewicz obawiał się. Semantyka dostarcza też, zdaniem Przełęckiego, środków dla ścisłej analizy pojęcia światów możliwych i świata rzeczywistego (zob. (14)). Można traktować modele jako światy możliwe, a jeden z nich jako świat rzeczywisty (model właściwy). Prowadzi to do metajęzykowej analizy modalności. Przełęcki zdecydowanie sprzeciwiał się interpretacji pojęcia możliwości poprzez logikę trójwartościową. Lepszą drogę otwiera jego zdaniem tzw. semantyka Kripkego, ale najbardziej przekonująca jest właśnie analiza teoriomodelowa w metajęzyku. Jak już wspominałem, Przełęcki przyjmował semantyczne rozumienie prawdy w duchu Tarskiego. Stosował je nie tylko w analizie teorii naukowych, ale także w aksjologii. Argumentował (zob. (11), (41)), że semantyczna definicja praw-

dy umożliwia traktowanie ocen i norm jako prawdziwych lub fałszywych. Jak już wspomniałem wyżej, Przełęcki traktował teorię mnogości jako ontologię semantyczną. Nie ukrywał jednak swych sympatii do reizmu (zob. (27), (37), (39)), aczkolwiek dostrzegał ograniczenia tej koncepcji. Uważał, podobnie jak T. Kotarbiński, że każdy postęp w realizacji programu reistycznego jest sukcesem filozoficznym. Szczególnym problemem ontologicznym podjętym przez Przełęckiego stał się stary problem *Sofisty* Platona, mianowicie analiza zdań stwierdzających, że coś nie istnieje (zob. (21), (22)). Twierdził mianowicie, że prawdziwość (*resp.* fałszywość) takich zdań nie wymaga zakładania, że odnoszą się one do tego, co nie istnieje. Zdania takie mają walor (lub nie) w odniesieniu do świata rzeczywistego.

3. Ogólne poglądy metafizyczne. Przełęcki akceptuje wiele tez pozytywistycznych i scjentyistycznych; to nie może dziwić u ucznia szkoły lwowsko-warszawskiej. Jest to jednak pozytywizm i scjentyzm w wersjach liberalnych, a nie radykalnych. Ma on zastosowanie wszędzie tam, gdzie sięga argumentacja naukowa. Jej granic nie da się wytyczyć apriorycznie, w szczególności w filozofii. Zgodnie z tym filozof winien raczej podejmować konkretne problemy niż budować systemy. Wtedy może zachować postawę racjonalną, którą Przełęcki rozumie podobnie jak to czynili Ajdukiewicz i Kotarbiński (zob. (34)), tj. jako głoszenie twierdzeń intersubiektywnie sprawdzalnych i intersubiektywnie komunikowalnych, czyli jako antyirracjonalizm. Stawia to przed filozofią i filozofem określone zobowiązania metodologiczne, które przede wszystkim odnoszą się do języka, w którym tezy filozoficzne są formułowane i sposobów ich uzasadniania.

Powyższe postulaty metafizyczne odnoszą się zdaniem Przełęckiego do zagadnień, tradycyjnie umiejscawianych w tzw. filozofii teoretycznej, np. w ramach metodologii nauk. Zakres poznania nie jest jednak identyczny z zakresem nauki. Ostrożnie zawieszając kwestię racjonalności pozanaukowych eksploracji, Przełęcki dopuszcza ich poznawczy charakter. Oto charakterystyczny cytat: „Chciałbym [...] bronić poznawczego statusu filozoficznych dociekań rzeczywistości, przy równoczesnym odmówieniu tym dociekaniom charakteru naukowego. W dociekaniach tych skłonny byłbym upatrywać swoisty rodzaj poznania wykraczającego «poza granice nauki». Przy takiej interpretacji filozofia byłaby nie tylko ekspresją naszej postawy wobec świata. Jest to poznanie nie czysto opisowe, lecz wartościujące. Przy tej koncepcji filozofii ów element wartościujący traktowany jest jako coś, co charakteryzuje nie tylko naszą postawę wobec rzeczywistości, ale i rzeczywistość samą” (*Poza granicami nauki*, j. w., s. 15). Przełęcki przeciwstawia tę koncepcję filozofii ideom Wittgensteina i Carnapa. Pierwszy, przynajmniej w *Traktacie logiczno-filozoficznym*, uznawał filozofię za działalność, a nie za zbiór stwierdzeń czy nawet wypowiedzi. Przeto filozofowie nie stwierdzają

ani nie wyrażają czegokolwiek, ponieważ nie produkują wypowiedzi. Carnap uznał, że wypowiedzi filozoficzne coś wyrażają, ale niczego nie stwierdzają. Wedle Przełęckiego, i wyrażają i stwierdzają. W porównaniu ze szkołą lwowsko-warszawską, koncepcja Przełęckiego różni się tym, że nie przyznaje waloru naukowości wszystkim wypowiedziom coś stwierdzającym w sposób zasadny. Myślę, że Przełęcki tę różnicę miał na myśli, gdy nie godził się na uznanie siebie za członka szkoły lwowsko-warszawskiej.

Rację dla swojego rozumienia filozofii Przełęcki upatruje w fakcie, że są pytania, na które nauka nie udziela odpowiedzi i nie może ich udzielić. Są to pytania dotyczące się sensu świata. Nie można ich ignorować, bo bez ich podjęcia niemożliwa jest mądrość. Sens świata jest naznaczony wartościami. I to jest właśnie powód, że jeśli chcemy traktować filozofię jako poznanie, to musimy dopuścić poznanie wartościujące. Znakomicie ułatwia to wspomniana wyżej, oparta na semantycznej definicji prawdy, analiza ocen i norm jako wypowiedzi prawdziwych lub fałszywych. W tej mierze, Przełęcki jest kognitywistą (oceny i normy mają sens poznawczy) i obiektywistą (oceny i normy dotyczą świata, a nie naszych przeżyć). Nie przeszkadza temu fakt, że wartościowania są związane z przeżyciami emocjonalnymi. Przełęcki zwraca uwagę, że kognitywizm i obiektywizm były poglądami rozpowszechnionymi wśród przedstawicieli pierwszej i drugiej generacji filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej (Kazimierz Twardowski, Tadeusz Czeżowski, Tadeusz Kotarbiński, Władysław Tatarkiewicz), a emotywizm i subiektywizm pojawił się dopiero w trzeciej generacji pozostającej pod silnym wpływem Koła Wiedeńskiego. Predykaty oceniające są podobnie nieokreślone jak inne predykaty empiryczne (por. wyżej) i tak samo wyglądają problemy ich definiowania.

Poza granicami nauki znajdują się rozmaite rodzaje poznania, z których Przełęcki bliżej omawia (zob. *Poza granicami nauki*, j. w., roz. III-VI), poznanie wartości, poznanie filozoficzne, poznanie religijne i poznanie artystyczne (dokładniej: poprzez dzieło literatury). Poznanie wartości jest empiryczne, bo oparte na doświadczeniu aksjologicznym. Jeśli sprawdzanie i uzasadnianie pojmiemy jako stopniowalne, to można nawet utrzymywać, że rozmaite proste stwierdzenia aksjologiczne są intersubiektywne, a inne przez nie definiowalne w sposób cząstkowy, a więc podobnie jak w teoriach naukowych. Poznanie filozoficzne, o ile dotyczy sensu, świata jest wedle Przełęckiego, jak już wyżej zaznaczyłem, nacechowane wartościami i podziela znamiona poznania wartości. Filozof winien zawsze dokładnie sprecyzować treść swego systemu, ujawnić jego konteksty (poznanie filozoficzne jest wysoce kontekstowe), a wtedy być może dadzą się znaleźć rozmaite punkty wspólne w na pozór bardzo niezgodnych propozycjach ogólnych. Przełęcki broni sensowności dyskursu religijnego (zob. też (38)), ale pod

warunkiem, że przyjmujemy metaforyczny sens predykatów religijnych. Rozważa również inne koncepcje sensowności, w tym dowody hipotez teistycznych, ale powstrzymuje się od ostatecznego werdyktu w ich ocenie (sam deklaruje się jako agnostyk). Metaforyczny charakter ma też poznanie poprzez sztukę (por. (27)). Ponieważ również poznanie filozoficzne jest metaforyczne do pewnego stopnia, tylko doświadczenie naukowe i doświadczenie aksjologiczne mają charakter dosłowny. Jest rzeczą charakterystyczną, że Przełęcki wiele prac poświęcił Platonowi ((30), (31), (33), (36), (40), (43)). Można przypuszczać, że jego koncepcja filozofii jako czegoś „poza granicami nauki” jest w pewnych punktach inspirowana platonizmem, aczkolwiek nie ma w niej owego wątku niepodważalnej *episteme*, bo idea taka jest z gruntu obca Przełęckiemu.

4. Etyka normatywna. Marian Przełęcki wielokrotnie zabierał głos w rozmaitych sprawach etyki normatywnej, jej właściwych, tj. nie tylko w kwestiach metaetycznych, pokrótce przedstawionych w punkcie poprzednim. Główne postulaty etyczne Przełęckiego są następujące: (a) unikanie przemocy; (b) tolerancja, (c) miłosierdzie; (d) dobroć; (e) samoograniczanie się; (f) szanowanie przeciwnika w sytuacjach konfliktowych. Taki zestaw wartości jest racjonalny (i to materialnie), a przede wszystkim ważny społecznie. Jest on niezależny od światopoglądu. Jeśli pominiemy treści czysto religijne, to podstawowe postulaty etyczne, wyrażone przez (a)-(f) może zaakceptować wierzący, jak i ateista. W ten sposób otrzymujemy ideę „chrześcijaństwa niewierzących” rozwiniętą w zbiorze pod tym samym tytułem. Religia, przede wszystkim chrześcijańska, jest przez Przełęckiego sprowadzona do moralności ogólnej, bo taki charakter jego zdaniem mają idee ewangeliczne. Poglądy Przełęckiego krótko omówione w tym punkcie są zbieżne z przesłaniem etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego. A więc i w tym punkcie Przełęcki jest wiemy tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej, której przedstawiciele powszechnie uważali, że światopogląd raczej szkodzi etyce niż ją wspiera.

5. Uwaga końcowa. To, co w poglądach filozoficznych Mariana Przełęckiego jest może najbardziej charakterystyczne, to całkowicie świadoma i konsekwentnie podkreślana dwoistość scjentyzmu i antyscjentyzmu. Groźba konfliktu zostaje usunięta w ten sposób, że obie opcje stosują się do innych zagadnień: scjentyzm (i pozytywizm) do analizy nauki, antyscjentyzm do analizy sensu świata i życia, bo, że takowy sens istnieje, jest dla Przełęckiego sprawą bezsporną. Trzeba jednak dodać, że sprawa nie jest postawiona tak: nie ma o czym mówić, gdyż konflikt jest niemożliwy, skoro mamy do czynienia z różnymi dziedzinami stosowności, a więc bądźmy sobie tutaj scjentyistami, a tam antyscjentyistami. Przełęcki stara się znaleźć jakiś wspólny mianownik dla całości, a jest nim postawa antyirrationalna jako najogól-

niejsza rama akceptowalnych poglądów we wszystkich sprawach: nauki, świata i spraw ludzkich. Przełęcki zdaje sobie oczywiście sprawę z rozmaitych kłopotów towarzyszących takiemu rozumieniu filozofii, jakie proponuje w swych pracach: „Przedstawiając główne elementy [mego] stanowiska, staram się również podać przemawiające za nim racje. Zdaję sobie jednak w pełni sprawę z tego, że zarówno stopień precyzji formułowanych twierdzeń, jak i stopień ich uzasadnienia nie pozwalają na upatrywanie w nich czegoś więcej niż ryzykownych hipotez. Nie jest to więc rozwiązanie rozważanego problemu, lecz jedynie pewna propozycja takiego rozwiązania, wysunięta jako przedmiot dalszej analizy i dyskusji.” (*Poza granicami nauki*, j. w., s. 7)

V. UCZNIOWIE I WPŁYW. Marian Przełęcki nie stworzył zespołu ludzi stale z nim współpracujących. Niemniej jednak jego wpływ na kształt polskiej i zagranicznej metodologii nauk był znaczący. Gdy rozpoczął swe badania nad semantycznymi (w sensie semantyki formalnej, teoriomodelowej) podstawami nauk empirycznych, był pionierem. Dzisiaj jest to poważny nurt badań metodologicznych. Przełęcki w znacznej mierze wpłynął na badania takich filozofów nauki jak Adam Nowaczyk, Ryszard Wójcicki i Andrzej Zabłudowski w Polsce, oraz m. in. Maria Luisa Dalla Chiara, Toraldo di Francia, David Pearce, Veikko Rantala i P. M. Williams. Książka Przełęckiego *The Logic of Empirical Theories* stała się pozycją klasyczną.

BOHDAN CHWEDEŃCZUK
Uniwersytet Warszawski

ADAM SCHAFF

I. DZIEŁA. Podaję jedynie tytuły książek. Opisy bibliograficzne artykułów, do których odwołuję się w tekście, znajdują się w stosownych przypisach. Pełną chronologiczną bibliografię prac Adama Schaffa, opublikowanych w latach 1945-1997, przynosi jego książka *Medytacje*, Warszawa 1997. Opisy bibliograficzne książek wydanych po roku 1997 podaję według informacji przekazanej mi przez Autora.

Pojęcie i słowo. Łódź 1946; *Wstęp do teorii marksizmu.* Łódź 1947; *Pogadanki ekonomiczne.* Łódź 1947; *Pogadanki o materializmie historycznym.* Warszawa 1948; *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej.* Warszawa 1949; *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy.* Warszawa 1951; *Obiektywny charakter praw historii.* Warszawa 1955; *Aktualne zagadnienia polityki kulturalnej w dziedzinie filozofii i socjologii.* Warszawa 1956; *Główne zagadnienia i kierunki filozofii.* Warszawa 1958; *Spór o zagadnienie moralności.* Warszawa 1958; *Wstęp do semantyki.* Warszawa 1960; *Marksizm a egzystencjalizm.* Warszawa 1961; *Język a poznanie.* Warszawa 1964; *Marksizm a jednostka ludzka.* Warszawa 1965; *Szkice z filozofii języka.* Warszawa 1967; *Historia i prawda.* Warszawa 1970; *Gramatyka generatywna a koncepcja idei wrodzonych.* Warszawa 1972; *Strukturalismus und Marxismus.* Wien 1974; *Humanismus - Sprachphilosophie — Erkenntnistheorie des Marxismus.* Wien 1975; *Szkice o strukturalizmie.* Warszawa 1975; *Enfremdung als soziales Phänomen.* Wien 1977; *Teoria della conoscenza, logica e semantica.* Bari 1977; *Stereotypen und das menschliche Handeln.* Wien 1980; *Stereotypy a działanie ludzkie.* Warszawa 1981; *Die kommunistische Bewegung am Scheideweg.* Wien 1982; *Microelectronics. For Better or for Worse* (wspólnie z G. Friedrichsem). Oxford 1982; *Einführung in die Erkenntnistheorie.* Wien 1984; *Polen heute.* Wien 1984; *Wohin führt der Weg?* Wien 1985; *Perspektiven des modernen Sozialismus.* Wien 1988; *Dokąd prowadzi droga? Szczecin* 1988; *Nie tędy droga.* Warszawa 1992; *Pora na spowiedź.* Warszawa 1993; *Notatnik kłopotnika.* Warszawa 1995; *Moje spotkania z nauką polską.* Warszawa 1997; *Meditaciones sobre el Socialismo.* Mexico 1998; *Próba podsumowania.* Warszawa 1999; *Alienacja jako zjawisko społeczne.* Warszawa 1999.

II. OPRACOWANIA. K. Ajdukiewicz: *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa o moich poglądach filozoficznych.* „Myśl Filozoficzna”, 1953, 2 (8), przedruk w: K. Ajdukiewicz: *Język i poznanie*, t. II. Warszawa 1965, s. 155-191; M. Kokoszyńska: *Marksistowska książka o semantyce* [recenzja

z książki Adama Schaffa *Wstęp do semantyki* - B. C.]. „Stadia Filozoficzne”, 1961, nr 1 (22); M. Kokoszyńska: *Z marksistowskiej semantyki* [recenzja z *Wstępu do semantyki* — B. C.]. „Stadia Filozoficzne”, 1961, nr 4 (25); A. Wierzbicka: Adam Schaff: „*Język a poznanie*”. „Przegląd Humanistyczny”, 1964, 5; *Dyskusja nad książką Adama Schaffa pt. „Marksizm a jednostka ludzka*”. „Nowe Drogi”, 1965, 12 (199), s. 57-186; M. Rustemeyer: *Antropologische Elemente in gegenwärtigen Marxismus*. Roger Garaudy, Leszek Kołakowski, Adam Schaff [praca doktorska obroniona w Uniwersytecie Ludwiga Maximiliana w Monachium]. München 1970; J. Topolski: *O dochodzeniu do prawdy w historii* [omówienie i dyskusja z książką Adama Schaffa *Historia i prawda* - B. C.]. Warszawa 1971; *Der Mensch - Subjekt und Objekt*. Festschrift für Adam Schaff. Wien 1973; A. Ponzio: *Persona umana, linguaggio e conoscenza in Adam Schaff*. Bari 1974; *Transformations of Civilization - Transformations of Marxism*. Essays dedicated to Adam Schaff. „Dialectics and Humanism”, 1989, 2 (16).

III. WIADOMOŚCI BIOGRAFICZNE. Adam Schaff urodził się 10 III 1913 roku we Lwowie jako syn prawnika prowadzącego kancelarię adwokacką. Studia uniwersyteckie w zakresie prawa i ekonomii ukończył we Lwowie, a kontynuował je w Ecole des Sciences Politiques et Economiques w Paryżu. Filozofią zajmował się w Polsce, a potem w Związku Radzieckim, gdzie znalazł się po zajęciu Lwowa przez armię niemiecką w roku 1941. W roku 1941 uzyskał tytuł kandydata nauk (odpowiednik polskiego doktoratu) w zakresie filozofii, a następnie tytuł doktora (odpowiednik polskiej habilitacji) w Instytucie Filozofii Akademii Nauk Związku Radzieckiego w Moskwie.

W roku 1945, po oswobodzeniu Polski spod okupacji niemieckiej powrócił do kraju, gdzie do roku 1948 kierował jako zastępca profesora katedrą współczesnych doktryn społecznych w Uniwersytecie Łódzkim. W latach 1948-1968 pracował jako profesor w Uniwersytecie Warszawskim, prowadząc najpierw Seminarium Filozoficzne III (Seminarium Filozoficzne I prowadził Tadeusz Kotarbiński, a Seminarium Filozoficzne II Władysław Tarkiewicz), później Katedrę Materializmu Dialektycznego i Historycznego, następnie Katedrę Materializmu Dialektycznego, a na końcu Katedrę Filozofii (działało się to najpierw w ramach Wydziału Humanistycznego, który w roku 1952 stał się Wydziałem Filozoficzno-Społecznym, a od roku 1954 nosił nazwę Wydziału Filozoficznego). W roku 1952 został wybrany członkiem Polskiej Akademii Nauk i objął stanowisko dyrektora Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Profesor Adam Schaff był inicjatorem powołania Biblioteki Klasyków Filozofii PWN. Przewodniczącym jej Komitetu Redakcyjnego został profesor Tadeusz Kotarbiński, a pierwszy tom Biblioteki, *Logika* E. B. de Condillaca, ukazał się w roku 1952. W roku 1969 Adam Schaff został prezesem zarządu Europejskiego Ośrodka Porównawczych Ba-

dań Społecznych (agenda UNESCO) w Wiedniu i sprawował tę funkcję przez lat dwadzieścia, wykładając jednocześnie jako honorowy profesor filozofii w Uniwersytecie Wiedeńskim.

Profesor Schaff był członkiem zarządów Międzynarodowego Instytutu Filozofii, Międzynarodowej Federacji Towarzystw Filozoficznych oraz (do roku 1990) Klubu Rzymskiego.

Adam Schaff był od roku 1931 w ruchu komunistycznym, najpierw w Komunistycznej Partii Polski, potem w Polskiej Partii Robotniczej, a od roku 1948 w Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. W latach 1955-1968 był członkiem Komitetu Centralnego PZPR.

Opublikował ponad dwadzieścia książek oraz około trzystu artykułów z zakresu filozofii, socjologii i polityki. Wiele jego książek tłumaczono na języki obce, z chińskim i japońskim włącznie. Otrzymał doktoraty *honoris causa* uniwersytetu w Ann Arbor (USA), paryskiej Sorbony i uniwersytetu w Nancy. W 1952 roku został członkiem Bułgarskiej Akademii Nauk, a w roku 1987 otrzymał członkostwo Hiszpańskiej Królewskiej Akademii Nauk Politycznych i Moralnych. W filozofii interesowały go zagadnienia epistemologii, filozofii języka, metodologii nauk społecznych, antropologii.

IV. POGLĄDY. Obraz ogólny. Adam Schaff to filozof marksista, ideolog, polityk i politolog, administrator nauki i świadek epoki, a raczej kilku epok. Role Adama Schaffa oraz ich wytwory spaja iście dialektyczny wszechzwiązek. Jego poglądów filozoficznych, nawet w kwestiach zdawałoby się światopoglądowo neutralnych, nie da się więc zrozumieć inaczej niż jako poglądy ideologa i polityka walczącego o pewien ład społeczny; a świadectw, które daje dziejom, nie da się zrozumieć inaczej niż z perspektywy uczestnika ruchu, który je współtworzył.

Obserwator powierzchowny powie, że Adam Schaff zmieniał poglądy filozoficzne równolegle ze zmianami ustrojowymi: był marksistą pokroju stalinowskiego, potem antystalinowskiego, a dziś marksizm to tylko światopoglądowe i metodologiczne tło jego pisarstwa.

Ale to nieprawda. Zmiany zachodziły na peryferiach, rdzeń pozostał niezmienny. Czytamy gdzieś: „Ja byłem i jestem marksistą, ale w sensie, który ja nadaję temu słowu”¹. Tak się złożyło, że Schaffowski sens tego słowa raz zbiegał się z sensem, jaki nadawała mu władza, kiedy indziej się rozbiegał. Okoliczność ta, wraz z okolicznością, że Schaff podtrzymuje dziś poglądy, które dzielił ongiś z nieistniejącą dziś władzą, przemawia przeciw hipotezie, iż dlatego głosił to, co było panujące, że było panujące. Sytuację tę można zresztą opisać inaczej, a bodaj wierniej: jest czas, gdy panują

¹ Zob. A. Schaff: *Próba podsumowania*. Warszawa 1999, s. 207.

w Polsce poglądy marksistowskie, bo Schaff je głosi, i czas, gdy Schaff głosi poglądy marksistowskie, choć te nie panują.

Pozostaje jednak sprawa ważniejsza niż psychologiczne pytanie, dlaczego wierzymy w to, w co wierzymy? Czy możemy sami decydować o znaczeniu nazw doktryn filozoficznych? Odpowiedź jest z pozoru wymijająca: w pewnym stopniu, możemy. W stopniu ograniczonym tylko przez wymóg minimum, wymóg zachowania kontaktu z doktryną, którą interpretujemy: Odrzuć bez zastanowienia interpretację sprzeczną z tezami doktryny! Rzecz w tym jednak, że tezy filozofów nieczęsto są jednoznaczne, a ich sieciowy charakter (to, że występują w sieciach zwanych doktrynami czy teoriami) wzmacnia ich niejasność. Doktryną filozoficzną jest więc w tej sytuacji to, co ludzie wpływowi mają za tę doktrynę. Kiedy zaś różni ludzie wpływowi mają różne interpretacje doktryny, gdy więc pod wspólną nazwą występują różne doktryny, a nikt nie jest na tyle wpływowy, by usunąć pozostałych, mamy różne rozumienia takich wyrażen, jak „tomizm”, „kantyzm”, „marksizm” czy „filozofia Wittgensteina”.

Z filozofii Adama Schaffa wybieram, poglądy na *byt* i na *poznanie*. Wyborem tym kieruje przeświadczenie, że są to poglądy podstawowe, a zarazem nadal zastanawiające i ważne. Dotyczą bowiem kwestii, które każdy, kogo obchodzi filozofia, rozstrzygać musi, a zarazem takich, że nikt nie rozporządza ich zadowalającym rozstrzygnięciem. Tak się złożyło, że Schaff wypowiedział te poglądy głównie w pracach pisanych, przed październikiem roku 1956. Chronologia i kontekst historyczny są tu jednak nieistotne. Istotna jest treść i wartość jego poglądów. Na zarzut, że takie postępowanie nie oddaje sprawiedliwości filozofowi, bo nie uwzględnia całej jego bogatej i różnorodnej twórczości, odpowiem, że nawiązanie badawczego kontaktu z jego myślą uważam za lepszy sposób przedstawienia jej człowiekowi współczesnemu niż omawianie jego książek.

Metafilozofia. Wszystko, co filozof podaje do wiadomości, skądś czerpie. Ma więc wyraźne lub utajone przekonania o poznawczych źródłach swoich wypowiedzi. Przekonania te są prawdziwe lub fałszywe. Niezależnie jednak od tego, jakie są, decydują o tym, co słyszymy od filozofa. Każdej filozofii towarzyszy więc *metafilozofia*, trafnie lub nietrafnie legitymująca tę filozofię. W metafilozofii Schaffowskiego marksizmu znajdują dwa kluczowe składniki: metodę dialektyczną³ oraz wymóg zamknięty w hasle *Nauka*

² Granica tych czasów - gdy poglądy Schaffa w Polsce panują i gdy nie panują - biegnie gdzieś przez połowę lat sześćdziesiątych XX wieku. Dyskusja w redakcji „Nowych Dróg” - organu teoretycznego i politycznego Komitetu Centralnego PZPR - która miała miejsce w październiku 1965 roku, pokazuje sytuację jego niepanujących, a przeciwnie: atakowanych poglądów. Zob. „Nowe Drogi”, 1965, 12 (199), s. 57-186.

³ Zob. A. Schaff: *Wstęp do teorii marksizmu. Zarys materializmu dialektycznego i historycznego*, wydanie piąte poprawione (wyd. pierwsze: Łódź 1947). Warszawa 1950, s. 76-160.

obliguje! Mamy tu jednak kilka kłopotów. Najpierw ten, że Schaffowskie opisy metody dialektycznej są niezadowalające, bo niejasne. Trudno bowiem uznać za jasne powiedzenie, że „metoda dialektyczna ujmuje zjawiska badanej rzeczywistości z punktu widzenia ich ruchu i rozwoju, tłumacząc ruch i rozwój walką wewnętrznych przeciwieństw tkwiących w każdym zjawisku badanej przez nas rzeczywistości”⁴. Powiedzenie to jest bowiem kłopotliwe *semantycznie* - bez uściśleń, nie wiadomo bliżej, co znaczy. Jest też niepokojące *logicznie* - nasuwa podejrzenie, że na pytanie, jak metoda dialektyczna tłumaczy walkę wewnętrznych przeciwieństw, która tłumaczy ruch i rozwój, trzeba by odpowiedzieć odwołując się ostatecznie do ruchu i rozwoju. Jeśli zaś chodzi o obligacje, które narzuca marksistowska nauka, jasność kończy się na wymogu niesprzeczności tez filozofii z dobrze uzasadnionymi tezami nauki. Wiadomo więc, czego nie wolno. Zakaz ten nie jest jednak swoiście marksistowski; przestrzega go wielu filozofów. Gorzej z tym, co wolno.

W tej materii marksiści mówią o filozofii „uogólniającej” wyniki nauki. Nastrecza to jednak trudność, którą wskazuje pytanie: Czym różni się naukowe uogólnienie wyników nauki od uogólnienia filozoficznego? Czy Marksowski materializm historyczny to naukowe, czy jakieś inne uogólnienie wyników nauki (włącznie z wynikami badań ekonomicznych, socjologicznych i historycznych samego Marksa)? I kłopot epistemologiczny: zdania nauki, jak utrzymuje Adam Schaff, są względnie prawdziwe. Ujmijmy tę względną prawdziwość tak, jak zdają się pozwalać na to wypowiedzi filozofa⁵: żadne zdanie nauki nie mówi wszystkiego o rzeczy (częstkowość prawdy) i każde zdanie nauki zasługuje na uznanie w stopniu dostosowanym do stopnia jego uzasadnienia (stopniowalność prawdy), a więc względna jest, jak wołałbym mówić, uznawalność zdania, bo jego wartość informacyjna i zasadność jest relatywna do aktualnego stanu wiedzy. Jeśli zdania nauki są w tym sensie względnie prawdziwe, a zdania filozofii stanowią uogólnienia zdań nauki, to jedno z dwojga: zdania filozofii są w tym sensie względnie bądź bezwzględnie prawdziwe. Mówiąc po mojemu, zachodzi jedno z dwojga: zdania filozofii są względnie, czyli niestanowczo uznawalne bądź są bezwzględnie, czyli stanowczo uznawalne. Jeśli są względnie uznawalne, to marksiści postępują nieprawomocnie, uznając stanowczo swoje zdania (*nb.*, pisanstwo Adama Schaffa jest wzorcowym przykładem tego sposobu uznawania twierdzeń filozoficznych, głosi on bowiem swoje zasadnicze

⁴ Zob. A. Schaff: *Wstęp do teorii marksizmu*, wyd. cyt, s. 76-77.

⁵ Zob. tamże, s. 66-69. Pojęciom prawdy absolutnej i względnej poświęca Schaff cały rozdział IV książki *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*, Warszawa 1951, s. 133-209. Zob. też jego książkę *Język a poznanie*, Warszawa 1967, s. 79-130, gdzie mowa o etnolingwistyce Sapira-Whorfa i jej relatywistycznych następstwach.

poglądy stanowczo i z emfazą). Stanowcze ich uznanie natomiast wymaga wskazania siły, jeśli mamy je traktować jako uogólnienia zdań nauki, która je podnosi z poziomu zdań niestanowczo uznawalnych, czyli z poziomu zdań nauki, na poziom uznawalnych stanowczo zdań nadnauki. W pracach Adama Schaffa nie znajduję jednak wskazania tej siły.

Krytyczne te uwagi pod adresem metafizologii marksizmu Adama Schaffa mają ograniczoną moc, nawet gdy są słuszne. Ostrze ich stępia okoliczność, że nie są swoście antymarksistowskie, lecz antyfilozoficzne, żadna bowiem metafizologia nie wyłącza satysfakcjonująco uprawnień poznawczych swojej filozofii. A ponadto, uwagi te trafiają co najwyżej w metafizologię, lecz nie w filozofię marksizmu (w obchodzącej nas tu postaci poglądów Schaffa). Ta może być trafna, choćby jej racjonalizacja, czyli obraz podstaw jej trafności, była nietrafna⁶.

Byt. „Wszystko, co jest, jest materią, która występuje w rozmaitych formach”⁷. Poprzedzamy, zgodnie z wielowiekową tradycją filozofii, na intuicyjnym rozumieniu terminu „materia”. Hasło „Materia” we *współczesnym słowniku filozoficznym*, informujące lapidarnie o zmianach pojęcia materii, nie wyłamuje się skądinąd z tej tradycji: „To, co zajmuje przestrzeń, ma rozmiar i kształt, masę, zdolność ruchu i spoistość (którą można uznać za to samo, co nieprzenikliwość)”⁸.

Teza o panmaterialności świata czy, jak nazywa Schaff, monizm materialistyczny nie wydaje się jednak zgodny z twierdzeniem wcześniejszym: „Wszystko, co istnieje w czasie i przestrzeni niezależnie od istnienia poznającego podmiotu i jest zewnętrznym źródłem postrzegania zmysłowego, jest materią” (kursywa oryginału)⁹. Zdanie to każe bodaj uznać, że materią jest wszystko i tylko to, co spełnia wskazane tu warunki, że więc nie jest nią „wszystko, co jest”, a na przykład samo znaczenie tego zdania, liczba trzy, mój ból itp., nie są materialne, chyba że przypiszemy im istnienie w czasie i przestrzeni oraz wzbudzanie z zewnątrz postrzeżeń zmysłowych. Z pomocą przychodzi może zdanie wyrażające, i co do litery, i co do ducha, myśl

⁶ Nie należy tego utożsamiać z poglądem, że mogę coś prawomocnie stwierdzić, choćbym nie mógł prawomocnie stwierdzić, że owo coś prawomocnie stwierdziłem. Tego zdania był, odpierający sceptycyzm, K. Ajdukiewicz. *Nb.*, Schaff omawia stanowisko Ajdukiewicza i trafnie zauważa, że stanowisko to „nie przewyżcza, lecz odsuwa problematykę sceptycyzmu” (zob. A. Schaff: *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*, wyd., cyt., s. 117).

⁷ Zob. A. Schaff: *Wstęp do teorii marksizmu*, wyd. cyt., s. 37.

⁸ Zob. S. Blackburn: *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przełożyli C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubińska, J. Woleński. Warszawa 1997, s. 228-229. Zob. też analizy pojęciowe G. E. Moore’a, który zmierza do nadania wyraźnej treści pojęciu przedmiotu fizycznego, zawarte w jego rozprawie *Dowód na istnienie zewnętrznego świata*, w: G. E. Moore: *O metodzie filozoficznej*, przełożył W. Sady. Warszawa 1990, s. 68-80.

⁹ A. Schaff: *Wstęp do teorii marksizmu*, wyd. cyt., s. 5.

koronną materializmu dialektycznego: „Materializm poczytuje życie duchowe za funkcję wysoko zorganizowanej materii”¹⁰.

Jeśli uznamy to oświadczenia za zadowalające (o tym niżej), znika z naszej listy kłopotów świadomość, nie „wykracza” bowiem poza materię. Co jednak począć z powszechnikami? Czy klasy, cechy, relacje, gatunki, znaczenia wyrażen itp. są materialne? Istnieją w filozofii sposoby, mówiąc kolokwialnie, by upakować je w materii. Jeśli już mamy materialistyczną teorię umysłu, potrzebny jest jeszcze nominalizm (na przykład ten, który towarzyszy reizmowi Kotarbińskiego) wraz ze stosowną filozofią matematyki (taką na przykład jak Hilbertowski formalizm) i ontologią obiektów kultury. Nie mówię tu o słuszności osiągniętego w taki sposób monistycznego materializmu, lecz o jego zupełności i spójności, o czymś takim więc, co pozwala uznać, że jeśli spełnione jest wszystko, co tym sposobem mówimy o bycie, to wszystko, co jest, jest materią.

Schaff nie idzie jednak na naturalne zdawałoby się w tej sytuacji rozwiązanie - nie przyjmuje nominalizmu. Przeciwnie, uważa, że „materializm dialektyczny ustosunkowuje się krytycznie do wszystkich trzech kierunków rozwiązania problemu [powszechników - B. C.]: do realizmu, nominalizmu i konceptualizmu”¹¹. Nominalizm ma, jak każde stanowisko filozoficzne, swoje kłopoty, ale stanowisko, które przyjmuje Schaff - „Materializm dialektyczny uznaje obiektywny charakter pojęć ogólnych, które stanowią odbicie obiektywnie występujących cech wspólnych przedmiotów jednostkowych”¹² - stanowisko to narażone jest na nie mniejsze kłopoty. Najpierw bowiem trudno o pewność co do tego, co się tu właściwie głosi, a gdy ryzykując interpretację osiągnie się tę pewność, trudno pozbyć się wrażenia, że stanowisko, które miało wyprzeć konkurentów, udatnie konkuruje z nimi co do kłopotów.

Sytuacja ta skłania mnie do pierwszej z trzech uwag o ontologii Adama Schaffa. Co stało na przeszkodzie przyjęciu nominalizmu? Nie wierzę - pozwałam sobie na wyznanie o treści skierowanej z pozoru ad personam - że filozof, gdyby skupił na sprawie bezinteresowną uwagę, nie dostrzegłby zalet gotowego rozwiązania nominalistycznego i wad rozwiązania (w moim przekonaniu, czysto werbalnego), za którym się opowiedział. Adam Schaff nie rozporządzał jednak uwagą bezinteresowną. Przeciwnie, był wyznawcą rewolucyjnej filozofii. Jej składnikiem zaś jest metafizyka, która głosi, że filozofia dotychczasowa jest dziełem burżuazji, klasy społecznej, którą rewolucja ma mieć. Kierowany tymi przekonaniem, interesował się

¹⁰ Tamże, s. 36.

¹¹ Zob. A. Schaff: *Problem powszechników w świetle materializmu dialektycznego*. „Przegląd Filozoficzny”, 1947, 1-4, s. 1.

¹² Tamże, s. 8.

nie słusnością, lecz rewolucyjną nowością rozwiązania, które miał wcielić do swojej filozofii. Rozwiązanie nominalistyczne postrzegał tym samym jako niesłuszne, bo pochodzące ze skażonego źródła. Nie jest to skądinąd sytuacja egzotyczna. Pojawia się często, gdy nasze myśli i poczynania występują pod sztandarami rewolucji.

A oto uwaga druga. Powiedziałem wyżej, że materialistyczne twierdzenie o świadomości jako funkcji wysoko zorganizowanej materii uważam za zadowalające. Dziś bowiem - po upływie około półtora wieku od czasu, gdy wypowiadali je twórcy marksizmu, a z górą pół wieku od czasu, gdy wypowiadał je Adam Schaff - *niewiele* więcej mamy, na tym poziomie ogólności, do powiedzenia, zaś owo *więcej* sprowadza się w skrócie do następującego oświadczenia: osiągnięte w ostatnich dziesięcioleciach wyniki nauki oraz spekulacji filozoficznej zdają się wskazywać na słusność materialistycznego rozwiązania kwestii umysł-ciało¹³.

Na koniec uwaga o materializmie. Jeśli materializm musiałby być dialektyczny, nie mógłbym być materialistą. Tak zwane prawa dialektyki bowiem mam za mętne ogólniki. Odrzucenie praw dialektyki, uznanie ich za zabytek myśli filozoficznej, w niczym jednak materializmowi nie szkodzi. Przeciwnie, pomaga; ułatwia odróżnienie materializmu od kryptoheglizmu, a zachowanie owych praw wcale nie pomaga w odróżnieniu materializmu - na czym Schaffowi zależało, a co uważał za niewykonalne bez praw dialektyki - od „wulgarного materializmu w dziedzinie ontologii”¹⁴.

Czym jednak jest materializm (wolę mówić, fizykalizm), który przyjmuję? Nie jest zdaniem o fakcie. Tego, że wszystko jest materialne, nie sposób potwierdzić, a tego, że istnieje coś niematerialnego, nie sposób obalić - o tej banalnej asymetrii decyduje logika tych zdań w infinitystycznym świetle. Nie na tym jednak polega niefaktualność tezy materializmu (fizykalizmu), w tym sensie bowiem i ścisłe prawa nauki, i egzystencjalne zdania jednostkowe w nauce są niefaktualne. Rzecz w tym, że choć teza materializmu jest zdaniem niepotwierdzonym, a narażonym na obalenie, nie wybieram się ani ją potwierdzać, ani podważać, a mimo to śmiało ją uznaję. Wyraża się w tym moja postawa do niej - to właśnie, że nie traktuję jej jako zdania o fakcie. A jako co? Jako zasadę regulatywną¹⁵, jako ideę heurystyczną, usposabiającą nieufnie do opisów i wyjaśnień świata z założenia niefizykalnych

¹³ Nie jest to we współczesnej filozofii opinia powszechna. Przeciwnego zdania - że rozwiązanie materialistyczne jest błędne - jest na przykład J. R. Searle. Zob. jego książkę *Umysł na nowo odkryty*, przełożył T. Baszniak. Warszawa 1999 (wyd. oryginalne - Massachusetts Institute of Technology, 1992), szczególnie rozdział II: *Najnowsze dzieje materializmu: w kręgu tych samych błędów*, s. 49-95.

¹⁴ Zob. A. Schaff: *Problem powszechników w świetle materializmu dialektycznego*, wyd. cyt., s. 1.

¹⁵ Nazwa i pojęcie zasady regulatywnej pochodzi od Kanta. Mówił on o pewnym prawie, „wedle którego ze spostrzeżeń ma się wyłonić jedność doświadczenia” (zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, przełożył Roman Ingarden. Warszawa 1957, t. I, s. 340).

(pod tym względem przypomina brzytwę Ockhama). Nauka współczesna umacnia mnie w fizykalizmie, ale trudno przeoczyć, że przeświadczenie, iż mnie w nim umacnia, biorę też stąd, że przystępuję do niej jako fizykalista.

Czy marksista może być takim materialistą? Logicznie biorąc, powinien. Dopiero wtedy bowiem może przeprowadzić antymetafizyczny program Karola Marksa; dopiero wtedy sedno marksizmu, materialistyczna interpretacja dziejów, traci swój dogmatyczny i metafizyczny posmak.

Poznanie. Wyobrażam sobie przyszłego historyka filozofii: jest *ex definitione* kompetentny i zdystansowany (dramatyczne dzieje dawno przebrzmiały), a ma napisać hasło „Adam Schaff” w ich encyklopedii filozoficznej. Rozpocznie: „Adam Schaff, filozof marksista. Zajmował się głównie problematyką teorii poznania oraz filozofią polityki. W teorii poznania bronił pewnej postaci realizmu krytycznego, kierując się poglądami XIX-wiecznego myśliciela Karola Marksa; w filozofii polityki zaś bronił, po upadku pod koniec XX stulecia obozu tak zwanych państw socjalistycznych, pewnej postaci socjalizmu, kierując się socjalistyczną ideologią Karola Marksa”.

Adam Schaff jest więc głównie teoretykiem poznania. Książki i rozprawy poświęcone w całości lub w znacznej mierze zagadnieniom epistemologicznym stanowią merytoryczny i ilościowy trzon jego bogatej twórczości. Oto główne tytuły (z datami pierwszych wydań w nawiasach); *Pojęcie i słowo. Próba analizy marksistowskiej* (1946); artykuł *Zasada sprzeczności w świetle logiki dialektycznej* („Myśl Współczesna”, 1946); *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy* (1951); *Wstęp do semantyki* (1960); *Język a poznanie* (1964); *Szkice z filozofii języka* (1967); *Historia i prawda* (1970); *Gramatyka generatywna a koncepcja idei wrodzonych* (1972); *Szkice o strukturalizmie* (1975); *Stereotypy a działanie ludzkie* (1981).

Są w epistemologii pytania naczelne. Odpowiedzi na te pytania różnicują epistemologów. Epistemolog musi wiedzieć, z jakich źródeł czerpiemy wiedzę; jakie jest *odniesienie* naszej wiedzy do rzeczywistości; jak *uzasadniamy* przekonania, czyli przekształcamy je w składniki naszej wiedzy. Nie są to zadowalające sformułowania pytań epistemologa, sformułowania zadowalające angażują bowiem słowo „ostatecznie”, na przykład: Z jakich źródeł *ostatecznie* czerpiemy wiedzę? Ciągłe jednak brakuje czegoś do portretu epistemologa. Tego, że interesują go również, a może przede wszystkim powinności, na przykład: Jak ostatecznie *powinniśmy* uzasadniać nasze przekonania?

Marksistowska epistemologia Adama Schaffa podejmuje te pytania i na nie odpowiada. Weźmy najpierw sprawę źródeł poznania. „**Całe** nasze poznanie jest związane bezpośrednio lub pośrednio z doświadczeniem zewnętrznym i wewnętrznym (introspekcja) i z postrzeganiem zmysłowym. (...) Filozofia marksistowska, jako filozofia konsekwentnie materialistyczna, od-

rzuca zdecydowanie natywizm i staje na pozycjach materialistycznie rozumianego empiryzmu genetycznego i sensualizmu¹⁶.

O wielowiekowej kwestii, którą ma rozstrzygać to oświadczenie, trzeba dziś powiedzieć dwie rzeczy - jedną bezsporną, a jedną sporną. Bezsporne jest to mianowicie, że nadal jest to kwestia nierozstrzygnięta. Jest zaś nierozstrzygnięta, bo psychologia, na której obszarze leży nasza kwestia, to (wedle bodaj Wittgensteinowego powiedzenia) bałagan pojęciowy i metody eksperymentalne. Bałagan pojęciowy nie pozwala, choćby metody eksperymentalne były wydajniejsze niż są, zapaść rozstrzygnięciu. Bałaganu tego nie usuwa, choć jest do tego powołana, epistemologia, która „jest filozofią psychologii”¹⁷.

Sporna zaś, bo częściowo wartościująca, jest następująca opinia o sporze natywizm - empiryzm genetyczny. Spór ten jest dziś filozoficznie nieistotny, a więc przebrzmiały. Jest zaś nieistotny, bo nic *filozoficznie* istotnego nie zależy od jego wyniku. Gwałtowność natomiast, z jaką tak długo się toczył, zawdzięcza przypuszczalnie kontekstowi ideologicznemu, którego nie sposób dziś brać poważnie.

Najpierw o filozoficznej nieistotności tego sporu. Antynatywizm wcale nie wystarcza, by - na czym marksiście zależy - podtrzymywać empiryzm. Sytuację tę dobrze wskazuje znane powiedzenie: „Choć jednak wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa właśnie dlatego z doświadczenia”¹⁸. Antynatywizm nie jest też niezbędny empiryście. Mogę stać na stanowisku, że - mówiąc staromodnym sposobem - istnieją „idee wrodzone”, a zarazem dla każdego zdania domagać się oparcia w doświadczeniu, tak jak mogę przyznać, że część tego, co mi przychodzi do głowy, przychodzi mi we śnie, a zarazem wszystko skrupulatnie sprawdzać na jawie.

Adam Schaff w kilkanaście lat po stanowczej deklaracji antynatywistycznej przyznaje, że „przy obecnym stanie wiedzy, w szczególności biologicznej, jest to hipoteza uprawniona”¹⁹ (*scil.* hipoteza natywistyczna). A o takiej ocenie decyduje niewątpliwie jego ocena stanu świadectw i argumentów w tej materii oraz być może poczucie filozoficznej nieistotności tego sporu.

Spór ten angażował przez wieki emocje i interesy ideologiczne, w ostatniej instancji bowiem toczył się o to, czy jesteśmy, czy nie jesteśmy „z tej ziemi”. Dopiero w owym późniejszym podejściu Schaffa do natywizmu dochodzi do konfrontacji marksistowskiego antynatywizmu z nauką, nie z mi-

¹⁶ A. Schaff: *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*, Część I: *Teoria poznania*. Warszawa 1958, s. 37.

¹⁷ Ten trafny pogląd na epistemologię wyrażał L. Wittgenstein (zob. L. Wittgenstein: *Dzienniki 1914-1916*, przełożył M. Poręba. Warszawa 1999, s. 172).

¹⁸ Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., t. I, s. 60-61.

¹⁹ Zob. A. Schaff: *Gramatyka generatywna a koncepcja idei wrodzonych*. Warszawa 1972, s. 94.

tologią, filozofem zaś kieruje rdzennie materialistyczne przeświadczenie, że niezależnie od tego, czy mamy idee wrodzone, czy ich nie mamy - jesteśmy z tej ziemi.

Jaki jest stosunek myśli do świata ? - oto uporczywy i, jak chcą niektórzy, „podstawowy problem wszelkiej filozofii”²⁰.

Marksista Schaff odpowiada: myśl pozostaje do rzeczywistości w stosunku odbicia. „Teorią poznania materializmu dialektycznego jest tzw. *teoria odbicia*. (...) teoria ta stoi na stanowisku, że zasadniczo proces poznania daje człowiekowi wierne odbicie, odzwierciedlenie otaczającej go rzeczywistości. (...) Teoria odbicia mimo wieloznaczności swej nazwy bynajmniej nie ignoruje skomplikowanego charakteru poznania”²¹. Teoria odbicia - uzna Schaff gdzie indziej - wymaga modyfikacji, ale bez niej „niemożliwe jest utrzymanie klasycznej definicji prawdy”²².

Zacznijmy od końca. Jeśli przyjmiemy, że najlepszym znanym sformułowaniem klasycznej definicji prawdy jest semantyczna koncepcja prawdy Alfreda Tarskiego, wypadnie przyznać, że teoria odbicia nie ma nic wspólnego z klasyczną definicją prawdy, ani więc umożliwia, ani uniemożliwia utrzymanie tej definicji. Teoria odbicia mówi bowiem coś, w obchodzącym nas kontekście prawdy, o warunkach uznawania zdań - że uznajemy je, jeśli mamy je za odbicia rzeczywistości, a niektóre z uznawanych przez nas zdań mają to do siebie, że są odbiciami rzeczywistości. Co się zaś tyczy semantycznej (czyli unowocześnionej klasycznej) definicji prawdy, Tarski pokazuje przekonująco, że „semantyczna definicja prawdy nie implikuje niczego odnośnie do warunków uznawania zdań takich jak (1) : (1) *śnieg jest biały*. Implikuje jedynie to, że ilekroć uznajemy lub odrzucamy takie zdanie, musimy być gotowi uznać bądź odrzucić odpowiadające mu zdanie (2) : (2) *zdanie «śnieg jest biały» jest prawdziwe*”²³. Co zaś popycha nas do uznania zdania (1) - czy jego odbiciowość, czy nieodbiciowość - to odrębna sprawa.

Sama zaś teoria odbicia jest bezpieczna, można ją bowiem uznawać bez groźby absurdu i bez jawnej sprzeczności z faktami, choć ma niebezpieczną

²⁰ Tego zdania jest B. Wolniewicz. Zob. jego wstęp do *Traktatu* Ludwiga Wittgensteina: *Tractatus logico-philosophicus*, przełożył B. Wolniewicz. Warszawa 1997 (wyd. drugie poprawione), s. XII. Przeciwnego zdania są ci, którzy uważają, tak jak J. L. Austin, że takie pytania są pytaniami „o-nic-w-szczegółowości”. Zob. J. L. Austin: *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przełożył B. Chwedeńczuk. Warszawa 1993, s. 81 i nast.

²¹ A. Schaff: *Wstęp do teorii marksizmu*, wyd. cyt., s. 55. Teorii odbicia i wymierzonym w nią argumentom krytycznym poświęca Schaff sporo miejsca w uniwersyteckim skrypcie *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*, wyd. cyt., s. 52-63.

²² Opinia ta pojawia się w rozprawie cytowanej w siedemnaście lat po piątym wydaniu *Wstępu do teorii marksizmu* (1950), który cytowałem wyżej (zob. A. Schaff: *Szkice z filozofii języka*. Warszawa 1967, s. 156).

²³ Zob. A. Tarski: *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, w: tenże: *Pisma logiczno-filozoficzne*, wybór i przekład J. Zygmunt, t. I. Warszawa 1995, s. 268.

nazwę²⁴. Bezpieczeństwo swoje osiąga jednak znacznym kosztem - jest bezpieczna, bo jej kluczowy termin „odbicie” jest nieostry i niejasny, a trudno chyba o takie jego zaostrenie i takie rozjaśnienie, które nadawałyby teorii odbicia treść więcej niż banalną. Albo więc bliżej nie wiadomo, o co tu chodzi, albo wiadomo, że chodzi o banał. Banał ten pobrzmiwa zresztą w potocznym użyciu klasycznej definicji prawdy: znamy prawdę wtedy, gdy sądzimy tak, jak jest, gdy więc nasz sąd „odpowiada” stanowi rzeczy lub go „odbija”. (Nb. to „powiązanie” klasycznej definicji prawdy z odbiciowym ujęciem relacji między zdaniem a faktem może być źródłem przekonania, że bez tego ostatniego ta pierwsza ranie.)

Powiedziawszy powyższe jesteśmy jednak ledwie na początku drogi. A na jej dalszym torze leżą różne ważne rzeczy: że nie istnieje (podobnie jak w innych sprawach podnoszonych w filozofii Adama Schaffa) zadowalające rozstrzygnięcie kwestii, którą teoria odbicia ma rozstrzygać, a marksistowska teoria odbicia to skądinąd, wbrew radykalnym zapewnieniom marksistów, wcale nie jedyna teoria odbicia, lecz jeden z jej historycznie znanych wariantów²⁵; że marksistowska teoria odbicia to głównie hasło i pobudzone przez nie intuicje, które zasłużą na miano teorii, gdy przyjdą argumenty i szczegóły²⁶; że wreszcie zadowalające rozwiązanie kwestii myśl - świat leży na drodze, którą teoria odbicia zdaje się rysować.

A oto kolejne z naczelnych pytań epistemologii: „Czy mamy prawo wydawać sądy bez oparcia ich na doświadczeniu, lub inaczej, czy wydawanie sądów nie oparte na doświadczeniu może być prawomocne, lub jeszcze inaczej, czy wydawanie sądów nie oparte na doświadczeniu może być *uzasadnione*?”²⁷.

Adam Schaff publikuje otóż w roku 1946 artykuł *Zasada sprzeczności w świetle logiki dialektycznej*²⁸. W artykule tym twierdzi, biorąc w skrócie, co następuje. Istnieją dwie logiki: tradycyjna logika formalna i logika dialek-

²⁴ Nazwa ta jest niebezpieczna, bo naraża zwolennika teorii odbicia na różne zarzuty skupione wokół wykładni relacji odbicia (zob. starania Schaffa o uniknięcie generowanych przez samą nazwę, a niewłaściwych jego zdaniem wykładni owej relacji, w skrypcie *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*, wyd. cyt., s. 53-63).

²⁵ Pewnym wariantem teorii odbicia jest - choć w uszach takiego marksisty jak Adam Schaff we wczesnych latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku brzmiałoby to osobliwie - kantyzm, innym epistemologia Hume’a, jeszcze innym Wittgensteinowska doktryna myśli jako logicznego obrazu faktów. Te różne teorie odbicia realizują, by tak rzec, jedną matrycę, a marksistowska teoria odbicia ma to do siebie, że stawia *vis à vis* aktu poznania rzeczywistość materialną.

²⁶ Jeśli uznamy, że można mówić o Wittgensteinowskim wariacie teorii odbicia, zauważymy też, że jest to wariant opracowany w *Traktacie* w szczegółach.

²⁷ Sformułowanie to pochodzi od K. Ajdukiewicza. Zob. jego artykuł *Zagadnienie empiryzmu a koncepcja znaczenia*. „Studia Filozoficzne”, 1964, 1 (36); przedruk w: K. Ajdukiewicz: *Język i poznanie*, t II: *Wybór pism z lat 1945-1963*. Warszawa 1965, s. 389 (kursywa wyrażenia „uzasadnione” pochodzi ode mnie - B. C.).

²⁸ Artykuł ten ukazał się w piśmie „Myśl Współczesna”, 1946, 3 - 4, s. 328-353.

tyczna, będąca „rewolucyjną teorią rozwoju”. Sednem logiki dialektycznej jest prawo jedności i walki przeciwieństw, które jest „próbą wytłumaczenia genezy ruchu i rozwoju”. Prawo to mówi, że „dwa sądy sprzeczne mogą być jednocześnie prawdziwe, gdy stanowią odbicie rzeczywistości, zawierającej w sobie przeciwieństwa”. W świecie tymczasem występują zjawiska „zawierające w sobie przeciwieństwa”. Są to zjawiska ruchu, które „stanowią pierwszą klasę faktów, którą musimy wziąć bliżej pod uwagę, rozstrzygając spór tradycyjnej logiki i dialektyki o ich podstawowe zasady”. Rozstrzygnięcie tego sporu wypada na korzyść logiki dialektycznej, bo „z punktu widzenia logiki tradycyjnej nie ma dlań miejsca [scil. dla ruchu - B. C.] i (...) z jej punktu widzenia należałoby się raczej solidaryzować z eleackim paradoksem”. A zatem, konkluduje Schaff, „są fakty, które nie dadzą się wcisnąć w ramy tradycyjnej logiki z jej założeniami, a są doskonale wytłumaczalne w ramach dialektyki z jej zasadą jedności przeciwieństw”²⁹. Mamy więc „pewnego rodzaju dualizm logiczny”, bo „w jednych wypadkach wygodniej jest posługiwać się zasadami logiki dialektycznej, w innych znowuż tradycyjnej”. Jest to jednak dualizm swoisty: „Między tymi systemami istnieje nie tylko stosunek wzajemnego uzupełniania się, ale i stosunek hierarchicznej zależności. (...) logika formalna, odzwierciedlająca prawa statycznej rzeczywistości, jest tylko szczególnym wypadkiem logiki ogólniejszej, logiki ruchu - dialektyki”.

Cel prodialektycznej argumentacji Schaffa można więc ująć następująco. Zmierza ona do „wykazania tezy, iż wszelka zmiana, a więc i ruch, implikuje sprzeczność, to znaczy tezy, że jeśli prawdziwe jest jakieś zdanie stwierdzające zachodzenie pewnej zmiany, to prawdziwe muszą być jakieś dwa zdania sprzeczne”³⁰. Jeśli zaś prawdziwe są jakieś dwa zdania sprzeczne, to prawdziwe jest dialektyczne prawo jedności i walki przeciwieństw.

Owa teza artykułu Schaffa jest jednak nie do przyjęcia. Jego argumentacja jest błędna, błędne są też wymyślone przez innych dla wsparcia tej tezy argumenty. Zostało to przekonująco wykazane³¹. Sam autor odwołał zresztą swoją tezę³². Opis ruchu nie wymaga odrzucenia zasady sprzeczności i zastosowania jej dialektyczną zasadą jedności przeciwieństw. Nie ma więc powo-

²⁹ Wszystkie przytoczenia w tym akapicie pochodzą z artykułu *Zasada sprzeczności w świetle logiki dialektycznej*, wyd. cyt. Konkluzja, którą przytoczyłem, występuje tamże, s. 342.

³⁰ To ujęcie celu pro dialektycznego rozumowania pochodzi od K. Ajdukiewicza (zob. jego artykuł *Zmiana i sprzeczność*. „Myśl Współczesna”, 1948, 8-9, s. 35; przedruk w: K. Ajdukiewicz: *Język i poznanie*, t. II, wyd. cyt., s. 90).

³¹ Dokonał tego K. Ajdukiewicz w artykule *Zmiana i sprzeczność*, wyd. cyt.

³² Schaff odwołuje swoją tezę w artykule *Dialektyka marksistowska a zasada sprzeczności*. „Myśl Współczesna”, 1955, 4 (18), s. 143-158. Pisz tam: „Tezy tego artykułu [scil. artykułu *Zasada sprzeczności w świetle logiki dialektycznej* - B. C.] uważam obecnie za błędne” (s. 143). Przypomina też, że odwołał tę tezę, w artykule *Jeszcze raz o dialektyce i zasadzie logicznej sprzeczności* („Studia Filozoficzne”, 1957, 1, s. 201-213), w którym polemizuje z poglądami J. Ładosza zbliżonymi do poglądów Schaffa z artykułu *Zasada sprzeczności w świetle logiki dialektycznej*.

du, by wprowadzać tego rodzaju dualizm logiczny, przy którym logika formalna zależy hierarchicznie od dialektycznej. Hierarcha bowiem znika.

Pozostaje natomiast wyrażona w *Zasadzie sprzeczności w świetle logiki dialektycznej*, w tle głównej batalii o intronizację logiki dialektycznej, filozoficznie doniosła radykalna *idea logiki jako nauki empirycznej*. Zobaczmy kilka miejsc, w których występuje ta idea. Schaff zapowiada na początku, że jego rozumowanie (które ma prowadzić do uzasadnienia logiki dialektycznej) „opierać się będzie na konfrontacji zasad logicznych z faktami doświadczenia”. Kto gotów jest przystąpić do takiej konfrontacji, nie może twierdzić, że „systemy logiczne są zupełnie oderwane od rzeczywistości”. Kto zaś nie może twierdzić tego - a przez rzeczywistość rozumie, jak widzimy, fakty doświadczenia - ten nie może twierdzić, że logika jest nauką aprioryczną. Ten zaś, kto nie może twierdzić tego ostatniego, nie może też twierdzić, że jest nauką analityczną. I w ten sposób jesteśmy w samym środku skrajnie empirystycznej filozofii logiki, wiążącej i sensowność, i zasadność zdań logiki z doświadczeniem. Filozofia ta przeciwstawia się aprioryzmowi, „który uchyla się od niebezpiecznej kontroli doświadczenia”, przyjmuje natomiast „istnienie jakiegoś związku między prawami logicznymi, a faktami obiektywnej rzeczywistości”³³.

O empirystycznej filozofii logiki trzeba powiedzieć, że stanowi fundamentalną i odwieczną antagonistkę aprioryzmu w filozofii logiki, antagonistkę wspartą w filozofii współczesnej głosami miarodajnych autorów. Czytamy oto, że „możliwa jest taka metodologiczna struktura nauki, przy której nauka nie będzie obejmowała żadnych sądów apriorycznych”, a w strukturze tej „aksjomaty logiki mogłyby być uważane za hipotezy pośrednio oparte na doświadczeniu przez empiryczne sprawdzenie konsekwencji płynących z nich wedle dedukcyjnych reguł języka”³⁴. Porównajmy z tym słowa Adama Schaffa: „Ta zgodność [*scil.* zasad logiki z rzeczywistością - B. C.] ujawnia się normalnie pośrednio; ogniwem pośredniczącym jest tu świat pojęć danej

³³ Wszystkie przytoczenia w tym akapicie, składające się na zarys Schaffowskiego ujęcia logiki jako nauki empirycznej, pochodzą z artykułu *Zasada sprzeczności w świetle logiki dialektycznej*, wyd. cyt., s. 332, 338, 340. Osobliwe, że ten doniosły wątek rozważań Schaffa uszedł, o ile mi wiadomo, uwadze jego czytelników i polemistów.

³⁴ Stanowisko to zajmował K. Ajdukiewicz (zob. jego artykuł *Zagadnienie empiryzmu a koncepcja znaczenia*, wyd. cyt., s. 398-399). Warto zwrócić uwagę, że spotykają się tu, idąc zgoła różnymi drogami, dwaj notoryczni oponenti. Ajdukiewicz przeciwstawiał się bowiem nie tylko poglądom Schaffa z lat czterdziestych na zasadę sprzeczności; przeciwstawiał się też, w obszernym artykule, Schaffa ujęciu jego poglądów (zob. K. Ajdukiewicz: *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa o moich poglądach filozoficznych*. „Myśl Filozoficzna”, 1953, 2 (8); przedruk w: K. Ajdukiewicz: *Język i poznanie*, t. II, wyd. cyt., s. 155-191). Schaff, na co zdają się wskazywać jego późniejsze wypowiedzi, nie przyjął jednak Ajdukiewiczowskiej refutacji jego ujęcia radykalnego konwencjonalizmu Ajdukiewicza (zob. A. Schaff: *Język a poznanie*, wyd. cyt., s. 195 i nast.).

konkretnej nauki, do której stosuje się zasady logiki, a za jego pośrednictwem są one konfrontowane z realną rzeczywistością”³⁵.

Istnieje też obraz poznania przedstawiający je jako nie tylko możliwe, lecz też rzeczywiście bez reszty empiryczne: „Całokształt naszej tzw. wiedzy czy też przekonań, od najbardziej przypadkowych prawd geografii i historii aż po najgłębsze prawa fizyki atomistycznej, a nawet czystej matematyki i logiki formalnej, jest tworem człowieka i styka się z doświadczeniem tylko wzdłuż swoich krawędzi”³⁶. A „logika w zasadzie tak samo może podlegać rewizji jak mechanika kwantowa czy teoria względności. Celem każdej z nich jest system wiedzy o świecie (...) zgrabnie przylegający swoimi krawędziami do wyników obserwacji”³⁷.

Adam Schaff szkicuje, jak widzieliśmy, taki właśnie obraz poznania. Wychodzi więc na jaw, w tym ujęciu, że jego zdawałoby się przebrzmiały artykuł niesie treści składające się na zarys stanowiska w fundamentalnej kwestii epistemologicznej - aktualnego i intelektualnie atrakcyjnego stanowiska. Stanowisko to przynosi odpowiedź przeczącą na owo naczelne pytanie epistemologii: Czy wydawanie sądów nie opartych na doświadczeniu może być uzasadnione? Nie może, wszystkie bowiem sądy uzasadnione oparte są na doświadczeniu.

V. UCZNIOWIE. O uczniach filozofa można mówić w dwojakim sensie. Są nimi ci, po pierwsze, którzy rozwijają jego poglądy; po drugie zaś ci, na których działa kształcąco jego aktywność nauczycielska. Uczniów Adama Schaffa, w pierwszym sensie, nie potrafię wskazać. A bez jego uczniów, w drugim sensie, życia umysłowego, społecznego i politycznego powojennej Polski, do chwili obecnej, nie potrafię sobie wyobrazić. Opis tej pokaźnej grupy, na którą składają się wychowankowie różnych tworzonych, współtworzonych i kierowanych przez niego instytucji naukowych, grupy różnorodnej światopoglądowo i kompetencyjnie, wypełniającej całe spektrum ludzkich możliwości intelektualnych i charakterologicznych, grupy o dramatycznych losach - opis taki przekracza moje możliwości. Zadanie to czeka na historyka polskiej kultury.

W swoim imieniu natomiast powiem, co następuje. Byłem w dziesięcioleciu 1958-1968 uczestnikiem seminariów prowadzonych przez profesora Adama Schaffa, seminariów z różnych dziedzin filozofii: z ontologii, teorii poznania, z filozofii języka. Dowiadywałem się tam o najnowszych poglądach i książkach filozoficznych. Było to ważne, lecz nie najważniejsze. Najważniejsze bowiem było to, że obcowałem tam z dojrzałym myślicie-

³⁵ A. Schaff: *Zasada sprzeczności w świetle logiki dialektycznej*, wyd. cyt, s. 332.

³⁶ Zob. W. V. O. Quine: *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: tenże: *Z punktu widzenia logiki*, przełożyła B. Stanosz. Warszawa 2000 (wyd. drugie), s. 71.

³⁷ W. V. O. Quine: *Filozofia logiki*, przełożyła Halina Motrimer. Warszawa 1977, s. 148.

lem, głoszącym bezkompromisowo swoje poglądy. To zaś uczyło mnie głosić bezkompromisowo moje poglądy, do których dochodziłem w drodze badawczej i nieskrępowanej dyskusji.

VI. UWAGI KOŃCOWE. Zajmowałem się tu wybranymi poglądami filozoficznymi Adama Schaffa. Interesowały mnie jego poglądy dotyczące spraw, w moim rozumieniu, filozoficznie fundamentalnych, a zarazem takie, które wnoszą trwale ważny wkład w badanie tych spraw. W wyborze tym nie znalazła się znaczna część dorobku filozofa. Nie znalazły się w szczególności jego trzy głośne książki filozoficzne i grupa książek politycznych z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku.

Oto kilka uwag o tych książkach, gwoźli skierowania na nie uwagi, a zarazem usprawiedliwienia ich nieobecności w tym opracowaniu. W roku 1960 Schaff publikuje *Wstęp do semantyki*³⁸, „marksistowską książkę o semantyce”³⁹. Książka ta - pionierska w tym sensie, że wprowadzająca w obieg filozofii marksistowskiej rozległą problematykę logiki filozoficznej, filozofii języka i semantyki, zawartą w klasycznych już wtedy pracach filozofów i logików z kręgu szeroko rozumianej filozofii analitycznej - dziś ma już tylko historyczną wartość. Podobnie, w moim przekonaniu historyczną tylko wartość ma dziś *Marksizm a jednostka ludzka* (1965)⁴⁰ — jedna z najgłośniejszych i najważniejszych ideologicznie książek w polskiej filozofii powojennej. W książce tej Schaff przekonywał, że Marks nie był kolektywistą, a przeciwnie - dostrzegał człowieka z jego jednostkowym losem. Filozof ośmielił się też twierdzić, że społeczeństwo socjalistyczne wcale nie jest wolne od „starego świństwa” - od alienacji w różnych jej postaciach, od przemocy, szowinizmu itp. Wywołało to burzę polityczną⁴¹. W roku 1970 natomiast wychodzi *Historia i prawda*⁴², erudycyjna książka poświęcona podstawowym zagadnieniom filozofii i metodologii historii: zagadnieniu możliwości poznania dziejów, społecznym uwarunkowaniom poznania historycznego, pozytywistycznemu i prezentystycznemu rozumieniu zadań nauki historii, relacjom między opisem a wyjaśnianiem historycznym, obecności wartościowań w narracjach i wyjaśnieniach historycznych. Od tego czasu napisano na świecie mnóstwo książek poświęconych tym materiom, ale lista lektur historyka świadomego swego fachu powinna, moim zdaniem, obej-

³⁸ Opis bibliograficzny tej książki zob. w części 1 tego artykułu.

³⁹ To adekwatne określenie *Wstępu do semantyki* stanowi tytuł recenzji napisanej przez semantyka i metodologa nauki z kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej (zob. M. Kokoszyńska: *Marksistowska książka o semantyce*. „Studia Filozoficzne”, 1961, 1 (22), s. 145-155).

⁴⁰ Opis bibliograficzny tej książki zob. w części I tego artykułu.

⁴¹ Zob. dyskusję opublikowaną w „Nowych Drogach”, 1965, 12 (199), s. 57-186.

⁴² Opis bibliograficzny tej książki zob. w części I tego artykułu

mować książkę Schaffa. W języku polskim jest to jedna z nielicznych książek z filozofii historii o takim rozmachu filozoficznym.

Pozostaje polityka. W ostatnim dwudziestoleciu Schaff pisze niezmordowanie o polityce i (co stanowi drugi nurt tej fazy jego pisarstwa) o swoim bogatym, dramatycznym życiu. W polityce interesują go, jak wszędzie indziej, sprawy zasadnicze - przeszłość: dlaczego splajtował realny socjalizm?, teraźniejszość: na czym polegają główne biedy świata i Polski?, przyszłość: jak naprawić świat i sprostać wiszącym nad nim zagrożeniom? Nadzieję upatruje filozof w czymś, co nazywa nowym socjalizmem.

W polityce trudno o zgodę, ale też trudno o taką przenikliwość i bezkompromisowość, jakie manifestuje Schaff⁴³. Źródłem tej przenikliwości jest filozofia, Schaff zawsze bowiem jest filozofem. Jest i pozostaje filozofem - filozofem marksistą. Wybitnym filozofem marksistą.

⁴³ Opisy bibliograficzne książek A. Schaffa poświęconych polityce zob. w części I tego artykułu. Co do mnie, najwyżej cenię *Próbę podsumowania*.

ULRICH SCHRADER¹
MIECZYŚLAW OMYŁA

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ

I. DZIEŁA. Monografie. (Z J.Grudniem): *Propedeutyka filozofii. Materiały pomocnicze*. Warszawa 1961; *Krytyka subiektywnego idealizmu w „Materializmie i empiriokrytycyzmie” W. I. Lenina*. „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego WSP w Gdańsku”, Gdańsk 1962; *Rzeczy i fakty. Wstęp do filozofii pierwszej Wittgensteina*. Warszawa 1968; *Ontologia sytuacji. Podstawy i zastosowania*. Warszawa 1985; *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi. Z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego*. Warszawa 1993; *Filozofia i wartości II*. Warszawa 1998; *Logic and Metaphysics. Studies in Wittgenstein's of Facts*. Warszawa 1999.

Artykuły. Ponadto dorobek Wolniewicza obejmuje ponad sto artykułów, recenzji, not i wypowiedzi opublikowanych w wielu polskich i zagranicznych czasopismach. Najistotniejsze z nich to: *Definicja religii jako problem filozoficzny*. „Euhemer”3/4(1958), s. 73-76; *Czym jest cud?* „Kalendarz Wolnej Myśli”, Warszawa 1960, s. 342-344; *Empiriowerbalizm Ryszarda Avenarius*, w: R. Avenarius: *Ludzkie pojęcie świata*. Warszawa 1969; *Wittgensteinian Foundations of Non-Fregean Logic*, w: *Contemporary East European Philosophy*, t. 3. Spartacus Books, Bridgeport 1971, s. 231-243; *Zur Semantik des Satz kalkuels; Frege und Wittgenstein*, w: *Der Mensch - Subjekt und Objekt. Festschrift für Adam Schaff*. Europaverlag, Wien 1973, s. 411-419; *Poniatije fakta kak modalnego opieratora*, w: *Filosophia w sowriemennom mire*. Filosophia i logika, Izd. Nauka, Moskwa 1974, s. 156-164; *Dvije filozofije Wittgensteina*. "Dijalog", 1/2, Sarajewo 1983, s.177-181; *Uwagi o klonowaniu*, w: „Medycyna Wieku Rozwojowego”, Suplement do numeru 3 (1999), Warszawa 1999, s. 181-191; *Problematyczność gandyzmu (ze Zbigniewem Musiałem)*. „Edukacja Filozoficzna”, 29 (2000), s.44-60; *Nadchodzi czas filozofii*. „Życie”, 26 X 2000; *Prezydent i racja stanu*. „Życie”, 28.XI.2000; *Determinizm i odpowiedzialność*, w: *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego* (red. J. Hartman). Kraków 2000, s. 125-129; *Atoms in Semantic Frames*. "Logica Trianguli", 4, 2000, s. 1 -18; *Barbarzyństwo w szacie humanizmu*. „Rzeczpospolita” 8 I 2001.

Przekłady. (Z Z. Poniatowskim) J. Wach: *Socjologia religii*. Warszawa 1961; A. Cornu: *Karol Marks i Fryderyk Engels. Życie i dzieło 1845-1848*, t.

¹ Mieczysław Omyła jest autorem punktu „Ontologia sytuacji”. Pozostałe opracował Ulrich Schrade.

4. Warszawa 1968; L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Warszawa 1970 (Poprzedzone obszernym wstępem i stylistycznie poprawione wydanie II, Warszawa 1997); L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*. Warszawa 1972; G. Frege: *Pisma semantyczne* (wstęp, wybór i przekład). Warszawa 1977; (Z Thomasem Schnelle) L. Fleck: *Erfahrung und Tatsache*. Przekład na język niemiecki, Suhrkamp, Frankfurt a. M 1983.

II. WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA. Wł. Stróżewski: *Ludwik Wittgenstein (rec. Rzeczy i faktów)*. „Znak”, nr 1/1968, s. 134-141; J. Hawranek, J. Zygmunt: *Wokół pewnego zagadnienia z dziedziny półkrat górnych z jednościami*. „Logika”, vol. 15/1983, s. 59-68; K. Trzęsicki: *Bogusław Wolniewicz: Ontologia sytuacji. Podstawy i zastosowania (rec.)*. „Ruch Filozoficzny”, nr 3/4 (1987), s. 318-320; B. Witkowska-Maksimczuk: *O religii*. „Szkice z filozofii kultury i cywilizacji”. *Prace Instytutu Nauk Ekonomiczno-Społecznych Politechniki Warszawskiej*, z. 49, Warszawa 1992, s. 155-159; J. Jadacki: *Sofizmat*. „Edukacja Filozoficzna”, 13/1992, s. 66-68; J. Hawranek, J. Zygmunt: *Comments on a question of Wolniewicz*. „Bulletin of the Section of Logic”, vol. 19/1990, nr. 4, s.128-132; M. Omyła: *Ontologia sytuacji*. „Sygnały Semiotyczne”, nr 2/1993, s. 39-40; A.B. Stepień: *W sprawie istoty religii słów kilka*. „Edukacja Filozoficzna”, 15/1993, s. 39-40; S. Kruszyńska: *Religia i śmierć według B. Constanta*. „Edukacja Filozoficzna”, 16/1993, s. 85-86; *Książka kwartału*: B. Wolniewicza „Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi”, dyskusja z udziałem: U. Schrade, A. Grzegorzcyka, M. Przełęckiego i J. Górnickiej. „Przegląd Filozoficzny”, nr 4(1994), s.131-142; U. Schrade: *Metafizyka z życia wzięta*. „Edukacja Filozoficzna”, 18 (1994), s. 307-312; P. Okołowski: *O wartościach i naturze człowieka*. „Nowe Książki”, nr 12/1994; J. Zubelewicz: *Bogusław Wolniewicz 'Filozofia i wartości'* (rec). „Ruch Filozoficzny, T. LII (1995), s. 249-253; „Filozoficzne aspekty kary głównej”. *Polemika z artykułem B. Wolniewicza z udziałem: Heleny Eilstein, Andrzeja Geberle, Jana Woleńskiego, Henryka Hiża, Andrzeja Grzegorzcyka, Dionizego Tanalskiego i Jerzego J. Kolarzowskiego*. „Edukacja Filozoficzna”, 21 (1996), s. 53-70; H. Hiż: *Uwagi do artykułu Profesora Wolniewicza o eutanazji*. „Edukacja Filozoficzna”, 23 (1997), s. 87-90; A. Bogusławski: *Ad gustus licet hortari; gustus explicare necesse est oraz A men convinced against his will is of the same option still*. „Edukacja Filozoficzna”, 23 (1997), s. 91-101 i 103-110; U. Schrade: *Jubileusz siedemdziesiątej rocznicy urodzin Profesora Bogusława Wolniewicza*. „Edukacja Filozoficzna”, 24(1997), s. 5-13; *Praca zbiorowa (red. M. Omyła): Skłonność metafizyczna. Bogusławowi Wolniewiczowi w darze*. Warszawa 1997 (zawiera m. in. pełną bibliografię prac Bogusława Wolniewicza do roku 1998 przygotowaną przez Pawła Okołowskiego); M. Omyła: *Uroczystość wręczenia Księgi Pamiątko-*

wej Profesorowi Bogusławowi Wolniewiczowi. „Edukacja Filozoficzna” 26, 1998, s. 325-327;

J. Zubelewicz: *Związek filozofii z życiem: Bogusław Wolniewicz*. „Najwyższy Czas”, nr 32/33, 7-14 VIII 1999, s. 32-34; U. Schrader: *Logika i metafizyka: zdrowy rozsądek i rzeczywistość*. „Edukacja Filozoficzna”, 27 (1999), s. 379-387; Z. Wójcikiewicz: *Pogaństwo czy wręcz przeciwnie?* „Edukacja Filozoficzna”, 28 (1999), s. 53-56; U. Schrader: *Neoaugustynizm na pewno nie - więc co?* „Edukacja Filozoficzna”, 28 (1999), s. 57-62; J. J. Jadacki: *Widmo filozofii polskiej*. „Życie” z 16 X 2000, s. 15; J. Hołównka: *Klonowanie fałszywych analogii*. „Rzeczpospolita” z 17 I 2001.

III. INFORMACJA BIOGRAFICZNA. Bogusław Wolniewicz urodził się 22 września 1927 roku w Toruniu. W 1934 roku rozpoczął naukę w polskiej szkole powszechnej. Wojna tylko na krótko przerwała jego edukację, gdyż już w listopadzie 1939 roku Wolniewicz kontynuuje naukę w niemieckiej szkole powszechnej dla Polaków. Od 1941 do końca wojny pracował w przedsiębiorstwie budowlanym Hermanna Klechowitza uczęszczając jednocześnie do dwuletniej szkoły zawodowej (Berufsschule) związanej z tą firmą.

Od 1945 roku Bogusław Wolniewicz był uczniem Liceum im. Królowej Jadwigi, które ukończył w 1947 roku i po zdaniu egzaminów maturalnych, rozpoczął studia na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Studiował tu pod kierunkiem znakomitych uczonych i pedagogów, profesorów: Tadeusza Czeżowskiego, Henryka Elzenberga, Tadeusza Szczurkiewicza i Kazimierza Sośnickiego. W 1951 roku uzyskał dyplom magistra filozofii za pracę *Krytyka subiektywnego idealizmu w „Materializmie i empiriokrytycyzmie” W. I. Lenina*, której promotorem był Tadeusz Czeżowski. Po ukończeniu studiów Bogusław Wolniewicz był zastępcą asystenta, a potem asystentem w Katedrze Logiki UMK w Toruniu. W 1953 roku w związku z ograniczeniem swobody badań - szczególnie w zakresie filozofii, zaliczanej wówczas do tzw. frontu ideologicznego - zrezygnował z asystentury i porzucił pracę naukową. Odtąd przez trzy lata zarabiał na życie pracując w różnych, nietypowych jak na filozofa zawodach: a to na Wydziale W-8 Zakładów Cegielskiego im. Józefa Stalina w Poznaniu, to znów w Instytucie Budownictwa Wodnego PAN w Gdańsku, już to w Wojewódzkiej Radzie Związków Zawodowych, aby wreszcie znaleźć się w pegeerze (Państwowe Gospodarstwo Rolne). W pamiętnym 'polskim październiku' 1956 roku, kiedy to „wielometrowe lody pękały z hukiem”, a „znikające wraz z nimi widma zdawały się odchodzić na zawsze”, Wolniewicz powraca do pracy naukowej jako wykładowca logiki i filozofii w Katedrze Filozofii Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Gdańsku. Polski październik zrodził olbrzymie nadzieje i oczekiwania społeczno-polityczne. Ulegając fali entuzjazmu dla dokonań politycznych Władysława Gomułki,

Wolniewicz wstępuje do Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. To właśnie Gomułka położył olbrzymie zasługi w przełożeniu polskiego umiłowania wolności na rozluźnienie żelaznych kleszczy zaciśniętych przez Związek Radziecki wokół krajów tzw. demokracji ludowej. Mimo sceptycznej i ktytycznej oceny rządów Edwarda Gierka pozostaje w PZPR do pamiętnej nocy grudniowej 1981 roku.

W 1962 roku za opracowaną pod kierunkiem prof. Czeżowskiego rozprawcę *Semantyka języka potocznego w nowej filozofii Wittgensteina*, której recenzentami byli: prof. Izydora Dąmbska i prof. Henryk Elzenberg, Wolniewicz uzyskuje tytuł doktora nauk humanistycznych. Rok później, z inicjatywy Adama Schaffa, zostaje przeniesiony służbowo do pracy w Katedrze Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. W 1967 roku za pracę *Studia nad filozofią Wittgensteina*, zrecenzowaną przez profesorów: Tadeusza Kotarbińskiego, Adama Schaffa, Romana Suszkę i Petera Geacha, Rada Naukowa Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego nadaje mu stopień naukowy docenta nauk humanistycznych w zakresie filozofii, a w 1968 roku zostaje powołany na stanowisko docenta etatowego w Katedrze Filozofii UW. Od maja 1969 roku pełnił funkcję kierownika Zakładu Filozofii, z której jednak dwa lata później sam rezygnuje. Z przyczyn pozamerytorycznych Wolniewicz musiał czekać na profesurę aż 15 lat. Niedoceniany w owym czasie w kraju, Wolniewicz zdobywa spore uznanie za granicą. W 1967 roku prowadzi jako *visiting associate professor* trymestralny wykład z ontologii faktów i rzeczy na Uniwersytecie w Chicago oraz odczyty na Uniwersytecie Cornella i Uniwersytecie Bostońskim; w 1968 roku był jednym z czterech referentów na Kolokwium Wittgensteinowskim XIV Międzynarodowego Kongresu Filozofii we Wiedniu; w 1970 wygłasza odczyty na Uniwersytecie Moskiewskim; w 1972 prowadzi jako *visiting professor* semestralny wykład z filozofii społecznej i seminarium z filozofii Wittgensteina na Uniwersytecie Temple w Filadelfii, a wreszcie w 1975 na zaproszenie dziekana Wydziału Filozoficznego uniwersytetu w Cambridge - wygłasza tam i w Leeds dwa odczyty o języku i kodach oraz o regule Hume'a.

W 1982 roku, nieoczekiwanie dla siebie, Bogusław Wolniewicz zostaje przez władze stanu wojennego powołany na profesora nadzwyczajnego, a osiem lat później na profesora zwyczajnego Uniwersytetu Warszawskiego. W 1989 roku przenosi się z Zakładu Filozofii do Zakładu Filozofii Religii. W dwa lata później zostaje kierownikiem tego Zakładu i pełni tę funkcję do 1998 roku. W roku 1997 Profesor Bogusław Wolniewicz przechodzi na emeryturę kontynuując jednak prace organizacyjne i zajęcia dydaktyczne na Uniwersytecie Warszawskim. Jesienią 1998 roku Rada Naukowa Wydziału Filozofii i Socjologii nie przedłuża z nim umowy o pracę i Wolniewicz koń-

czy definitywnie zajęcia organizacyjno-dydaktyczne na Uniwersytecie Warszawskim poświęcając się odtąd wyłącznie pracy naukowo-badawczej.

IV. POGLĄDY. 1. Metafilozofia. Bogusław Wolniewicz uważa, że filozofia to obszar myśli i badań leżący poza obrębem zainteresowań poznawczych nauki i sama nie jest nauką. Rdzeniem każdej nauki jest teoria. Teoria to zbiór twierdzeń o następujących czterech właściwościach: 1) zbiór ten jest uporządkowany w system aksjomatyczny, 2) w zbiorze tym występują nietrywialne prawa, tj. tezy ściśle ogólne, a nie tylko zwykłe generalizacje empiryczne, 3) prawa te są akceptowane i uzgodnione przez znawców przedmiotu, 4) spełniają one postulat krytycyzmu, według którego należy odrzucić twierdzenia nieuzasadnione. Filozofia tych warunków nie spełnia i dlatego nie jest nauką (*Filozofia i wartości II-Wstęp*).

Nie znaczy to, według Wolniewicza, że filozofia jest poznawczo jałowa. Nie jest bowiem tak, że wiedza jest tożsama z nauką. Filozofia jest działalnością poznawczą, a nie każde poznanie jest od razu nauką. Nie jest nią historiografia czy dochodzenie prokuratorskie, a przecież dają one jakąś wiedzę. Filozofia jest próbą racjonalnego orientowania się w świecie, gdzie brak wiedzy pozytywnej. A brak wiedzy pozytywnej odczuwamy we wszystkich zakresach życia jednostkowego i społecznego. Filozofia jest więc poznaniem uniwersalnym i dotyczy wszelkich pozanaukowych dziedzin rzeczywistości. W filozofii nie ma specjalizacji, a jest jedynie kompetencja przedmiotowa (trzeba mieć coś do powiedzenia). Filozofia nie jest, jak chcą niektórzy, intelektualną zabawą, a jest zajęciem bardzo ważnym, gdyż w określonej mierze wytycza kierunki działania w takich dziedzinach życia społecznego, jak: medycyna, technika, edukacja, prawo, polityka; i jednostkowego, w takich jak: sposób życia, postawa wobec nowości cywilizacji i kultury, cel i sens życia itp. We wszystkich tych dziedzinach istnieją luki w wiedzy i filozofia powinna je uzupełnić. A że warunki życia jednostkowego i społecznego się zmieniają, a wraz z nimi także ich pojęciowe ujęcie, stąd też zadania filozofii nigdy nie zostaną wyczerpane i ostatecznie rozwiązane. Znaczenie filozofii w świecie współczesnym rośnie. Zamęt duchowy sprzężony z nowymi możliwościami nauki i techniki powoduje, że ludzie tracą wszelką orientację aksjologiczną wobec takich nowych zjawisk jak: klonowanie, pigułka poronnie, pajdocentryzm pedagogiczny, abolicjonizm, transplantacje, eutanazja i innych. Filozofia musi w miarę możliwości rozświecić mroki panujące w tych kwestiach.

Filozofia winna przede wszystkim opracować pojęciowo zagadnienia, które z konieczności każdego interesować muszą. Stąd jest ona, zdaniem Wolniewicza, zwykłym zdrowym rozsądkiem krytycznie ociosanym i uporządkowanym. W filozofii chce się wysłowić to, co każdy rozsądny człowiek sam byłby skłonny rzec, gdyby się głębiej zastanowił. Dlatego nie ma w niej

odkryć; wskazuje ona tylko rzeczy oczywiste. Aby jednak w te oczywistości trafić, trzeba być zwięzłym - im mniej słów, tym lepiej. A tę gwarantuje logiczna zwartość konstrukcji. Logika łączy filozofię z nauką. W każdej filozofii jest tyle nauki, ile w niej logiki. Logika to jednak nie sama formalizacja, a przede wszystkim czystość myślenia. Logika jest podstawą i narzędziem filozofii służącym prawdzie. Odróżnienie prawdy od fałszu w poznaniu pozanaukowym jest podstawowym celem filozofii, gdyż prawda jest naczelną wartością poznania. A prawdę da się tylko rozpoznać wśród myśli klarownych i jasnych. „Myśl sfilcowana” nie jest wrażliwa na wartościowanie logiczne².

Jak z punktu widzenia powyższych postulatów przedstawia się sytuacja filozofii współczesnej (*Filozofia i wartości II-O sytuacji we współczesnej filozofii*)? Według Wolniewicza nie nastraja ona optymizmem. Otóż przede wszystkim uderza w niej eskapizm i ubóstwo idei filozoficznych w obfitości piśmiennictwa filozoficznego. Piśmiennictwo to Wolniewicz dzieli na dwa rodzaje: filozoficzną literaturę i filozoficzną makulaturę. Ta ostatnia dominuje w ogromie współczesnych publikacji. Filozoficzna literatura dzieli się na dwie podkategorie: filozofię antykwaryczną i filozofię merytoryczną. Filozofia antykwaryczna żywi się historią streszczając poglądy dawnych filozofów, śledząc filiacje idei i ich ewolucję, pozostając całkowicie obojętną wobec wartości logicznej rozważanych poglądów. Jest ona więc ucieczką od realnych problemów w rozważania o charakterze filologicznym. Filozofia merytoryczna żywi się natomiast zagadką istnienia i wyzwaniem, jakie niesie duch czasu rozstrzygając zagadnienia filozoficzne w usilnym dążeniu do prawdy. Jest ona zatem próbą rozjaśnienia realnych problemów epoki czy, jak autor woli mówić, 'międzyepoki'.

Na szczęście filozofia akademicka nie jest jedynym typem filozoficznej refleksji merytorycznej. W filozofii należy bowiem odróżnić filozofię akademicką od filozofii uniwersalnej. Współczesna filozofia akademicka jest wprawdzie w swej przeważającej większości właśnie antykwaryczna i eskapistyczna. Inaczej jest w filozofii uniwersalnej, tj. filozofii interesującej się atmosferą duchową epoki przyplływającą w mgławicowej formie przez dusze ludzkie. Mgławice te usiłuje się zwerbalizować jakoś poza filozofią akademicką, w literaturze i sztuce. Najwyższą wartość filozoficzną we współczesnej literaturze polskiej posiadają utwory: Stanisława Lema, Czesława Miłosza, Jarosława Marka Rymkiewicza oraz Stanisława Jerzego Lece. Wobec dominacji antykwariatu w filozofii akademickiej - werbalizacji i rozwiązań współczesnych problemów filozoficznych należy raczej poszukiwać poza nią w dobrej literaturze i eseistyce. Tu odnajdzie się refleksję nad

² B. Wolniewicz: *Nadchodzi czas filozofii*. „Życie”, 24 X 2000, s. 13-14.

wieloma problemami merytorycznymi nurtującymi współczesnego człowieka.

Filozofia merytoryczna rozgałęzia się na dwa nurty: hermeneutyczny i analityczny. Według hermeneutów, celem filozofii jest „pytające opukiwanie bytu”, „odkrycie i odsłanianie ukrytego sensu wszechrzeczy” albo „prawdy bytu”. Środkiem zaś intymna znajomość dziejów filozofii, zwłaszcza tych najdawniejszych i wykształcona przez nią intuicja wyczuwania ich ukrytego sensu. Ponadto hermeneutyk musi jeszcze posiadać porywającą elokwencję zdolną do wzbudzania tych samych intuicji u innych. Według Wolniewicza nurt hermeneutyczny we współczesnej filozofii jest nową gnozą, tj. „duchem antyracjonalności podającym się za 'wyższą racjonalność' i sprzężony z ideą zbawienia, które owa 'wyższa racjonalność' ma właśnie zapewnić”³.

Nurt analityczny stawia sobie za cel rozstrzyganie problemów filozoficznych w duchu racjonalistycznym. Racjonalista wierzy w rozum ludzki, czyli uznaje, że prawda jest obiektywna i że kierując się logiką umysł ludzki jest zdolny odróżnić ją od fałszu. Oczywiście prawda ta musi być wypowiedziana jasno i dodatkowo jeszcze trzeba mieć odwagę ją powiedzieć. A o tę ostatnią coraz trudniej.

Filozofia hermeneutyczna reprezentuje współczesny irracjonalizm, a filozofia analityczna - racjonalizm. Podział ten Wolniewicz krzyżuje z innym równie zasadniczym podziałem filozofii na: naturalizm i antynaturalizm. Naturalizm to pogląd, że przyroda to wszystko, co w ogóle istnieje, a człowiek jest częścią przyrody. Antynaturalizm opiera się na przekonaniu, że przyroda to nie wszystko, co istnieje, a człowiek częścią swej natury wykracza poza nią. Skrzyżowawszy ze sobą oba te zasadnicze podziały otrzymujemy cztery główne orientacje występujące w filozofii współczesnej:

	Racjonalizm	Irracjonalizm
Naturalizm	(1) Pozytywizm (Kotarbiński)	(2) Freudyzm (New Age)
Antynaturalizm = transcendentalizm	(3) Wittgenstein Elzenberg	(4) Fenomenologia Egzystencjalizm (Heidegger)

Wolniewicz sam siebie sytuuje na tym wykresie w rubryce (3), tj. tej, do której należą wczesny Wittgenstein i Elzenberg, a więc zalicza siebie do antynaturalistycznego racjonalizmu z pewną presumpcją dodatnią ku chrześci-

jaństwu, ale nie jako religii doktrynalnej, a jako zjawisku kulturowemu. W filozofii teoretycznej opowiada się on po stronie pitagoreizmu uznając, że we wszystkim jakoś w ostateczności tkwią liczby, a jak twierdził Hume: „przyczyna porządku w świecie pozostaje w analogii do ludzkiej inteligencji”, a więc w świecie istnieje coś na kształt rozumu. W filozofii praktycznej Wolniewicz opowiada się natomiast po stronie manicheizmu antropologicznego i absolutyzmu aksjologicznego. Człowiek jest z natury predestynowany ku dobru bądź złu i tylko dzięki interwencji z innego, niekoniecznie boskiego, porządku jest w stanie przeciwstawić się immanentnemu złu tkwiącemu w ludzkości.

Zakres zainteresowań badawczych Bogusława Wolniewicza jest bardzo szeroki i obejmuje wszystkie wskazane przez Arystotelesa działy filozofii teoretycznej i praktycznej. W filozofii teoretycznej zajmuje się zarówno kwestiami epistemologicznymi jak i metafizycznymi. Wolniewicz wyróżnia w metafizyce trzy działy: koncepcję bytu skończonego lub nieskończonego i nierozumnego (ontologia), bytu skończonego i rozumnego (antropologia) oraz bytu nieskończonego i rozumnego (teologia). Artykuły Wolniewicza z zakresu filozofii praktycznej dotyczą zarówno aksjologii formalnej, jak i merytorycznej (etyka i estetyka), filozofii kultury oraz filozofii polityki.

2. Filozofia teoretyczna. A. Epistemologia. Naczelnym zagadnieniem wszelkiej filozofii jest, według Wolniewicza, kwestia stosunku myślenia do bytu. Podstawą tej kwestii ma być, według klasycznego empiryzmu, kwestia stosunku treści wrażeń zmysłowych do rzeczywistości.

Czy wrażenia (wyobrażenia) są zjawą czy obrazem rzeczy, czy są źródłem błędów czy też wiedzy o rzeczywistości? Klasyczny empiryzm na ogół wątpił w wartość poznawczą wrażeń zmysłowych, i te jego wątpliwości kumulowały się w sporze o istnienie świata.

W artykule *Lenin a filozofia subiektywnego idealizmu (Filozofia i wartości II)* Wolniewicz dowodzi w sposób teoretycznie udokumentowany, że spór o istnienie świata wynika z założeń reprezentatywnej teorii poznania, według której bezpośrednim przedmiotem poznania nie jest rzeczywistość, a wyobrażenie będące subiektywnym światem „wewnętrznym”. W ten sposób proces postrzegania zmysłowego przybiera postać trójczłonową: „rzecz zewnętrzna - wyobrażenie wewnętrzne - poznający umysł”. Według tego schematu tym, co umysł poznaje, są wewnętrzne wyobrażenia, a nie rzeczy zewnętrzne. O nich nawet nie wiadomo, czy w ogóle istnieją. Tym samym istnienie świata wymaga dowodów. Trójczłonowy schemat procesu postrzegania wynika z kartezjańskiej idei poszukiwania źródeł wiedzy bezwzględnie prawdziwej w podmiocie poznającym, a ściślej w treściach jego świadomości.

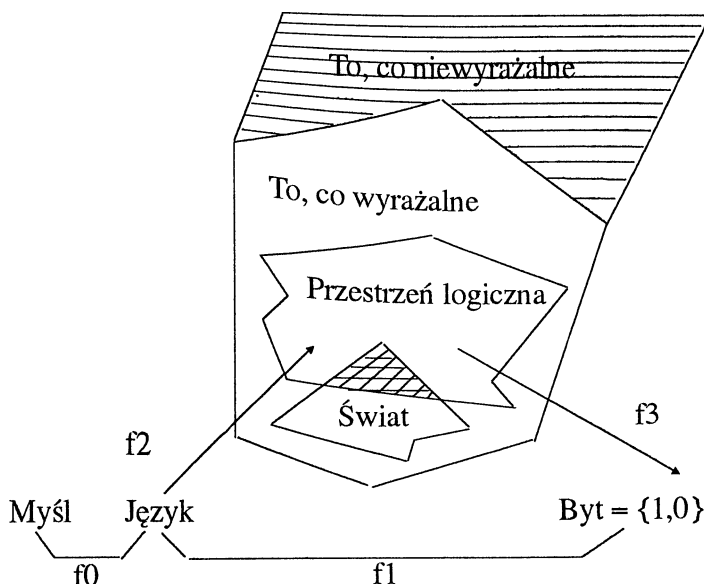
Wolniewicz, wspierając się cytataми z Lenina, odrzuca reprezentatywną teorię poznania zmysłowego i opowiada się po stronie naturalnej koncepcji

dwuczłonowej: „rzecz - człowiek”. Tym, co człowiek poznaje są rzeczy, a wrażenia, postrzeżenia i wyobrażenia to pewne czynności poznawcze, a nie wytwory poznania. Dwuczłonowy schemat procesu percepcji ucina w punkcie wyjścia wszelkie spory o istnienie świata i rehabilituje stanowisko zdrowego rozsądku, zgodnie z którym świat istnieje obiektywnie, a poznanie zmysłowe jest procesem nabywania prawdziwej wiedzy o świecie.

Spór o istnienie świata okazuje się w ostateczności być pseudoproblemem, ale to nie znaczy, że jest nim kwestia stosunek myślenia do bytu (*Rzeczy i fakty - 1.3. Podstawowy problem „Traktatu”*). W zagadnieniu tym ukryty jest realny problem, ale nie leży on w zagadnieniu treści poznawczej wrażeń zmysłowych, a leży w języku. Myślenie, niezależnie od materiału, w którym się realizuje, jest takim jego ułożeniem, wobec którego powstaje kwestia prawdy i fałszu. Kwestia prawdy i fałszu jest zaś kwestią logiczną i pojawia się w stosunku do wszelkiego symbolizmu, który odzwierciedla logiczną formę rzeczywistości. Na gruncie określonych koncepcji język jest właśnie takim odwzorowaniem. Istnieją bowiem dwie przeciwstawne koncepcje języka - fabrykacyjna (naturalistyczna) i emanacyjna (antynaturalistyczna) (*Filozofia i wartości II-O pojęciu języka*). Według koncepcji fabrykacyjnej język jest tworem czysto ludzkim powstałym z doskonalenia zwierzęcych kodów informacyjnych, służącym jako narzędzie komunikacji międzyludzkiej w walce o biologiczne przetrwanie. Język jest sprawą czysto umowną i dowolną - wszystko jest w nim dopuszczalne, byle tylko dobrze spełniał swe funkcje komunikacyjno-ekspresyjne. Natomiast według koncepcji emanacyjnej język jest koniecznym, narzuconym ludziom przez byt wytworem, w którym odzwierciedla się logiczna forma rzeczywistości. W strukturze logicznej języka zawarta jest pewna wiedza o świecie - prawda aprioryczna, która wymusza określony sposób myślenia o rzeczywistości. Skoro myśl jest nośnikiem prawdy, a język zawiera reguły wszelkiego poznawczo efektywnego myślenia o świecie, to granice języka są zarazem granicami sensownego myślenia o rzeczywistości. Myślenie polega bowiem na poprawnym użyciu symbolizmu językowego.

W stosunku myśli do bytu pośredniczy język, dzięki czemu stosunek ów rozkłada się na iloczyn względny dwu innych: myśli do języka (f_0) i języka do bytu (f_1). Stosunek logicznego odwzorowania między językiem a bytem jest homomorfizmem z języka na byt. Językiem jest ogół zdań, a bytem - czyli homomorficznym obrazem języka - jest przestrzeń logiczna języka. Przestrzeń ta obejmuje nie tylko świat, czyli ogół faktów, lecz również wszelkich możliwości, jakie tylko dadzą się w nim wyrazić. Homomorfizm z języka na byt zostaje zatem rozłożony na iloczyn dwu innych homomorfizmów: odwzorowanie (f_2) z języka na przestrzeń logiczną i odwzorowanie (f_3) z przestrzeni logicznej na zbiór wartości logicznych pojmowanych jako

byt i niebyt. Graficznie powiedziane wyżej Wolniewicz ujmuje w następującym schemacie (*Ontologia sytuacji -1. Metafizyka Wittgensteina*):



Granice naszego myślenia wyznacza więc to, co wyraźalne w języku. Wyznaczając od wewnątrz to, co w języku wyraźalne, wyznaczamy tym samym granice sensownego myślenia o świecie. Ontologia sytuacji nakreśla właśnie te granice. Najwięcej wysiłku i energii twórczej Bogusław Wolniewicz poświęcił właśnie ontologii sytuacji, tworząc na kanwie pierwszej filozofii Wittgensteina własny oryginalny system ontologiczny, który ma nakreślić granice sensownego rozmyślenia o świecie. Treści metafizyczne leżą poza tymi granicami. Nie znaczy to, że są czystym urojeniem. Znaczący jedynie, że treściom owym można dać wyraz tylko pośrednio: chcąc wyrazić je wprost, wpadamy bądź w banał, bądź w absurd.

B. Ontologia sytuacji. Jednym z podstawowych pojęć ontologii sytuacji B. Wolniewicza jest pojęcie *sytuacji elementarnej*. W teorii tej zakłada się, że sytuacje elementarne istnieją oraz określa się zarówno relacje zachodzące między nimi i działania na nich, ale samo pojęcie sytuacji elementarnej na gruncie ontologii sytuacji pozostaje nie zdefiniowane, gdyż jest jednym z pojęć pierwotnych tej teorii. Można uznać, że pojęcie sytuacji elementarnej pozostaje w bliskim związku znaczeniowym ze znanym z rachunku prawdopodobieństwa pojęciem zdarzenia elementarnego.

Niech SE będzie zbiorem wszystkich sytuacji elementarnych. Podzbiór R_i zbioru SE nazywamy realizacją, gdy R_i jest maksymalnym zbiorem sytuacji elementarnych ze sobą zgodnych, w tym sensie, że mogą się one łącznie zrealizować. Niech $\mathbf{R} = \{R_i : i \in I\}$ będzie ogółem realizacji określonych na danym zbiorze sytuacji elementarnych SE . Para $(SE, \mathbf{R})$ jest w omawianym systemie ontologii sytuacji formalną reprezentacją rzeczywistości. Zbiór SE jest zbiorem wszystkich możliwych i niemożliwych sytuacji elementarnych, a $\mathbf{R}$ jest formalną reprezentacją ogółu możliwych światów określonych nad danym zbiorem sytuacji elementarnych SE .

Według Bogusława Wolniewicza podstawowym problemem wszelkiej filozofii jest stosunek myślenia do bytu. Ogół myśli B. Wolniewicz utożsamia z językiem, zaś język rozumie on po wittgensteinowsku jako ogół zdań J powiązanych różnorodnymi związkami logicznymi, które to związki wyznaczone są przez klasyczną operację konsekwencji Cn obowiązującą w języku J . Ostatecznie myślenie reprezentowane jest w systemie ontologii sytuacji przez parę: (J, Cn) , gdzie J jest dowolnym językiem, a Cn operacją konsekwencji zgodną z logiką klasyczną. Pytanie o stosunek myślenia do bytu na gruncie systemu ontologii sytuacji przekształca się w pytanie: jak powiązane są ze sobą dwie pary: (J, Cn) oraz $(SE, \mathbf{R})$ reprezentujące odpowiednio myślenie i świat.

Profesor Wolniewicz robi to w wysoce oryginalny sposób wprowadzając funkcję $\mathbf{Z}$ przyporządkowującą dowolnej realizacji R , czyli dowolnemu możliwemu światu, zbiór zdań języka J , które byłyby prawdziwe, gdyby dany możliwy świat był rzeczywistym światem, oraz wyróżniając pewien zbiór zdań Z_0 prawdziwych w rzeczywistym świecie R_0 . Symbolicznie to ujmujemy w następujący sposób: niech $P(J)$ oznacza rodzinę wszystkich podzbiorów zbioru wszystkich zdań J , a $\mathbf{Z}$ jest funkcją: $\mathbf{Z}: \mathbf{R} \rightarrow P(J)$, przyporządkowującą każdej realizacji R pewną teorię zupełną $\mathbf{Z}(R)$ w (J, Cn) , w szczególności zachodzi $\mathbf{Z}(R_0) = Z_0$.

Zgodnie z *Traktatem logiczno-filozoficznym* L. Wittgensteina, dowolne zdanie jest obrazem logicznym pewnej sytuacji. Jednym z podstawowych problemów ontologii sytuacji jest zdefiniowanie pojęcia sytuacji zgodnie z *Traktatem*. Bogusław Wolniewicz poświęcił temu zagadnieniu wiele uwagi. Aby wyjaśnić, na jakiej drodze Wolniewicz określa pojęcie sytuacji, wprowadzimy jeszcze pojęcia: *przestrzeni logicznej języka* oraz *miejsca logicznego danego zdania*. Pojęcia te są obecne w *Traktacie*. Wolniewicz nadaje im ścisłą postać, mianowicie przestrzeń logiczna danego języka jest to klasa wszystkich realizacji tego języka, czyli zbiór wszystkich możliwych światów o których można mówić w tym języku. Z kolei miejscem logicznym dowolnego zdania α języka J , symbolicznie $M(\alpha)$, jest ogół tych możliwych świa-

tów, w których zdanie α jest prawdziwe, czyli $M(\alpha) = \{R: \alpha \in Z(R)\}$, co możemy jeszcze zapisać $R \in M(\alpha)$ gdy $\alpha \in Z(R)$.

Jednym z bardzo ważnych aksjomatów przyjmowanych w ontologii sytuacji jest postulat: (*) dla dowolnego zdania $\alpha \in J$ oraz dla dowolnej realizacji $R \in R$, jeżeli $\alpha \in Z(R)$, to istnieje sytuacja elementarna $x \in R$ taka, że dla każdego $R' \in R$, jeżeli $x \in R'$, to $\alpha \in Z(R')$. Intuicyjnie aksjomat (*) stwierdza, że jeżeli pewne zdanie jest prawdziwe w jakiejś realizacji R , to istnieje sytuacja elementarna, która sprawia, że zdanie to jest prawdziwe w tej realizacji, jak i w każdej innej, do której należy dana sytuacja elementarna.

Sytuacja przedstawiona przez dowolne zdanie α – według Wolniewicza – jest to najmniejszy zbiór sytuacji elementarnych $S(\alpha)$, który spełnia następujący warunek: dla każdej realizacji R , $(\alpha \in Z(R) \Leftrightarrow S(\alpha) \cap R \neq \emptyset)$. B. Wolniewicz określa pojęcie sytuacji kierując się między innymi następującymi zasadami: (Z1) Zdania logicznie równoważne przedstawiają tę samą sytuację; (Z2) Jeżeli dwa dowolne zdania: α, β przedstawiają tę samą sytuację, to w dowolnej realizacji R albo oba te zdania są równocześnie prawdziwe, albo oba są równocześnie fałszywe.

Jeżeli przez S oznaczymy funkcję przyporządkowującą zdaniom przedstawiane przez nie sytuacje, to zgodnie z zasadami (Z1) (Z2) zachodzą następujące związki:

- (1) Jeżeli $Cn(\alpha) = Cn(\beta)$, to $S(\alpha) = S(\beta)$,
- (2) Jeżeli $S(\alpha) = S(\beta)$, to $M(\alpha) = M(\beta)$,
- (3) Jeżeli $M(\alpha) = M(\beta)$, to $v(\alpha) = v(\beta)$, gdzie $v(\alpha)$ jest wartością logiczną zdania α w świecie rzeczywistym R_0 . Implikacje te możemy zobrazować rysunkiem, zwanym trapezem semantycznym:

$$\begin{array}{ccc}
 Cn(\alpha) = Cn(\beta) & \rightarrow & v(\alpha) = v(\beta) \\
 \swarrow & & \searrow \\
 S(\alpha) = S(\beta) & \rightarrow & M(\alpha) = M(\beta)
 \end{array}$$

Żadna z powyższych implikacji nie może zostać odwrócona, a mianowicie: (a) istnieją zdania, które przedstawiają tę samą sytuację, mimo że nie są logicznie równoważne, (b) istnieją różne sytuacje, które zachodzą w tych samych możliwych światach, a ponadto (c) istnieją zdania α, β które mają tę samą wartość logiczną, czyli, że $v(\alpha) = v(\beta)$ oraz istnieje realizacja R , w której dokładnie jedno ze zdań α, β jest prawdziwe, zachodzi więc $M(\alpha) \neq M(\beta)$.

Nie są niestety znane żadne ogólne warunki, jakie należy nałożyć na zbiór sytuacji elementarnych SE , aby istniały dwa zdania które przedstawiają różne sytuacje, a które zachodzą w tych samych możliwych światach. Problem ten jest rozważany zarówno w monografii *Logic and Metaphysics, Studies in*

Wittgenstein's of Facts, jak i badany był również w pracy J. Hawranka i J. Zygmunta: *Wokół pewnego zagadnienia z dziedziny półkrat górnych z jednością*, „Logika”, vol.15, 1993, s 59-68, Acta Universitatis Wratislaviensis.

Związki semantyczno-ontologiczne wyrażone w trapezie semantycznym Bogusława Wolniewicza są konstytutywne dla ontologii sytuacji i nie mogą być wypowiedziane w języku czystej logiki, ani też w języku *J*, którego semantykę i ontologię badamy. Jedynie implikacja: jeżeli $S(\alpha) = S(\beta)$, to $v(\alpha) = v(\beta)$ ma swój formalny odpowiednik w języku niefregowskiej logiki w postaci aksjomatu logicznego:

$$(+) \quad (p = q) \Rightarrow (p \Leftrightarrow q)$$

gdzie „=” jest wprowadzonym przez Suszkę spójnikiem identyczności. Formuła (+) stwierdza, że jeżeli zdania „*p*” i „*q*” mają te same korelaty semantyczne, to mają również te same wartości logiczne. W świetle tego, co zostało dotąd powiedziane wynika, że ontologia sytuacji Wolniewicza jest aksjomatyczną teorią układów typu:

$$\langle (J, Cn), (SE, R), (Z, Z_0) \rangle$$

Aksjomaty ontologii sytuacji charakteryzują te układy w sposób zarazem formalny, jak i ogólny. Opisują one związki między językiem a realizacjami tego języka. Z metodologicznego punktu widzenia aksjomat (*) oraz wszystkie aksjomaty ontologii sytuacji zasadniczo różnią się od aksjomatu (+), czy też od aksjomatów teorii grup czy algebr Boole’a; przypominają one raczej aksjomaty analizy matematycznej czy też rachunku prawdopodobieństwa. Aksjomaty teorii grup czy algebr Boole’a zapisane są w języku pierwszego rzędu z jednym rodzajem zmiennych, bez użycia pojęć teoriomnogościowych. Natomiast aksjomaty ontologii sytuacji zapisane są w językach z wieloma rodzajami zmiennych przyjmującymi wartości zarówno w zbiorze sytuacji elementarnych, jak i w rodzinie podzbiorów zbioru *SE*, oraz ze zmiennymi przebiegającymi zbiór zdań języka *J* i jego podzbiorów. Ontologia sytuacji nie jest więc teorią elementarną. Ponadto jest ona reprezentowana za pomocą klasy struktur teoriomnogościowych, nie tyle dana jest treść tej teorii, co klasa jej modeli. Wśród tych modeli są zarówno, jak zawsze w przypadku teorii formalnych, modele zamierzone, trafnie interpretujące pojęcia teorii intuicyjnie rozumianej, jak i modele niestandardowe i niezamierzone.

Ontologia sytuacji wprawdzie powstała w związku z interpretacją *Traktatu*, jest jednak oryginalnym dziełem B. Wolniewicza. Wyrasta z rozważań nad logicznymi podstawami metafizyki i stanowi ona metafizyczny fundament jego poglądów filozoficznych. Do niej autor odwołuje się w swoich konstrukcjach zarówno z zakresu aksjologii formalnej, jak i w swoich interpretacjach z zakresu hermeneutyki logicznej. Warto dodać, że *Ontologia sytuacji* B. Wolniewicza przechodziła wiele stadiów rozwojowych, gdyż autor

ciągle ją rozwija i pogłębia tak, aby w pełni odzwierciedlała idee atomizmu logicznego i zarazem była najogólniejszą teorią faktów.

C. Antropologia. Antropologia to wszelki w miarę uporządkowany logicznie pogląd na naturę ludzką. Natura ludzka zaś to ogół hipotetycznych dążeń i skłonności tłumaczących stałe elementy widoczne w zachowaniach ludzkich i wspólne pewnym ludzkim typom charakterologicznym. Bogusław Wolniewicz dzieli wszelkie możliwe stanowiska antropologiczne na meliorystyczne i pejorystyczne. Według zwolenników melioryzmu człowiek z natury dąży ku dobremu, choć dążenie to nie zawsze jest widoczne, gdyż przesłaniają je różne okoliczności wewnętrzne (niewiedza, strach) i zewnętrzne (instytucje społeczne, warunki życiowe). Zwolennicy pejoryzmu są przekonani, że człowiek nie jest z natury dobry. Wolniewicz jest zwolennikiem pejoryzmu antropologicznego. Zasadniczą inspirację w kierunku pejoryzmu zaczerpnął z Artura Schopenhauera wzbogacając i rozbudowując ją o własne idee i przemyślenia (*Filozofia i wartości I — Z antropologii Schopenhauera*).

Na naturę ludzką składają się, według Wolniewicza, trzy komponenty: intelekt, charakter i temperament. Intelekt, który Wolniewicz nazywa sumieniem logicznym, to wrażliwość na prawdę i fałsz. Aby w ogóle móc odróżnić prawdę od fałszu, myśl musi być jasna. W postrzępionej myśli obie te wartości logiczne nie sposób nawet zauważyć. Jasność myśli jest podstawową komponentą procesu poznawczego i jego językowego ujęcia. Dążenie do jasności nie jest cechą naturalną. Wymaga ono 'potu i łez', a te trzeba na człowieku wymusić. Charakter zaś to sumienie etyczne, czyli wrażliwość na dobro i zło. Rekonstruując antropologię Schopenhauera stwierdza, że charakter to obecny w każdym człowieku trzon duchowy, który wyznacza praktyczny stosunek do świata wartości. Na charakter człowieka składają się następujące pobudki działania: egoizm (nadmierna troska o siebie), złośliwość (bezinteresowna radość z cudzego cierpienia), współczucie (chcenie cudzego dobra) i sprawiedliwość (dać każdemu, co mu się należy). Egoizm jest w człowieku cechą bydlęcą, współczucie - ludzką, złośliwość - diabelską, a sprawiedliwość - boską. Charakter człowieka stanowi układ tych czterech pobudek, czyli ich względna siła, inaczej, siła owych pobudek stanowi współrzędne 'barycentryczne' charakteru człowieka. Ten właśnie układ jest, według postulatów przejętych przez Wolniewicza od Schopenhauera, indywidualny (charaktery ludzkie są silnie zróżnicowane), empiryczny (charakter ujawnia się w działaniu), wrodzony (charakter dany jest przez kod genetyczny) i stały (charakter nie zmienia się nigdy).

W miarę pogłębiania refleksji nad naturą ludzką Wolniewicz coraz mocniej eksponuje komponentę diabelską w człowieku (*Filozofia i wartości I - Epifania diabła*). Diabeł to miłość zła, a miłość zła to zła wola plus zła ra-

dość. W świecie istnieje miłość zła, tj. właśnie zła wola (intencja aksjologiczna świadomie wybierająca zło) i zła radość (radość z czyjegoś cierpienia lub szkody). Istnienie to ujawnia się w postaci większych i mniejszych epifanii, tj. objawienia się w świecie ludzkim czegoś, co jest spoza porządku tego świata, demonicznego właśnie. Wielkie epifanie diabła ujawniły się kolejno w komunizmie, faszyzmie, khmeryzmie, a małe w wyczynach chuligańskich, morderstwach dla zabawek (magnetowidu) czy 'rozrywkowych' zabójstwach. Wszystkie je cechuje, jak każdą prawdziwą miłość, bezinteresowność w czynieniu zła, a także cierpliwe dążenie do celu.

Skąd jednak w świecie bierze się miłość zła? Według Wolniewicza bierze się ona z pewnych sił i potencji obecnych w świecie, które w człowieku najwyraźniej dochodzą do głosu. W przyrodzie są cztery poziomy organizacje: żywioły (przyroda martwa), istoty żywe (rośliny i zwierzęta), istoty czujące (zwierzęta i ludzie), oraz istoty rozumne (ludzie). Miłość zła objawia się w istotach rozumnych, ale zdolność do jej wydania jest obecna już na poziomie pierwszym, tj. na poziomie żywiołów. Wola to kwestia charakteru (zła wola to zły charakter). Charakter jest zaś wrodzony, a to, co wrodzone, jest zdeterminowane na poziomie DNA, a więc na poziomie żywiołów. Zła wola jest zapisana w nitce kwasu dezoksyrybonukleinowego, a więc w chemicznym ustroju świata. Diabeł gnieździ się w kodzie genetycznym, albo w tym czymś nieznanym, co ów kod powołało do istnienia. Gnieździ się on gdzieś w czeluściach wszechświata, w jego nierozpoznanych głębiach.

Wolniewiczowska metafizyka zła rzuca głęboki cień na powszechnie dziś uwielbianą przyrodę. Gdzieś tam w jej otchłaniach tkwi potencjalne zło. Wystarczy przypadkowa mutacja genetyczna, aby to zło przeszło z potencji w akt.

W świetle tych ustaleń złudne okazują wszelkie próby pedagogiczne, których celem jest kształtowanie charakteru i jego najistotniejszej składowej - sumienia. Sumienie, to rozpoznawanie tego, co dobre i co złe wraz z wewnętrznym przynagleniem, by iść za dobrem. Charakter więc, to kierunek woli wyznaczający to, co chcemy i to, czego nie chcemy. A chcenia kształcić się nie da. Można natomiast kształtować płytsze warstwy osobowości. Człowiek jest bowiem układem z pamięcią i uczy się na własnych błędach i niepowodzeniach. Nauka ta jednak nie ma wpływu na jego charakter (*Filozofia i wartości II - Parę uwag o naturze sumienia*).

Rodzi się naturalnie pytanie: czy diabeł mieszka w każdym człowieku, tj. czy w każdym istnieją dwie wole - dobra i zła, czy też jest tak, że ludzkość jest podzielona na dobrych i złych (synów światłości i synów ciemności)? W tej kwestii Wolniewicz opowiada się po stronie tradycji manichejsko-mazdejskiej, a więc podziału ludzkości na dobrych i złych.

D. Teologia. Trzeci dział metafizyki - teologię - reprezentuje w twórczości Wolniewicza tylko jeden, ale za to ważki artykuł: *Krytyka teodycei u Bayle'a (Filozofia i wartości II)*. Teodycea, jak wiadomo, rozważa, czy dobro i wszechmoc Boga da się pogodzić z istnieniem zła w świecie. Argumentacja za tym, że się da, jest następująca: „zło grzechu nie jest dziełem Stwórcy, lecz dziełem człowieka jako istoty obdarzonej wolną wolą i przez to w swych czynach od Stwórcy niezależnej. Aby móc czynić dobro, człowiek musi być wolny. A będąc wolnym, może także czynić zło. Tak więc możliwość czynienia dobra pociąga za sobą możliwość czynienia zła. Dobro bez zła istnieć nie może.” Ten od wieków powtarzany argument z „wolności” został jednak podważony przez Piotra Bayle'a. Bayle wskazał mianowicie, że choć wolność implikuje możliwość zła, to jednak możliwość tanie implikuje jego konieczności, gdyż zbawieni i prawi są także wolni, a mimo to nie grzeszą.

Choć argument Bayle'a jest z punktu widzenia standardowych pojęć możliwości, zasadny logicznie i teologicznie, to jednak Wolniewicz szuka racji, które wykazywałyby jego niesprawność. W tym celu rozważa różne pojęcia możliwości i okazuje się, że istnieją niestandardowe, przy których jest on rzeczywiście niesprawny. Aby to wykazać, sięga do logiki megarjskiej i stamtąd bierze Diodora Kronosa rozumienie możliwości: możliwe jest to, co jest lub będzie. Ale i takie perspektywne rozumienie możliwości ma pewne wady, gdyż według niego i zbawieni kiedyś zgrzeszą. Teologia jednak takiej możliwości nie dopuszcza. W tej sytuacji Wolniewicz konstruuje 'pseudo-Diodorowe' pojęcie możliwości; jeżeli coś się może zdarzyć, to coś podobnego już się faktycznie zdarzyło lub zdarzy, przy którym argument z wolności jest logicznie sprawny. Zbawieni zgrzeszyć nie mogą, gdyż są innej natury niż grzesznicy. A są innej natury, gdyż nie tkwią w nich te same możliwości. Zbawieni mają inne. Idea wszechmocnego Boga godzi się więc z faktem istnienia zła w świecie.

W *Krytyce teodycei u Bayle'a* Wolniewicz przedstawia oryginalną koncepcję piekła należącą także do teologii, choć do jej drugiego bieguna. Piekło jest bowiem także nieskończone i rozumne. Powiedzmy tylko, że piekło jest zgromadzeniem grzeszników rozpaczających nie nad tym, że zostali potępieni, lecz nad tym, że to nie oni, a więc zło, panuje nad światem. Rodzi to w nich bezsilną nienawiść do dobra, a nie skrucę i żal. Piekło jest więc gdzieś obok nas i zgrzyta zębami wobec wszelkich hamulców swej własnej ekspansji. Hamulce te jednak coraz bardziej popuszczają.

3. Filozofia praktyczna. A. Aksjologia formalna. Mistrzem Bogusława Wolniewicza w zakresie aksjologii jest Henryk Elzenberg. Nie znaczy to, że jest on elzenbergistą. Wolniewicz tak doskonali system Elzenberga, iż w rezultacie powstaje nowa jakość teoretyczna. Generalny kierunek przekształ-

cenia systemu Elzenberga polega na odsuwaniu go od irracjonalizmu i auto-centryzmu ku racjonalizmowi i obiektywizmowi. W tym celu dokonał on rekonstrukcji systemu aksjologii formalnej Elzenberga na gruncie semantyki możliwych światów i ontologii sytuacji.

Bogusław Wolniewicz dzieli za Elzenbergiem całą problematykę aksjologiczną na aksjologię formalną i merytoryczną. Aksjologia formalna formułuje i uzasadnia sądy hipotetyczne o wartości w postaci: jeżeli to a to ma wartość, to wynika z tego coś tam innego. Pole dociekań aksjologii formalnej wyznaczają trzy pytania: 1. Czym są wartości? 2. Jak je rozpoznajemy? 3. W jaki sposób już rozpoznane wpływają na dusze ludzkie? Każdemu z tych pytań odpowiada odrębny dział aksjologii formalnej: pierwszemu - logika i metafizyka wartości; drugiemu - epistemologia wartości dociekająca sposobów, w jakie uzasadnia się sądy o wartości; trzeciemu - antropologia wartości, czyli jak czujące i rozumne dusze ludzkie reagują na rozpoznane wartości.

Aksjologia merytoryczna formułuje sądy kategoryczne: to jest dobre, a tamto złe, to ma wartość, a tamto nie ma przez jakieś ich rzeczowe ukazywanie.

Racjonalizację i obiektywizację aksjologii Elzenberga Wolniewicz rozpoczyna od jednoznacznego określenia kategorii ontologicznej (rzeczy, własności, stosunki, zdarzenia, stany rzeczy i in.), do której należą wartości. Opowiada się przy tym za monokategorialnością aksjologiczną, zaliczając wszelkie wartości do możliwych stanów rzeczy. Przez to zapewniona zostaje aksjologii formalna prostota.

Prostota ta jest mimo to zachwiana przez fakt, że w kategorii stanów rzeczy mieszczą się dwa trudno odróżnialne pojęcia wartości będące celami ludzkich dążeń. Jedno pojęcie wartości nazywa się utylitarnym, a drugie perfekcyjnym. Wartość utylitarna to to, co zaspokaja czyjąś potrzebę lub pragnienie, a wartość perfekcyjna to to, przez co świat jako całość staje się doskonalszy. Wartość utylitarna jest zawsze względna, perfekcyjna - absolutna. Niestety tak określone pojęcia wartości nie są rozłączne i mogą występować w danym stanie rzeczy jednocześnie, np. samochód ma zawsze wartość użytkową a jednocześnie może zachwycać pięknem sylwetki. Wolniewicz pokazuje (*Filozofia i wartości I-Z aksjologii Elzenberga*), że Elzenbergowi nie udało się znaleźć kryterium, które różnicowałoby jednoznacznie wartości na użytkowe i perfekcyjne. Uznając to rozróżnienie za fundamentalne dla aksjologii, Wolniewicz na własną rękę prowadzi poszukiwania takiego kryterium, już to przez wykazanie, że utylitaryzm jest nie do utrzymania wskutek rozwoju biotechnologii (*Filozofia i wartości I - Potrzeby i wartości*), bądź też przez odróżnienie dwu rodzajów przyjemności. Wyników tych badań Bogusław Wolniewicz jeszcze nie opublikował.

Elzenberg definiował wartość perfekcyjną jako stan rzeczy taki, jaki powinien być, przy czym powinność, o której mowa w definicji, nie jest powin-

nością czynu a powinnością bytu. Powinno są pewne możliwe stany rzeczy. Dopiero z powinności bytu wynika jeszcze bezadresowa powinność czynu. Jej adresata wskazuje dopiero antropologia wartości. W latach czterdziestych Elzenberg uznał, że jego system aksjologii formalnej jest zbyt ubogi teoretycznie i zaniechał dalszych prób jego doskonalenia. Wolniewicz pokazuje, że w istocie system Elzenberga nie wspiera się jedynie na jednej definicji wiążącej ze sobą pojęcie wartości i powinności, a na pewnej rozbudowanej aksjomatyce charakteryzującej pojęcia wartości i powinności. Przyjmując następujące oznaczenia; Op powinno być tak, że p, $O \sim p$ - powinno nie być tak, że p; $\sim Op$ - nieprawda, że powinno być tak, że p; Mp - możliwe, że p; Fp - faktem jest, że p; Dp - dobrze, że p; Zp - źle, że p, Wolniewicz dokonuje logicznej rekonstrukcji systemu Elzenberga ujmując go w dziewięć następujących aksjomatów i twierdzeń:

- (1) $Dp \Leftrightarrow Fp \wedge Op$
- (2) $Zp \Leftrightarrow Fp \wedge O\sim p$
- (3) $p/q \Leftrightarrow \sim M(p \wedge q)$
- (4) $(Op \wedge p/q) \Rightarrow O \sim q$
- (5) $(Op \wedge p \rightarrow q) \Rightarrow Oq$
- (6) $O(p \wedge q) \Rightarrow Op \wedge Oq$
- (7) $\sim (Op \wedge O\sim p)$
- (8) $Op \Rightarrow Mp$
- (9) $Op \wedge Oq \Rightarrow O(p \wedge q)$

Zbiór tych aksjomatów tworzy system mocniejszej logiki deontycznej od uchodzącego dziś za standardowy systemu von Wrighta. W jego bowiem systemie występują tylko aksjomaty (6), (7) i (9). Rozszerzając system Elzenberga o tezę:

(10) Wszystkie stany rzeczy powinny są współmożliwe.

Wolniewicz demonstruje efektywność teoretyczną zrekonstruowanej aksjomatyki w wyznaczaniu świata idealnego Wi. Rozumiejąc przez możliwe światy maksymalne zbiory stanów rzeczy współmożliwych, światem idealnym Wi byłby taki, który zawiera wszystkie stany rzeczy powinny. Świat idealny może oczywiście zawierać stany rzeczy obojętne aksjologicznie, ale nie może zawierać żadnych stanów rzeczy przeciwpowinnych (*Filozofia i wartości I - Myśl Elzenberga*).

Sam Wolniewicz przyznaje, że: „Nie wiemy, czy Elzenberg takie założenie wprost lub pośrednio przyjmował, ani czy znalazłaby się na to jakaś dokumentacja w jego pismach. Wydaje się natomiast zupełnie nieprawdopodobne, aby zawierały one cokolwiek z takim założeniem sprzecznego”⁴. My

⁴ B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości*. Warszawa 1993, s. 83.

uznajemy Wolniewiczowską „próbkę systemu” za jego oryginalny wkład do koncepcji Elzenbergowskiej wartości perfekcyjnej.

B. Aksjologia merytoryczna. Bogusław Wolniewicz nie poprzestał na Elzenbergowskim rozróżnieniu wartości perfekcyjnych (samoistnych) i utylitarnych (użytkowych), ale ukazał na wielu przykładach destrukcyjne skutki utylitaryzmu w aksjologii i kulturze. Według utylitaryzmu życie ludzkie jest wartością najwyższą i wszystko, co mu jakkolwiek służy, ma wartość dodatnią, a co mu nie służy, a więc ogranicza przyjemności możliwe do wydobycia z niego, jest pozbawione wartości. Kierując się takim kryterium, utylitarysty niszczą lub eliminują z aksjologii najistotniejsze wartości duchowe. Podejście to widać najjaskrawiej w stosunku utylitaryzmu do klonowania i transplantacji. (*Filozofia i wartości 1 - Neokanibalizm*)⁵. W obu tych przypadkach niszczy się pewne istotne wartości dla ratowania życia ludzkiego. Klonowanie jest, według Wolniewicza, ćwiartowaniem istoty ludzkiej dla podtrzymania życia innej, najczęściej silniejszej, istoty ludzkiej, a transplantacja rodzajem konsumpcji zwłok ludzkich także dla ratowania czyjegoś gasnącego życia. Legalizacja klonowania jest legalizacją zabójstwa istot ludzkich, a transplantacja likwidacją odwiecznej świętości zwłok ludzkich. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z pewną odmianą mengelizmu, a w drugim - kanibalizmu, które łącznie są wyrazem barbaryzacji kultury. Barbarzyństwo to bowiem stan społeczny, w którym jedynymi uznawanymi wartościami są wartości użytkowe. Tendencje utylitarne we współczesnym świecie wspiera wszędobylski etatyzm. Urzędnik państwowy chce decydować o całym zakresie i przebiegu życia ludzkiego - od zapłodnienia poczynając, a na śmierci kończąc. W symbiozie utylitaryzmu z etatyzmem żądza użycia życia i użycia władzy spotykają się na wspólnym froncie walki z wartościami samoistnymi.

U Wolniewicza aksjologia merytoryczna ogranicza się do etyki. W kwestiach estetycznych nie opublikował żadnej większej całości zgłaszając jedynie sceptyczne wątpliwości do tezy Elzenberga o tożsamości piękna i dobra. Wolniewicz zgadza się z Elzenbergiem, że dobro jest stanem rzeczy takim, jaki powinien być i dodatkowo jako istota rozumna i obdarzona wolą, chce żeby był. Jednakże, zgodnie ze swym stanowiskiem antropologicznym, uważa, że w człowieku są dwie wole: jedna skierowana ku dobru, a druga ku złu. Kierunek woli jest zaś dany przez charakter. Stąd też Wolniewicz jest zasadniczo przeciwny wszelkim etykom normatywnym. Etyka to raczej, zgodnie z tradycją Arystotelesa i Schopenhauera, próba zrozumienia ludzkiego postępowania przez sprowadzenie go do ostatecznych jego źródeł. Tak pojęta etyka sytuuje się blisko antropologii, a nawet jest z nią tożsama i ogranicza

⁵ B. Wolniewicz: *Uwagi o klonowaniu*. „Medycyna Wieku Rozwojowego”, III (1999), Suplement, s. 181-191 oraz *Barbarzyństwo w szacie humanizmu*. „Rzeczpospolita”, 8 I 2001, s. A9.

się do ustalania faktów aksjologicznych wpływających z natury ludzkiej. Etyka jest częścią filozofii, a zadaniem filozofii nie jest pouczać ludzi dorosłych co mają robić, albo jacy powinni być. Jej rzeczą jest jedynie uświadomić im, co faktycznie robią i jacy są naprawdę. W naturze ludzkiej, a ściślej, w charakterze należy upatrywać ostatecznych cech moralnych jednostki. Żadna etyka normatywna nie jest w stanie zmienić człowieka.

Z tego punktu widzenia Wolniewicz krytykuje wszelkie moralizatorstwo rozkwitające w formie obfitości kodeksów moralnych i pouczenia płynące ze środków masowego przekazu. Najbardziej zgubne wśród różnych form moralizatorstwa są tzw. etyki zawodowe (poselska, lekarska, nauczyciela, pracownika nauki, biznesu, policji itd.). Etyka jest sprawą sumienia. W czasach obecnych sumienia ludzkie kruszeją. Ten proces próbuje się powstrzymać przez mnożenie kodeksów etyki zawodowej. Takie kodeksy przekształcają jednak głos sumienia w nakaz prawa, a więc zastępują moralizm legalizmem. A stąd już prosta droga do manipulowania sumieniami ludzkimi i egzekwowania obowiązku moralnego. A ostatecznymi egzekutorami zobowiązań kodeksowych siłą rzeczy staną się funkcjonariusze państwowi. Za etyką zawodową krok w krok postępuje wielu dziennikarzy czujących się powołanymi do podtykania nam swoją własną namiastkę tablic Mojżeszowych. Nasilanie się tych tendencji jest, według Wolniewicza, bardzo groźne, bo ich kresem, jak dotąd, była słynna *'pierekowka ludzi'* na Wyspach Solowiowskich (*Filozofia i wartości I-Z antropologii Schopenhauera*).

4. Filozofia kultury. Kultura europejska ma trzy korzenie: naukowy pogląd na świat, religię chrześcijańską i prawo rzymskie. Wszystkim tym składowym Bogusław Wolniewicz poświęcił wiele artykułów i analiz. Wynika z nich, że kultura ta znajduje się w głębokim kryzysie i przewartościowaniu. Głównym źródłem tego przewartościowania jest humanizm antropocentryczny o zabarwieniu egoistycznym głoszący, że człowiek jest wartością najwyższą. Tymczasem ani w nauce, ani w religii, ani też w prawie człowiek najwyższą wartością nie jest. Oba te punkty widzenia nie są możliwe do pogodzenia.

A. Naukowy pogląd na świat. Przede wszystkim kryzys przeżywa racjonalizm kumulujący w naukowym poglądzie na świat (*Filozofia i wartości I -Naczelne wartości naukowego poglądu na świat*). Pogląd na świat jest naukowy, gdy prawda jest w nim wartością naczelną, tzn. że jest w ogóle wartością i to wartością nie instrumentalną, czyli niczemu nie służącą. Prawda to zaś ogół sądów prawdziwych ujętych w jeden system, czyli wraz z ogółem zachodzących między nimi związkami logicznymi. W tym ujęciu jest to pewien samoistny twór idealny: *ordo metaphysicus veritatum aeternorum*. Ten samoistny porządek odwiecznych prawd staje się ideałem wiedzy, a więc i przedmiotem dążeń, aby go w ludzkim myśleniu zrealizować. Najdosko-

nalszym przybliżeniem tego ideału jest nieinstrumentalnie pojęta nauka, która jest najpełniejszym kształtem prawdy, jaki w ogóle jest dostępny umysłowi skończonemu. Ta pozycja prawdy jest zagrożona przez utylitaryzm, który uważa, że prawda zawsze musi czemuś służyć, oraz humanizm, który doprecyzowuje, że musi ona służyć człowiekowi. Ale tak nie zawsze jest. Być może, twierdzi Wolniewicz, prawda jest nawet szkodliwa dla człowieka.

Wartościami podnaczelnymi naukowego poglądu na świat są zaś jasność myśli i swoboda krytyki.

Ogół myśli prawdziwych musi być wewnętrznie niesprzeczny. Aby móc to w ogóle ocenić, musi w nich panować, wzorowany na matematyce, ład pojęciowy, który nazywamy ich jasnością. Dziś dążenie do jasności myśli nie tylko słabnie, ale jest wprost atakowane. Myśl jasna szkodzi bowiem często temu, co pragnie „góra” i temu, czego pragną „wszyscy”. „Góra” obiecuje służyć człowiekowi, zaś masy pragną, aby im się właśnie służyło.

Myśl, choć jest dziełem ludzkim, dąży do ponadludzkiego celu - do prawdy. Aby ją odkrywać ludzie muszą wykraczać ponad swe ułomne umysły i jeszcze ułomniejsze charaktery. Mechanizmem społecznym, który te ułomności neutralizuje i zmusza do ponadludzkiego wysiłku, jest swoboda krytyki. Im krytyka bardziej destrukcyjna, tym lepsza. Prawda stanowi bowiem zawsze ostatnie *residuum*, które ostaje się wszelkim krytykom. Krytyka naukowa służy więc przede wszystkim prawdzie.

Przyczyny uwiadu naukowej krytyki Wolniewicz zanalizował w artykule *Krytyka naukowa i kryteria naukowości (Filozofia i wartości II — Krytyka naukowa i kryteria naukowości)*. Upatruje je w ideologii egalitaryzmu i wynikającej z niej masowości współczesnego szkolnictwa wyższego. Nauka nie jest dla każdego, ale egalitarny humanizm głosi, że wszystko ma być dostępne dla wszystkich, a więc także i nauka. Skoro jednak dla niektórych okazuje się za trudna, to trzeba im ją ułatwić przez obniżenie poziomu do możliwości szerokich mas. A masa ciśnie w dół na wszystkich szczeblach akademickiej hierarchii. Dziś w gremiach decyzyjnych nauki największe wpływy uzyskali „naukowi półinteligenci”, którzy skłonni są promować tylko nie lepszych od siebie. W środowisku naukowym działa negatywny mechanizm samooczyszczania i on to sprawia, że poziom wymagań stale się obniża, a wraz z nim zamiera też rzetelna krytyka naukowa. Istnieje jednak pewna nadzieja na jej ożywienie, gdyż dla nauki wystarczy, aby krytyka nie była działalnością jawnie i bezkarnie tępiącą. Ale - czy nie jest tępiącą?

Wskazane promyki nadziei są może, według Wolniewicza, w stanie powstrzymać rozkład nauki, ale nie są w stanie zahamować rozkładu naukowego poglądu na świat. Ten jest jawnie wypierany przez okultystyczne zabobony (*Filozofia i wartości I - Scjentyzm i okultyzm*) z gatunku psychotroniki (Fi-

lozofia i wartość I - Psychotronika jako neokultyzni), geotroniki (ekologia głęboka) i kosmotroniki (*Filozofia i wartości I — O Daenikenie*).

B. Religia chrześcijańska. Równorzędną z naukowym poglądem na świat składową kultury europejskiej jest chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo jest jedną z wielkich religii świata. Treścią religii jest doświadczenie *sacrum*. A *sacrum* to pewne „misterium zarazem wzniosłe, straszne i przykuwające”. Cóż więc porusza duszę ku *sacrum*? Korzeniem religii jest, według Wolniewicza, śmierć. Gdyby nie było śmierci, nie byłoby religii. Religijne poruszenie duszy to poruszenie przez śmierć. Życie ludzkie jest życiem w cieniu śmierci, która wyprowadza człowieka w nieskończoność. Przez śmierć w życie ludzkie wkracza metafizyka. Człowiek jest bowiem połączeniem rozumu ze śmiercią. Rozum jest nieśmiertelny (taki jak boski), a śmiertelność bezrozumna (taka jak zwierzęca). Przez to człowiek jest jakoś krzywo ustawiony w bycie. Religia jest wysiłkiem pogodzenia rozumu z pewnością śmierci. A do tego trzeba czegoś, co by ludzie cenili bardziej niż życie i co wykaczałoby poza horyzont ich własnego życia (*Filozofia i wartości I-O istocie religii*).

Fakt, że korzeniem religii jest śmierć, musi się w każdej religii przejawiać tak, aby jej stosunek do śmierci był dla niej jakoś istotny. W chrześcijaństwie jest to wiara w życie pośmiertne. Ale tak być nie musi. Wystarczy, że dana religia stwarza jakąś nadzieję eschatologiczną, tj. nadzieję, że wbrew śmierci czyjeś życie ma sens. Sens to bowiem aksjologiczne uzasadnienie istnienia, w tym przypadku ludzkiego.

Religia istnieć będzie tak długo, jak długo ludzie będą umierali, czyli zawsze. Współczesny człowiek wprawdzie wierzy w techniczną możliwość życia nieśmiertelnego, ale Wolniewicz uważa tę wiarę za mżonki. Hipoteza jego tłumaczy przy tym dobrze długowieczność religii i niemożność jej wyeliminowania z życia ludzkiego, mimo usilnych prób i starań ze strony jej wrogów. Jednakże, jak dodaje, formy religijności się zmieniają, a to oznacza, że i chrześcijaństwo może się zmienić.

Chrześcijaństwo wyróżnia się spośród innych religii dużą dozą racjonalności (filozofia tomistyczna) i realizmu poznawczego (idea grzechu pierworodnego). Jest ono obecne we wszystkich dziedzinach kultury europejskiej i w życiu codziennym jej mieszkańców. Niestety, także ono na naszych oczach przygasa. Słabnie jego racjonalistyczna tendencja w dziedzinie teologii i antropologii, a wskazywana przez nie nadzieja życia wiecznego nie zadowala wielu współczesnych. Nie służy mu też cywilizacja naukowo-techniczna ze swymi nowymi prawdami życiowymi i nadziejami eschatologicznymi. Chrześcijaństwo nie całkiem przystaje do nauki i możliwości technicznych człowieka. Naukowy obraz świata składany w „mozaikę z kolejno znajdowanych kamyczków” nie jest na ludzką miarę i odczuwanie, gdyż nie

widać w nim sensu, który byłby odpowiedzią na pytanie: „po co to wszystko?”. Ten brak nie podważa jednak jego prawdziwości.

W tej sytuacji jedni (New Age, neognoza) odrzucają naukowy obraz świata próbując wypracować sobie bardziej ludzki jego obraz i zając wobec przyrody postawę życzliwej symbiozy (ekologia głęboka, feminizm). Obraz ten stoi jednak w jeszcze ostrzejszym konflikcie z nauką niż chrześcijaństwo.

Zwolennicy naukowego poglądu na świat muszą siłą logiki wysnuć z niego praktyczne konsekwencje. Jedną z nich jest eutanazja. (*Filozofia i wartości II - Eutanazja w świetle filozofii*). Przyroda nie troszczy się bowiem sama z siebie o starych i umierających. Może to zrobić tylko sam człowiek. W dwu artykułach Wolniewicz przeprowadził wymowną w swej grozie argumentację na rzecz legalizacji eutanazji. Jego zdaniem, eutanazja jest czysta moralnie, choć należy do aksjologii hedonistycznej. Jest to jednak hedonizm negatywny (obronny), który nakazuje zmniejszać cierpienia życia. A cierpienia agonalne nieuleczalnie chorych nie mają żadnego sensu ani dla cierpiącego, ani dla jego bliskich. Dobrowolna śmierć zadawana z wyraźnej woli umierającego jest najbardziej ludzkim wyrazem współczucia.

Eutanazja zmienia stosunek do śmierci, a śmierć jest korzeniem religii. Stąd legalizacja eutanazji zawiera w sobie zaczyn nowej religii. Jest to nieunikniony wniosek z Wolniewiczowskich założeń dotyczących filozofii religii. Religia ta zakorzeni się w samym chrześcijaństwie, albo wyrośnie obok niego. W artykule *Perspektywy eutanazji* opisane zostały składowe tej nowej religii, a więc jej kult, organizacja gminy religijnej i doktryna oraz związana z tymi trzema składowymi obyczajowość. Najistotniejszą składową każdej religii jest kult, którego rdzeniem jest ryt, czyli liturgia. Liturgię eutanazyjną należy ściśle oddzielić od medycyny. Eutanazja nie jest zabiegiem medycznym lecz aktem religijnym pokrewnym ostatniemu namaszczeniu. Nosicielem eutanazyjnej liturgii musi być jakaś grupa społeczna o charakterze gminy religijnej, np. „wielka rodzina” wyrastająca z więzów krwi wsparta z zewnątrz przez bractwa specjalizujące się w przeprowadzaniu eutanazji. Doktryna czyli obraz świata i sprzężony z nim układ wartości religii eutanazyjnej opiera się na siedmiu następujących tezach: 1. Świat jest tajemniczy. 2. Świat jest niesamowity. 3. Niebo jest puste. 4. Jako gatunek człowiek wchodzi obecnie w stadium pełnoletności. 5. W świecie jest ogrom krzywdy (niezawinionego cierpienia). 6. Wszelka krzywda nie wyrównana na ziemi, nie będzie wyrównana nigdy. 7. Krzywdą absolutnie nie do wyrównania jest dogorywanie w męce, która niczemu nie służy i jej ponury bezsens bije w oczy.

Wrogi stosunek chrześcijaństwa do eutanazji nie jest wcale w nim ugruntowany doktrynalnie, i to z dwu powodów. Pierwszy to ten, że miłość bliźniego wymaga czynnego, a nie biernego (litości) współczucia, czyli gotowości pomocy tym, co są w potrzebie. Drugi, że w chrześcijaństwie życie

ludzkie nie jest najwyższą wartością, a więc nie ma też powodu, aby trzymać się go za wszelką cenę. Eutanazja wcześniej czy później zostanie zalegalizowana, a chrześcijaństwo, trzymając się uparcie swego dotychczasowego stanowiska, przegra swą szansę⁶.

C. Prawo. Trzecią składową kultury europejskiej jest prawo rzymskie. Fundamentem świadomości prawnej jest w nim zasada sprawiedliwości. Zasada ta, po raz pierwszy sformułowana przez Cyncerona i poprzez Ulpiana przejęta przez całe prawo rzymskie, głosi: *quique suum tribuere*, tzn. oddać każdemu to, co mu się należy w dobrym i złym. Zasada sprawiedliwości ujmuje sprawiedliwość nieutilitarnie. Każde przestępstwo jest naruszeniem ładu moralnego świata, a jedyne dobro, które kara ma na widoku, to przywrócenie tego ładu. W zasadzie sprawiedliwości zawarte są dwie idee o wielkiej doniosłości: a) sprawiedliwa kara zależy tylko od winy; i b) sprawiedliwa kara musi być proporcjonalna do winy. Pierwsze znaczy, że kara ma być odwetem, a drugie, że kara nie jest zemstą. Odwet wyrównuje krzywdy; zemsta je potęguje.

Neutilitarnie pojęta sprawiedliwość była w systemie karnym zakotwiczona na karze śmierci. Kara śmierci wyprowadza poza ten świat, a stamtąd nie ma powrotu. Śmierć to drzwi, przez które w nasz system prawny wkracza metafizyka. Istnienie kary śmierci sprawia, że sąd stoi na pograniczu między tym i tamtym światem, budząc przez to trwożną cześć. A to rodzi szacunek do prawa i całego wymiaru sprawiedliwości. Jednocześnie kara główna wyznacza absolutny wzorzec kary adekwatnej-ohyda czynu wymaga kary absolutnej.

Tymczasem od Oświecenia rywalizują ze sobą trzy teorie kary: retrybucyjna, według której celem kary jest właśnie odwet; prewencyjna, która karę traktuje jako środek zapobiegawczy, i korekcyjna, która cel kary widzi w zabiegach wychowawczo-resocjalizacyjnych. Zwolennicy pierwszej z nich opowiadają się za koniecznością zachowania kary śmierci w kodeksie karnym (rygoryści), natomiast zwolennicy drugiej i trzeciej koncepcji uważają, że kara ta niczemu nie służy i opowiadają się za jej zniesieniem (abolicjoniści). Kara śmierci nie zapobiega przestępstwom, ani też nie wychowuje, a więc jest utilitarnie bezużyteczna. Taki utilitarny punkt widzenia odrzuca jednak rygorysta. Chce on utrzymać karę śmierci nie dlatego, że jest społecznie korzystna, lecz dlatego, że jest moralnie słuszna. Dla abolicjonisty życie ludzkie jest wartością najwyższą i należy je chronić za wszelką cenę, a kara śmierci je brutalnie przerywa i przez to jest niedopuszczalna. Dla rygorysty wartością naczelną jest człowieczeństwo i za czyny, które swoją immanentną ohydą przekraczają jego granice - jedyną sprawiedliwą karą jest kara śmierci.

⁶ B. Wolniewicz: *Perspektywy eutanazji*. „Edukacja Filozoficzna” 26 (1998), s. 45-55.

Wolniewicz zbija kolejno wszystkie argumenty abolicjonistów wskazując bądź ich gołosłowność, bądź bezzasadność, bądź też sofistyczność. Sofistyka ta podkopuje jednak świadomość prawną społeczeństwa (*Filozofia i wartości II — Filozoficzne aspekty kary głównej i Jeszcze raz o karze głównej*).

Prawem żywym i jego istotą jest świadomość prawną społeczeństwa: powszechna wiara w słuszność jego zasad i płynąca z niej gotowość do jej obrony. Brak takiej wiary i gotowości obrony czyni z zapisów kodeksowych martwe prawo papierowe. Tymczasem całe społeczeństwo, a więc i wymiar sprawiedliwości (prokuraturę, policję, sądy i Sejm) trawi uwiad świadomości prawnej. Słabnie społeczna determinacja walki ze złem i moralne poczucie jej słuszności. Wciąż ponawiane marsze milczenia, statystycznie wysokie poparcie dla kary śmierci i złorzeczenia złoczyńcom nie przekładają się na realne działania w obronie porządku publicznego i moralnego. Niemoc ogarnęła wszystkich i to niemoc okrutna - zanik siły moralnej i woli walki ze złem (*Filozofia i wartości II - Uwiad prawa i Uwiad wiedzy*)

Z powyższego widać, że kultura europejska odrywa się od swoich korzeni. Pozbawiona korzeni musi uschnąć. Już teraz znajduje się w stanie głębokiego kryzysu i nie widać oznak na wyjście z tej sytuacji. Wolniewicz przewiduje, że po osiągnięciu pewnego kryzysowego apogeum albo nastąpi kontrakcja sił zdrowego rozsądku w postaci oświeconego konserwatyzmu, albo ludzkość zacznie wyglądać nowego dyktatora, który zaprowadzi totalitarny porządek społeczny. Niestety, ta druga możliwość wydaje się dzisiaj bardziej prawdopodobna.

5. Filozofia polityki. Przez politykę rozumieć tu będziemy wszelkie kwestie dotyczące tego, jak realizować rozpoznane wartości w życiu społecznym. U Bogusława Wolniewicza filozofia polityki wiąże się z antropologią i aksjologią. Za punkt wyjścia jego rozważań politycznych przyjmujemy artykuł: *Ewolucja i rewolucja (Filozofia i wartości Z)*. Współczesne demokratyczne systemy polityczne zrodziły się w wyniku rewolucji. Jak pokazuje Wolniewicz w swym artykule, istnieją dwa typy rewolucji; anglo-amerykańska z 1688 i 1776 roku oraz francusko-rosyjska z 1789 i 1917 roku. Rewolucja typu anglo-amerykańskiego miała ściśle określone i skromne cele. Nakładała ona na władzę państwową rozmaite wędzidła, aby zapobiec jej nadużyciom - w imię i ochronie wolności. Rewolucja typu francusko-rosyjskiego charakteryzowała się natomiast nieograniczonym horyzontem oczekiwań i nadziei. Chciała ona odmienić świat i człowieka. I nawet, jeżeli w wyniku rewolucji nic się nie odmieni lub odmieni się na gorsze, to i tak jej przywód-

⁷ B. Wolniewicz: *Symptom rozpadu*. „Życie”, 29 VI 1998 oraz *W opozycji do społeczeństwa*. „Tygodnik Akcji Wyborczej «Solidarność» AWS, 11 X 1998.

cy będą głosić, że wszystko się udało i cele zostały osiągnięte. Kto tego nie widzi, temu widzenie to zostanie wprasowane w oczy.

W artykule *Antropologiczne podstawy demokracji* Wolniewicz ukazuje pewne założenia i konsekwencje obu tych odmian rewolucji (*Filozofia i wartości I*). Demokracja to ucywilizowany sposób sprawowania i przekazywania władzy w ludzkich społecznościach. Ucywilizowanie to polega na tym, że przejęcie władzy odbywa się nie drogą zamachów i skrytobójczych mordów, lecz drogą oddania i przeliczenia głosów. Demokracja nie polega natomiast, co się często sugeruje, na zbiorowym podejmowaniu decyzji, lecz na tym, że za indywidualnie podjętą decyzję odpowiada się przed jakąś zbiorowością i to odpowiada na serio - niekiedy nawet głową.

Demokracja zaś, to system normatywny, który chce wskazać pewien ideał demokracji, a ponadto wykazać, że taki właśnie ustrój jest najlepszy. Jest to zatem pewne stanowisko z zakresu aksjologii. A że każda aksjologia jest sprzężona z określoną antropologią, stąd - zgodnie z dotychczasowymi ustaleniami - istnieją dwie odmiany demokracji: russowski, opierający się na pełnym zaufaniu do natury ludzkiej i jeffersonowski, który tego zaufania nie podziela. Rewolucja typu anglo-amerykańskiego wspierała się na demokracji jeffersonowskiej, a francusko-rosyjska na russowskiej. Według Rousseau, dobroć człowieka może się ujawnić tylko w warunkach równości i sprawiedliwości społecznej, a więc egalitaryzmu i socjalizmu. Egalitaryzm ma zapewnić wszystkim równy start, a socjalizm - dojście do mety, a oba razem wzięte pełną samorealizację. Demokracja russowska, traktująca demokrację jako samorzutny wpływ naturalnej dobroci ludzkiej, opiera się na przekonaniu, że jest ona stanem łatwo osiągalnym i jeszcze łatwiej utrzymywalnym. Ludzie, właśnie w rewolucji, sami prą do demokracji, jeżeli tylko im w tym nie przeszkadza przez sztuczne systemy wychowawcze i polityczne.

Demokracja jeffersonowska sprzęga ideę demokracji nie z ideą równości, a z ideą wolności. Demokracja jest gwarancją wolności społecznej i indywidualnej aktywności. A o te wcale nie łatwo - trzeba nieustannie czuwać nad ich zachowaniem. Ustrój demokratyczny jest bowiem niezgodny z właściwościami natury ludzkiej, gdyż w człowieku istnieje zło pierwotne, m. in. w postaci pychy. A pysze najlepiej służy władza, czyli możliwość podporządkowania sobie cudzej woli - poniżyć drugiego i postawić mu nogę na twarz. Demokrację nie łatwo więc osiągnąć, ani też utrzymać.

Demokracja jeffersonowska służy minimalizowaniu skutków zła pierwotnego, manifestujących się w skali społecznej. System „powściągnięć i balansów” stanowi w demokracji jeffersonowskiej najlepszy z możliwych kagańców dla owego zła w człowieku. To, że rodzaj ludzki narzucił sobie system demokratycznych powściągnięć jest, według Wolniewicza, swe-

go rodzaju cudem antropologicznym i świadczy o tym, że w świecie, obok sił natury, działają jeszcze inne siły, które można określić siłami łaski.

Demokracji zagraża przede wszystkim stała tendencja ufundowana na zawiści, aby wolność sprzedąć za równość, czyli demokrację jeffersonowską przekształcić w russowską.

Dominująca dziś w świecie Zachodu tzw. demokracja liberalna zdaje się jednak pchać życie społeczno-polityczne w kierunku demokratyzmu russowskiego. Ujawnia się to przede wszystkim w pełzającym rozszerzaniu się etatyzmu, tj. rządów urzędników państwowych. Z dwu rodzajów wartości - samoistnych i użytkowych - urzędnik państwowy jest w stanie realizować tylko te ostatnie. Wartości samoistne mogą realizować tylko jednostki, i to w sposób nieurzędowy. W artykułach: *Głos w dyskusji o 'Przysposobieniu do życia w rodzinie'*, *Brońmy szkoły* i innych Wolniewicz pokazuje, jak etatyzm próbuje zniszczyć bariery hamujące jego rozrost w społeczeństwie. Taką najtrwalszą barierą jest rodzina, a ściślej dom i sprzężona z nim szkoła. Aby zniszczyć jego tradycyjną obyczajowość, próbuje się wprowadzić do szkoły przedmiot *Przysposobienie do życia w rodzinie*, wbrew woli i sprzeciwowi rodziców. Tym sposobem przeciwstawia się rodziców nauczycielom, aby obu poróżnić z dziećmi i zaoferować im państwowych obrońców ich praw (*Filozofia i wartości I-O 'Przysposobieniu do życia w rodzinie'* i *Słowo w sprawach szkoły* oraz *Filozofia i wartości II — Brońmy szkoły*). Powołuje się więc „Rzecznika Praw Dziecka” czy „Rzecznika Praw Ucznia”, jakby rodzice i nauczyciele nie byli najlepszymi rzecznikami ich praw⁸. Przez to niszczy się autorytet rodziców i nauczycieli nie mając najmniejszej gwarancji, że urzędnik państwowy rzeczywiście okaże się najlepszym obrońcą praw dziecka. No tak, powie na to etatysta, ale przecież zdarza się, że dzieci są w domu maltretowane, a w szkole torturowane. Bogusław Wolniewicz też to widzi, ale uważa, że tym dzieciom, które są rzeczywiście maltretowane, urzędnik nic nie pomoże, co widać w bezradności prawa karnego w sprawach rodzinnych, a tym, które nie są - zaszkodzi.

Podobnie rzecz ma się z ustawą z 26 X 1995 roku *O pobieraniu i przeszczepieniu komórek, tkanek i narządów*, w świetle której zwłoki ludzkie stają się własnością państwa, pozbawiając rodzinę jednego z najświętszych jej praw: prawa do swoich zmarłych. Upaństwowienie zwłok przez wprowadzenie zasady tzw. „zgody domnienanej” daje urzędnikom prawo decydowania, kto i kiedy dostanie potrzebny organ. Otwiera to szeroko wrota dla korupcji urzędniczej, a pozostawia tylko wąską przestrzeń dla praw rodziny (*Filozofia i wartości II — Prawo do zmarłych*). Wszystko to prowadzi do totalizmu państwowego.

⁸ Czarno-białe i w kolorze. Na politycznym ringu „Gazety Polskiej” spierają się minister Mirosław Handke i profesor Bogusław Wolniewicz. „Gazeta Polska”, 22 II 1998, s. 12-13.

Na koniec zauważmy, że filozofii polityki Wolniewicz poświęcił wiele drobnych listów i wypowiedzi obejmujących całe spektrum życia społeczno-politycznego.

V. UCZNIOWIE I NASTĘPCY. Profesor Bogusław Wolniewicz jest znakomitym wykładowcą i prowadził bardzo interesujące tematycznie i merytorycznie seminaria. Jego zajęcia cieszyły się zawsze wysokim uznaniem wśród studentów i pracowników naukowych, o czym świadczyła wysoka na nich frekwencja. Obecnie Profesor często zabiera głos w prasie oraz występuje w radiu i telewizji. Są to główne kanały Jego oddziaływań ideowych na otoczenie. Oddziaływania te nie były byle jakie i nie na byle kogo. Pod wpływem monografii *Rzezy i fakty* znakomity polski logik Roman Suszko zainteresował się ontologią *Traktatu* i dla wyrażenia jej fragmentu w języku logiki stworzył logikę niefregowską, która jest jednym z ciekawszych dokonań w logice polskiej okresu powojennego. Zainteresowania logiczno-ontologiczne Romana Suszki kontynuuje jego uczeń Mieczysław Omyła. Propaguje on na swoich zajęciach ontologię sytuacji oraz analizuje niektóre jej fragmenty. Również Jacek Hawranek i Jan Zygmunt rozważali pewne problemy matematyczne, dotyczące krat warunkowo dystrubutywnych, związane z ontologią sytuacji. Anglojęzyczne prace Wolniewicza dotyczące ontologii sytuacji były niejednokrotnie recenzowane przez wielu autorów w "Mathematical Reviews".

Grono bezpośrednich uczniów Bogusława Wolniewicza tworzą jego doktoranci: Zbigniew Musiał, Ulrich Schrade, Beata Witkowska-Maksimczuk; magistranci: Agnieszka Nogal, Paweł Okołowski, Klaudiusz Suczyński, a także długoletni uczestnicy seminarium: Jan Zubelewicz i Jędrzej Stanisławek. Kontynuują oni, na tyle, na ile potrafią, sposób uprawiania filozofii prezentowany przez Wolniewicza. Nie znaczy to, że wpływy ideowe Profesora Wolniewicza ograniczają się do tych osób. Wielu Jego studentów pracuje w różnych redakcjach gazet, radia i telewizji. Ich audycje i publikacje wskazują, że przejęli oni część poglądów Wolniewicza uznając je za własne.

Bogusław Wolniewicz ma oczywiście też swoich zdecydowanych oponentów i przeciwników. Zaliczyć do nich należy wszystkich abolicjonistów, ultraliberałów moralno-obyczajowych i przeciwników eutanazji. Wyrazistą krytykę Jego poglądów prezentowali: Andrzej Bogusłowski, Jacek J. Jadacki i Jacek Hołówka.

VI. KOMENTARZ. Na systematyczną i pogłębioną analizę poglądów Bogusława Wolniewicza jest jeszcze za wcześnie, choć na ogół są one wyraziście skryształizowane i niezmiennie od lat. Jego dorobek wzbogaca się jednak corocznie o kilka pozycji, które ukazują znane już poglądy w innym oświetleniu. Już dziś można powiedzieć, że Bogusław Wolniewicz jest niezwykłą osobowością w filozofii polskiej ostatniego okresu. W przedstawi-

nej rekonstrukcji poglądów imponuje przede wszystkim rozległość Jego zainteresowań i kompetencja przedmiotowa. Tymczasem nasza prezentacja nie zdołała objąć wszystkich kwestii. Zabrakło w niej ważkich i wnikliwych uwag dotyczących etyki abstrakcyjnej i konkretnej, kwestii obowiązku, tolerancji, modlitwy, form pogrzebu i wizji życia pozagrobowego, aborcji, reformy edukacyjnej i innych. Uwzględnając całość dorobku Wolniewicza widać, że stale prezentuje on głos filozofii wobec aktualnych problemów społeczno-politycznych i kulturowych. Głos ten jest zawsze stanowiskiem niezależnym od idoli rynku i teatru, a więc niezależnym od tego, co dogadza większości i władzy. Interpretując i analizując wydarzenia współczesne, Wolniewicz najchętniej posługuje się dorobkiem myśli klasycznej - grecko-rzymskiej, która nie może dogadzać dzisiejszemu myśleniu życzeniowemu. Wreszcie należy podkreślić, że Jego rozprawy cechuje wielka, niekiedy nadmierna, siła ekspresji w prezentowaniu własnego stanowiska (neokanibalizm, mengelizm, półinteligent i inne) oraz nienaganna forma językowo-literacka.

KS. PIOTR MOSKAL
Katolicki Uniwersytet Lubelski

ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA USJK

I. DZIEŁA. A. Książki. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem.* Lublin 1972; *Poznanie Boga w ujęciu Henri de Lubaca.* Lublin 1973; *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii.* Lublin 1977, 1978, 1984, 1993 (poprawione i rozszerzone); *Religia i religioznawstwo.* Lublin 1988, 1992; *Person and Religion: An Introduction to the Philosophy of Religion.* Transl. by T. Sandok. New York: Peter Lang 1991.

B. Prace redakcyjne: *W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu.* Lublin 1976 (współredaktor); *Theory of Being. To understand Reality.* Lublin 1980 (współredaktor); „*Redemptor hominis*”. *Tekst i komentarze.* Lublin 1982 (redaktor); *Nauka — światopogląd — religia.* Warszawa 1989 (redaktor); *Wprowadzenie do filozofii.* Lublin 1992, 1996 (współredaktor); *Zadania filozofii we współczesnej kulturze.* Lublin 1992 (redaktor); *Religia a sens bycia człowiekiem.* Lublin 1994 (redaktor); *Czytając „Przekroczyć próg nadziei”.* Lublin 1995 (współredaktor); *Wolność we współczesnej kulturze.* Lublin 1997 (współredaktor); *Freedom in Contemporary Culture. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy, Catholic University of Lublin, 20-25 August 1996.* Lublin T. 1 1998, T. 2 1999 (współredaktor).

C. Ważniejsze artykuły (spośród ponad 200). *O intuicji w filozofii.* „*Roczniki Filozoficzne*” 12:1964 z. 1, s. 121-129; *Uwagi o sytuacji we współczesnej teologii naturalnej.* „*Roczniki Filozoficzne*” 14:1966 z. 1, s. 103-114; *Czy bezdroża filozofii Boga?* W: B. Bejze (red.): *W nurcie zagadnień posoborowych.* T. 1. Warszawa 1967, s. 47-86; *O pełny humanizm chrześcijański.* W: B. Bejze (red.): *W nurcie zagadnień posoborowych.* T. 1. Warszawa 1967, s. 151-163; *Filozoficzna koncepcja religijności człowieka.* W: B. Bejze (red.): *O Bogu i o człowieku.* T. 1. Warszawa 1968, s. 179-200; *Naukowy obraz świata materialnego a problem poznania istnienia Boga.* „*Zeszyty Naukowe KUL*” 11:1968 nr 2, s. 15-26; [Wspólnie z S. Kamińskim] *Poznawalność istnienia Boga.* W: B. Bejze (red.): *O Bogu i o człowieku.* T. 1. Warszawa 1968, s. 57-103; *Problem Boga we współczesnym tomizmie.* W: B. Bejze (red.): *Studia z filozofii Boga.* T. 1. Warszawa 1968, s. 419-439; *Pesymistyczne czy optymistyczne perspektywy człowieka.* W: B. Bejze (red.): *W nurcie zagadnień posoborowych.* T. 3. Warszawa 1969, s. 93-115;

Problematyka Boga w filozofii współczesnej. „*Zeszyty Naukowe KUL*” 12:1969 nr 2, s. 17-30; *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej.* „*Roczniki Filozoficzne*” 18:1970 z. 1, s. 5-78; *Ontyczna wspólno-*

ta bytów. „Roczniki Filozoficzne” 19:1971 z. 1, s. 85-94; Teoriopoznawcze aspekty partycypacji transcendentalnej. „Studia Philosophiae Christianae” 7:1971 nr 1, s. 71-104; Transcendentalna partycypacja bytu. W: Logos i Ethos. Red. J. Morawski. Kraków 1971, s. 171-196; [Wspólnie z M. A. Krąpcem] Tomistyczna koncepcja świętości. W: B. Bejze (red.): W nurcie zagadnień posoborowych. T. 6. Warszawa 1972, s. 405-418; Analiza metodologiczna Tomaszowych form argumentacji za istnieniem Boga, a zwłaszcza argumentacji z ruchu. W: B. Bejze (red.): Studia z filozofii Boga. T. 2. Warszawa 1973, s. 223-242; Czym jest i dlaczego istnieje religia? „Zeszyty Naukowe KUL” 16:1973 nr 3-4, s. 3-17; Filozoficzna afirmacja Boga. W: B. Bejze (red.): Z zagadnień kultury chrześcijańskiej. Lublin 1973, s. 203-212; Człowiek i religia. W: M. A. Krąpiec. Ja - człowiek. Lublin 1974 [i następne wydania], s. 315-362; Czy u św. Tomasza istnieją dwie koncepcje religii? „Zeszyty Naukowe KUL” 17:1974 nr 4, s. 17-27; [Wspólnie z S. Kamińskim] Definicja religii a typy nauk o religii. „Roczniki Filozoficzne” 22:1974 z. 1, s. 103-160;

[Wspólnie z M. A. Krąpcem] O tomistycznej drodze poznania Boga. W: B. Bejze (red.): Aby poznać Boga i człowieka. T. 1. O Bogu dziś. Warszawa 1974, s. 71-83; Problem tak zwanej śmierci Boga. Tamże, s. 133-152; Tajemnica człowieka. Człowiek w oczach filozofów. „Colloquium Salutis” 7:1975, s. 11-25; L’homme et la religion. W: S. Kamiński i in. (red.): W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu. Lublin 1976, s. 169-220; Fenomenologiczne koncepcje religii. W: B. Bejze (red.): Studia z filozofii Boga. T. 3. Warszawa 1977, s. 292-311; Problem doświadczenia religijnego. „Roczniki Filozoficzne” 25:1977 z. 2, s. 5-23; Le réalisme de la connaissance et la participation de l’être. W: Atti del Congresso Internazionale. T. 6. Napoli 1978, s. 440-465; Współczesna filozofia religii — koncepcje i tendencje. W: B. Bejze (red.): W kierunku chrześcijańskiej kultury. Warszawa 1978, s. 103-119; Koncepcja wartości religijnej (sacrum). „Roczniki Filozoficzne” 27:1979 z. 2, s. 71-85; [Wspólnie z S. Kamińskim] La cognoscibilité de l’existence de Dieu. "Collectanea Theologica" 1979 nr spec. s. 77-123; Le voies de l’affirmation de Dieu. "Collectanea Theologica" 1979 nr spec., s. 137-214;

Wartości religijne a wartości moralne. „Zeszyty Naukowe KUL” 22:1979 nr 1-3, s. 99-108; Autonomia sumienia a nakazy religijne. „Roczniki Filozoficzne” 28:1980 z. 2, s. 119-124; Function of religion informing a personal model of culture. W: Theory of Being. To Understand Reality. Lublin 1980, s. 253-258; Philosophy of religion in forming a personal model of culture. Tamże, s. 241-251; Konsekwentny personalizm chrześcijański. Z rozważań nad „Redemptor hominis”. W: B. Bejze (red.): W nurcie zagadnień posoborowych. T. 12. Warszawa 1980, s. 83-94; Rola religii w kulturze. „Roczniki

Filozoficzne” 28:1980 z. 2, s. 5-16; *Śmierć w wielkich religiach świata*. „Ateneum Kapłańskie” 72:1980 z. 3, s. 382-398; *Idea zbawienia w religiach świata*. „Ateneum Kapłańskie” 73:1981 z. 1, s. 37-52; *Personalismo cristiano consecuente. Reflexiones sobre la „Redemptor hominis”*. W: *La filo sofia del Cristiano*. T. 3. Cordoba 1981, s. 1159-1170; *Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga*. „Roczniki Filozoficzne” 30:1982 z. 2, s. 5-13;

Drogi afirmacji Boga. W: B. Bejze (red.): *W kierunku Boga*. Warszawa 1982, s. 108-166; *Poznanie Boga dziś*. Tamże, s. 435-446; *Les bases anthropologiques de l'affirmation de Dieu. Metafisica e szienze dell'uomo*. W: *Atti del VII Congresso Internazionale*, Bergamo 4-9 Settembre 1980. T. 2. Roma 1982, s. 413-420; *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym*. W: „*Redemptor hominis*”. *Tekst i komentarze*. Red. Z. J. Zdybicka. Lublin 1982, s. 111-128; *Realne i analogiczne istnienie rzeczywistości jako podstawa każdej filozoficznej afirmacji Boga*. „*Analecta Cracoviensia*” 14:1982, s. 39-49; *Vers la fidelité du monde réel et la verité complete sur l'homme. L'école polonaise de la philosophie classique*. W: *The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican*. T. 2. Florence 1982, s. 155-162; [Wspólnie z M. A. Krąpcem] *Approci a Dio. L'interpretazione di Jacques Maritain*. W: *Jacques Maritain oggi. Atti del Convegno internazionale di studio promosso dall' Università Cattolica*. Milano 1983, s. 119-128; *Maritain, czyli jak służyć prawdzie i miłości*. „Roczniki Filozoficzne” 31:1983 z. 2, s. 33-45;

[Wspólnie z M. A. Krąpcem] *Poznanie Boga w ujęciu J. Maritaina*. „Roczniki Filozoficzne” 31:1983 z. 1, s. 9-17; *Rola religii w kształtowaniu osobowego modelu kultury*. W: B. Bejze (red.): *W kierunku religijności*. Warszawa 1983, s. 283-295; *Wartości religijne w kulturze współczesnej*. W: B. Bejze (red.): *W służbie Ludowi Bożemu*. Poznań-Warszawa 1983 s. 115-127; *Człowiek wobec przyszłości*. „Roczniki Filozoficzne” 32:1984 z. 2, s. 11-33; *Filozofia a koncepcja i afirmacja Boga*. „Roczniki Filozoficzne” 33-34:1985-1986 z. 2, s. 15-40; *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*. W: Jan Paweł II: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*. Rzym 1986, s. 12-26; *The Anthropological Bases of Religion*. W: *Existential Personalism. 'Proceedings of the American Catholic Philosophical Association'* 60:1986, s. 178-184; *Człowiek — zbawcą człowieka? Uwagi o marksistowskiej teorii religii*. W: A. B. Stępień (red.): *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*. Rzym 1987, s. 169-198, Lublin 1990, s. 171-200; *Czym jest i dlaczego istnieje religia — religia w ujęciu filozofii religii*. „Ateneum Kapłańskie” 79:1987, s. 198-213; *Czym jest religioznawstwo?* „Roczniki Filozoficzne” 35:1987 z. 1, s. 283-292; *Pytanie o istnienie Boga i o możliwość ateizmu*. „Zeszyty Naukowe KUL” 31:1988 nr 2/3, s. 3-18; *Autobiogram*. „Ruch Filozoficzny” 46:1989 nr 2, s. 193-197;

Czy człowiek jest homo religiosus? „Roczniki Filozoficzne” 37-38:1989-1990 z. 1, s. 239-255; *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii.* W: Z. J. Zdybicka (red.): *Nauka — światopogląd — religia.* Warszawa 1989, s. 79-95; *Rola religii w kulturze.* Tamże, s. 95-109; *Światopoglądowe wartości religii.* Tamże, s. 57-67; *Dlaczego pytania: o istnienie Boga, o możliwość ateizmu.* W: B. Bejze (red.): *W nurcie zagadnień posoborowych.* T. 19. Warszawa 1990, s. 173-188; *Czy religia dopuszcza wojnę?* „Roczniki Filozoficzne” 39-40:1991-1992 z. 2, s. 53-67; *Kultura i religia. Czy możliwa jest kultura bez religii?* W: F. Adamski (red.): *Spór o wartości w kulturze i wychowaniu.* Kraków 1991, s. 223-236; *Wiara w godność Synów Bożych w postawie ludzkiej.* W: W. Słomka (red.): *Homo meditans.* T. 6. Lublin 1991, s. 93-103; *Religia a polityka.* „Roczniki Filozoficzne” 41:1993 z. 2, s. 41-5 8; *E l'uomo homo religiosus?* W: *Discorso e verità. Scritti in onore di Francesca Rivetti Barbò* a cura di Sergio Belardinelli e Gianfranco Dalmasso. Milano 1995, s. 25-38; *Prawo — moralność — obyczaj — religia.* W: B. Bejze (red.): *Religia w życiu społecznym.* Warszawa 1995, s. 27-42;

Zapomnienie Boga - zagubieniem człowieka. W: T. Styczeń, Z. J. Zdybicka (red.): *Czytając „Przekroczyć próg nadziei”.* Lublin 1995, s. 119-131; *Kulturowe zawirowania wokół człowieka XX wieku.* „Roczniki Filozoficzne” 43-44:1995-1996, z. 2 s. 55-68; *Wolność ludzka i Bóg.* W: Z. J. Zdybicka i in. (red.): *Wolność we współczesnej kulturze.* Lublin 1997, s. 665-672; *Alienacja zasadnicza: człowiek Bogiem człowieka.* W: *Filozofia - wzloty i upadki.* Lublin 1998, s. 23-37; *La liberté humaine et Dieu.* W: *Freedom in Contemporary Culture. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy, Catholic University of Lublin, 20-25 August 1996.* Red. Z. J. Zdybicka i in. T. 2. Lublin 1999, s. 755-763; *Bóg czy sacrum?* W: A. Maryniarczyk (red.): *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalanie sensów?* Lublin 1999, s. 189-217; *Antropologiczny kontekst problematyki Boga w „Fides et ratio”.* „Człowiek w Kulturze” 12:1999, s. 191-208; *Drogi poznania Boga według „Fides et ratio”.* „Studia Philosophiae Christianae” 36:2000 nr 2, s. 299-316;

Czym jest i dlaczego istnieje religia? W: H. Zimiń (red.): *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej.* Lublin 2000, s. 53-69; *Religia a kultura.* Tamże, s. 167-183; *Drogi afirmacji Boga.* W: *Wprowadzenie do filozofii. Przewodnik.* T. 2. *Rozumieć człowieka i jego działanie.* Lublin 2000, s. 105-169; *Człowiek i religia.* Tamże, s. 171-219; *Wiara poszukująca zrozumienia a otwarcie na kultury.* W: A. Maryniarczyk, A. Gudaniec (red.): *Zadania współczesnej metafizyki. Rozum otwarty na wiarę.* Lublin 2000, s. 121-135; *Spełnienie się człowieka w religii.* „Człowiek w Kulturze” 13:2000, s. 19-33; *Absolut.* W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii.* Red. A. Maryniar-

czyk. T. 1. Lublin 2000, s. 30-42; *Ateizm*. Tamże, s. 371-390; *Bóg*. Tamże, s. 640-676.

II. OPRACOWANIA. A. Polskie. T. Żeleźnik: Rec.: Zdybicka Zofia Józefa. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. Lublin 1972. „*Życie i Myśl*” 1972 nr 11/12, s. 270-272; I. Dec: Rec.: Zdybicka Zofia J. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. Lublin 1972 „*Colloquium Salutis*” 4:1972, s. 273-275; J. Styk: Rec.: Zdybicka Zofia Józefa. *Poznanie Boga w ujęciu Henri de Lubaca*. Lublin 1973. „*Życie i Myśl*” 1974 nr 2, s. 147-148; T. Żeleźnik: Rec.: Zdybicka Zofia Józefa. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin 1977. „*Życie i Myśl*” 1977 nr 11, s. 129-132; B. Celiński: Rec.: Zdybicka Zofia Józefa. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin 1977. „*Homo Dei*” 1977 nr 4, s. 295-296; B. Bakies: Rec.: Zdybicka Zofia Józefa. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin 1977. „*Studia Philosophiae Christianae*” 14:1978 nr 2, s. 228-230; E. Płochowicz: Rec.: Zdybicka Zofia Józefa. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin 1977. „*Więź*” 1979 nr 5, s. 144-147;

T. Margul: *Problem filozofii religii*. Rec.: Zofia J. Zdybicka. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin 1977 ss. 355. „*Zeszyty Naukowe KUL*” 22:1979 nr 4, s. 110-116; T. Ślipko: *Jeszcze o filozofii religii*. „*Zeszyty Naukowe KUL*” 22:1979 nr 4, s. 116-123; J. Praszczalek: Rec.: Zdybicka Zofia Józefa. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin 1984³. „*Ład*” 1984 nr 44, s. 8; T. Kłakowski: Rec.: Zdybicka Zofia Józefa. *Religia i religioznawstwo*. Lublin 1988. „*Homo Dei*” 1989 nr 2, s. 157-159; A. Nowicki, M. Nowaczyk: Rec.: Zdybicka Zofia Józefa. *Religia i religioznawstwo*. Lublin 1988. „*Współczesny Tygodnik Argumenty*” 1989 nr 34, s. 10-11; J. Sochoń: Rec.: Zdybicka Z. J. *Religia i religioznawstwo*. Lublin 1988. „*Przegląd Katolicki*” 1989 nr 6, s. 2; E. Smykowska: Rec.: Zdybicka Z. J. *Religia i religioznawstwo*. Lublin 1988. „*Nowe Książki*” 1989 nr 10, s. 22-23; M. Rusecki: Rec.: Zdybicka Z. J. *Religia i religioznawstwo*. Lublin 1988. „*Ateneum Kapłańskie*” 1989 T. 113 z. 1, s. 158-160; *Dyskusja nad książką Zofii Zdybickiej pt. Religia i religioznawstwo*. Wypow. W. Tyloch [i in.]. „*Euhermer*” 1990 nr 1/2, s. 151-180;

H. Hoffmann: Rec.: Zdybicka Z. J. *Religia i religioznawstwo*. Lublin 1988. „*Zeszyty Naukowe UJ Studia Religioznawstwa*” 1991 z. 24, s. 138-140; P. Moskal: Zofia J. Zdybicka. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Wyd. 2 popr. i rozsz. Lublin TN KUL 1993 ss. 492 „*Roczniki Filozoficzne*” 42:1994 z. 2, s. 161-163; R. Ptaszek: *Filozoficzne implikacje współczesnych polskich koncepcji religii* [mps BU KUL]; R. Ptaszek: *Bibliografia prac S. Prof. Dr Hab. Zofii Józefy Zdybickiej*. „*Roczniki Filozoficzne*” 47:1999 z. 2, s. 13-31; M. A. Krąpiec: *Religia w Zofii Józefy Zdybickiej filozoficznym wyjaśnianiu*.

„Roczniki Filozoficzne” 47:1999 z. 2, s. 5-11; M. Gogacz: *Glosa do tematu religii. Siostrze Profesor Zofii Józefie Zdybickiej z gratulacjami na dzień jubileuszu*. „Roczniki Filozoficzne” 47:1999 z. 2, s. 33-35.

B. Zagraniczne. G. Kalinowski: Rec.: *Zofia J. Zdybicka. Partycypacja bytu. Lublin TN KUL 1972*. "Revue Philosophique de Louvain" 1975, s. 558-560; A. Bronk: Rec.: *Zofia J. Zdybicka. Partycypacja bytu. Lublin TN KUL 1972*. "Anthropos" 72(1977), s. 959-961; I. Dec: Rec.: *Zofia J. Zdybicka. Partycypacja bytu. Lublin TN KUL 1978*. "Revue Philosophique de Louvain" 1980, s. 444-446; F. Conesa: Rec.: *Zofia J. Zdybicka. Person and Religion. An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York: Peter Lang 1991. "Scripta Theologica" 26(1994), s. 841-842; J. F. X. Knasas: Rec.: *Zofia J. Zdybicka. Person and Religion. An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York: Peter Lang 1991. "The Thomist" 1995, s. 323-326;

HI. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Zofia Zdybicka urodziła się 5 VIII 1928 roku w Kraśniku Lubelskim jako córka Feliksa i Heleny z domu Łukasik. W 1948 roku zdała egzamin dojrzałości w Technikum Kupieckim im. A. J. Vetterów w Lublinie. W roku 1956/1957 rozpoczęła studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jej profesorami byli m. in. Mieczysław A. Krąpiec OP, Stefan Świeżawski, ks. Marian Kurdziałek, ks. bp Karol Wojtyła i ks. Stanisław Kamiński. 20 VI 1961 roku uzyskała tytuł magistra filozofii. Praca magisterska, pisana pod kierunkiem o. prof. M. A. Krąpca, miała tytuł *O naturze rozumowania redukcyjnego występującego w filozofii bytu*. Stopień doktora filozofii uzyskała na podstawie złożonego rygorozum oraz rozprawy doktorskiej pt. *Filozoficznie podstawy poznawalności Boga u H. de Lubaca*, napisanej pod kierunkiem o. prof. M. A. Krąpca. W marcu 1966 roku podjęła w KUL zajęcia zlecone. Dnia 1 X 1966 roku została zatrudniona na etacie starszego asystenta, a 15 II 1967 roku - adiunkta przy Katedrze Metafizyki. 29 X 1970 roku na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL odbyło się, z wynikiem pomyślnym, kolokwium habilitacyjne Zofii Zdybickiej. Recenzentami dorobku naukowego i rozprawy pt. *Próba zbudowania tomistycznej teorii partycypacji* byli o. prof. M. A. Krąpiec, ks. prof. K. Kłósak, ks. prof. S. Kamiński i ks. doc. M. Jaworski.

W 1971 roku powołano Zofię Zdybicką na stanowisko docenta, a w 1973 roku powierzono jej kierownictwo nowo utworzonej Katedry Filozofii Religii. Tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego i stanowisko profesora KUL otrzymała w 1978 roku, a tytuł profesora zwyczajnego nauk humanistycznych - w 1988 roku.

Zdybicka dopełniała swoje wykształcenie jako *research fellow* w Yale University (New Haven, USA 1977/1978), w The Catholic University of

America w Waszyngtonie (1978) oraz w Katolickim Uniwersytecie w Leuven (1972, 1981, 1984, 1990, 1994, 1995).

Siostra Zdybicka rozwinęła szeroką działalność dydaktyczną. Jej niejako „koronne” zajęcia, to wykłady kursoryczne i monograficzne z filozofii Boga i religii a także proseminarium, seminarium magisterskie i doktorskie z filozofii Boga i religii. Autorka prowadziła też zajęcia z metafizyki, antropologii i etyki. Wykładała ponadto wstęp do filozofii i główne problemy filozofii.

Zofia Zdybicka pełniła rozmaite funkcje administracyjne w uniwersytecie. W latach 1979-1984 była kierownikiem Sekcji Filozofii Teoretycznej, w latach 1984-1986 - prodziekanem Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, a w latach 1986-1987 i 1990-1999 - dziekanem tegoż wydziału.

Była (w KUL) wieloletnią przewodniczącą Senackiej Komisji ds. Kontaktów z Instytucjami Naukowymi za Granicą oraz członkiem Komisji Wydawniczej, ds. Nauki, Młodzieżowej oraz Lokalowej. Była członkiem Zarządu Towarzystwa Naukowego KUL, współredaktorem „Roczników Filozoficznych” z. 2, jest członkiem Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, redaktorem działu „Filozofia religii” w Encyklopedii Katolickiej.

Jest członkiem następujących stowarzyszeń naukowych: Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Towarzystwa Naukowego KUL, American Bibliographical Institute, Societas Internationale St. Thomae Aquinatis, Pontificia Academia Sanctae Thomae Aquinatis, Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu - Oddział Società Internazionale Tommaso d'Aquino (członek założyciel).

Zofia Zdybicka organizowała wiele spotkań naukowych. Przede wszystkim zorganizowała Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej w Lublinie nt. „Wolność we współczesnej kulturze” (20-25 VIII 1996) - kongres, który zgromadził ponad 300 uczonych z 30 krajów całego świata. Ponadto zorganizowała bądź współorganizowała wiele innych sympozjów, m. in. Międzynarodowe Sympozjum Filozoficzne w Krakowie (1978), Międzynarodowe Kolokwium nt. „Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy” (Rzym 1981), Międzynarodowe Sympozjum Antropologiczne nt. „Dramat osoby i natury” (Lublin 1984), Ogólnopolskie Sympozjum nt. „Zadania filozofii w kulturze współczesnej” (Lublin 1986), Sympozjum nt. „To, co Boskie i to, co ludzkie w kulturze chrześcijańskiej” (Lublin 1987), Sympozjum nt. „Religia a sens bycia człowiekiem” (Lublin 1992).

Wygłosiła referaty i odczyty na wielu konferencjach, sympozjach i kongresach o zasięgu nie tylko krajowym, ale i międzynarodowym, a nawet światowym (m. in. Bergamo, Mediolan, Rzym, Neapol, Waszyngton, Ottawa, Bruksela, Baltimore, Edmonton, Montreal, New Haven, Waterbury, Chicago, Praga, Paryż, Leuven, Louvain la Neuf, Brześć oraz wiele miast w Polsce).

Kolejnym miejscem aktywności Zofii Zdybickiej są struktury Kościoła Katolickiego w Polsce. Od 25 IX 1948 roku autorka jest członkiem Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego. W latach 1963-1983 była członkiem Rady Generalnej zgromadzenia, a od 1983 roku jest Przełożoną Centrum Lubelskiego tegoż zgromadzenia. Jest Siostra Profesor pierwszą w Polsce zakonnicą-profesorem uniwersyteckim.

Uczestniczyła w pracach Prymasowskiej Rady Społecznej oraz w Komisjach Episkopatu Polski ds. Kultury, ds. Nauki Katolickiej, ds. Dialogu z Niewierzącymi, oraz w Komisji „Iustitia et Pax”. Była też konsultorem Rady Naukowej Episkopatu Polski.

Praca naukowo-dydaktyczna Zofii Zdybickiej, jej zaangażowanie w organizację życia naukowego i poczucie odpowiedzialności za kształt kultury były kilkakrotnie nagradzane. Zdybicka otrzymała Złoty Krzyż Zasługi (1978), Krzyż Oficerski Orderu Odrodzenia Polski (2000), nagrodę Rady Naukowej „Życia i Myśli”: „Książka Roku” (1978) tytuł „Woman of the Year 1998” (American Biographical Institute, INC.) i Nagrodę Rektora KUL (1996).

IV. POGLĄDY. Zofia Zdybicka jest jednym z głównych przedstawicieli tzw. Filozoficznej Szkoły Lubelskiej, tj. realistycznej filozofii bytu. Swoje zainteresowania koncentruje wokół filozoficznej problematyki Boga oraz religii. Sformułowała filozofię religii jako dziedzinę klasycznej metafizyki (filozofii bytu).

Badania prowadzone przez nią osobiście oraz w ramach kierowanej przez nią Katedry Filozofii Religii idą głównie w trzech kierunkach: historycznym (chodzi o krytyczną analizę znaczących filozoficznych teorii religii), metodologicznym (metodologiczny status poznania Boga, ustalenie typów wiedzy o religii, określenie statusu filozofii religii jako dziedziny metafizyki klasycznej) i systematycznym (poznawcze ujęcie i wyjaśnienie religii przez wskazanie na jej podmiotowe i przedmiotowe czynniki ontyczne).

1. Koncepcja filozofii. Zofia Zdybicka filozofuje w ramach filozofii bytu, czyli filozofii, która zmierza do poznania realnie (poza podmiotem poznającym) istniejącej rzeczywistości, do jej zrozumienia polegającego na tzw. ostatecznościowym wyjaśnieniu. Wyjaśnienie to jest organizowane przez wiedzotwórcze pytanie, „dzięki czemu” rzeczywistość istnieje i jest taka, jaka jest, i polega na wskazaniu na ostateczne czynniki ontyczne tego, co wyjaśniane. Filozofię bytu cechuje swoisty historyzm, polegający na uwzględnieniu kontekstu historyczno-filozoficznego rozważanych problemów. Istotnym rysem filozofowania Zdybickiej jest również rozwinięty namysł metateoretyczny, to jest epistemologiczno-metodologiczny. Nawiązując do polskiej tradycji kultury logicznej i metodologicznej dokonuje autorka metaprzmiotowego namysłu nad poznaniem filozoficznym.

2. Filozofia Boga. Filozoficzna problematyka Boga i religii stoi w centrum naukowych zainteresowań s. Prof. Zofii Zdybickiej. Chronologicznie rzecz biorąc, jako pierwsza pojawiła się w badaniach autorki problematyka Boga. Jej rozprawa doktorska poświęcona jest ontologicznym, epistemologicznym, metodologicznym i historycznym uwarunkowaniom teorii poznania Boga w ujęciu Henri de Lubaca, a szereg artykułów z początkowego okresu jej twórczości poświęconych jest omówieniu aktualnych dyskusji i stanowisk z zakresu filozofii Boga.

W ujęciu autorki problematyka Boga, geneza jego idei, pojawia się w trzech typach ludzkiego poznania: w poznaniu spontanicznym, filozoficznym i religijnym, tzn. przez wiarę. Siostra Profesor stanowczo odrzuca możliwość bezpośredniego, tj. przez doświadczenie, uzasadnienia prawdziwości zdania o istnieniu Boga, chociaż z drugiej strony podkreśla doświadczalne podstawy poznania Boga. Akcentuje też to, że w rozważaniach z zakresu filozofii Boga i religii chodzi jej o realnie, tj. obiektywnie, poza podmiotem poznającym istniejącego osobowego Boga, a nie o *Sacrum* rozumiane tylko jako treść ludzkiej świadomości czy korelat aktów intencyjnych człowieka.

Pierwszym typem poznania Boga jest tzw. poznanie naturalne, spontaniczne, przednaukowe czy przedfilozoficzne. Człowiek jako istota rozumna poznaje otaczającą go rzeczywistość i swoją sytuację egzystencjalną. Na bazie tego poznania rodzi się w nim, w drodze spontanicznej refleksji, myśl o istocie odeń wyższej i doskonalszej, o Bogu (bóstwie), od którego zależy i który stanowi źródło i cel jego życia. Spontaniczne poznanie Boga jest typem poznania pośredniego. Jest ono dostępne człowiekowi na każdym szczeblu kultury. Jest z pewnością bardzo niedoskonałe, ale zarazem bardzo ważne: stanowi najbardziej fundamentalne źródło myśli o Bogu i podstawę wszelkiego dalszego poznawania Boga - zarówno w religii, jak i w systematycznej filozofii.

Drugim typem ludzkiego poznania, w którym pojawia się problem Boga, jest filozofia. Autorka wskazuje na metafizykę (realistyczną filozofię bytu), jako na uprzywilejowany, najbardziej właściwy teren rozważania problemu Boga w sposób autonomiczny. Problem Boga jest wewnętrznym problemem metafizyki, a zdanie „Bóg istnieje” jest odpowiedzią na pytanie „dlaczego byty istnieją, skoro istnieć nie muszą”? Teza o istnieniu Boga stanowi wyjaśnienie istnienia bytów licznych i zróżnicowanych, samodzielnych i niesamodzielnych, złożonych z elementów sub-bytowych.

Słynne „pięć dróg” św. Tomasza z Akwinu to właśnie, zdaniem autorki, klasyczne sformułowania metafizycznych dowodów istnienia Boga. Drogi te, to drogi poznania bytu, ujętego w jego istotnych bytowych aktach: akcie istnienia, które się staje („I droga”); akcie istnienia, które trwa i którego

trwanie jest wielostronnie warunkowane („II droga”); akcie istnienia, które jest niekoniecznie powiązane z istotą („III droga”); akcie treściowych doskonałości przysługujących istniejącym bytom w różnym stopniu („IV droga”); akcie działania bytów nierozumnych („V droga”).

Zdybicka zajęła się także poznawczą wartością formalizacji metafizycznych argumentów za istnieniem Boga twierdząc, że chociaż przyczyniają się one do sprecyzowania formalnej struktury dowodów, to jednak nie są w stanie w pełni scharakteryzować toku metafizycznych dowodów, będących skądinąd metafizycznymi procedurami wyjaśnienia różnych aspektów rzeczywistości.

Autorka krytycznie ocenia wartość tzw. dowodów ontologicznych czy apriorycznych na istnienie Boga. Wskazuje, że w dowodach tych dokonuje się nieuprawnione przejście od istnienia możliwego do istnienia realnego. Również nauka nie rozwiązuje problemu Boga, chociaż dostarcza materiału dla filozoficznej refleksji prowadzącej do wniosku, że świat domaga się absolutnej przyczyny.

Siostra Profesor przypisuje pewną wartość tzw. argumentom antropologicznym. Są to argumenty oparte na ludzkim doświadczeniu przygodności a zarazem transcendencji w stosunku do przyrody i do innych osób oraz argumenty z pragnienia szczęścia i przeżycia moralnego (momenty wolności i powinności). Zaznacza jednak, że ściśle rzecz biorąc, argumenty te ujawniają otwartość bytu ludzkiego na Byt Transcendentny.

Jeśli chodzi o naturę Boga, to poznaje się ją, jak mówi autorka, pośrednio, w oparciu o poznawcze ujęcie bytów przygodnych. Filozoficzne poznanie natury Boga dokonuje się na trzech dopełniających się drogach: przyczynowania (*habitus principii*), analogii transcendentalnej (droga przewyższania) i negacji ograniczeń przysługujących bytom niekoniecznym (droga negatywna). Bóg jest więc pełnią istnienia, czystym aktem, absolutną tożsamością, bytem prostym, niezmiennym, wiecznym, jedynym; jest najwyższym intelektem i absolutną prawdą, najwyższym dobrem i miłością; jest duchem i osobowym Absolutem.

Szczególnie doniosłe i wnikliwe są badania Siostry Profesor nad problemem relacji świat - Bóg, nad transcendencją i immanencją Boga w stosunku do świata, nad partycypacją bytów przygodnych w bycie absolutnym. Stawiając tezę o najbardziej wewnętrznej obecności Boga w świecie, autorka nie popadła w pułapkę panteizmu czy panenteizmu. Pokazała, że immanentny w stosunku do świata Bóg jest zarazem bytem absolutnie, a nie tylko względnie, transcendentnym. Pokazała też, że doskonałość Boga nie polega na tym, że będąc doskonalszy od człowieka, mimo wszystko podlega doskonaleniu, ale na tym, że jest pełnią, że doskonałości jego istnienia nic nie limituje.

Jak więc rozumieć transcendencję i immanencję Boga w świecie? Bóg jest bytem transcendentnym w tym sensie, że posiada niepowtarzalny status ontyczny (*ipsum esse subsistens*) i jest absolutnie doskonały. Nie jest ani przyczyną materialną, ani formalną świata. Z kolei immanencja Boga w stosunku do świata polega na tym, że Bóg, dając światu istnienie, jest tego świata przyczyną sprawczą; określając racjonalność (inteligibilność) świata, jest jego przyczyną wzorczą; będąc racją dynamizmu bytowego jest tegoż świata przyczyną celową.

Zło zdaje się być argumentem przeciwko istnieniu Bóg - najwyższego dobra. Przyjmując, w duchu realizmu, tzw. prywatyną teorię zła (zła jako braku należnego dobra) autorka wskazuje, że Bóg nie jest przyczyną zła (zła, jako brak bytu, jest niesprawialne), ale jest, *per accidens*, przyczyną bytu, w którym mogą wystąpić braki. Jeśli zaś chodzi o zło moralne, to jego sprawcą jest stworzony byt osobowy. Ostatecznie jednak, jak mówi Zdybicka, rozwiązanie problemu zła przynosi religia a nie filozofia.

Z zagadnieniem Boga wiąże się problem negacji istnienia Boga, czyli problem ateizmu. Autorka wskazuje na następujące przyczyny tego zjawiska: ontyczna i poznawcza transcendencja Boga; to, że poznanie Boga, czy to dyskursywne, czy przez wiarę, jest procesem trudnym, wymagającym wysiłku intelektualnego i moralnego; a dalej - istnienie zła; poczucie samowystarczalności człowieka i świata, wzrastające wraz z rozwojem nauki i techniki; zamknięcie się umysłu ludzkiego w granicach problematyki i metod nauk szczegółowych. Zdybicka wskazuje też na to, że negacja Boga w filozofii wiąże się z bardziej fundamentalnymi zagadnieniami, takimi jak koncepcja bytu i poznania (immanentyzm ontologiczny i teoriopoznawczy, scjentyzm) a także Boga (depersonifikacja i detranscendentalizacja Boga), człowieka (deifikacja człowieka) i religii (np. religia jako wynik nienormalnych warunków życia ludzkiego). Autorka wyróżnia różne typy ateizmu i zaznacza, że historia filozofii nie zna ateizmu w sensie udowodnionego zdania o nieistnieniu Boga.

3. Filozofia religii. Zofia Zdybicka w następujący sposób charakteryzuje uprawianą przez siebie filozofię religii: Przedmiotem w punkcie wyjścia filozofii religii są empirycznie dane fakty religijne. Przedmiotem formalnym jest realność religii (to, że religia jest). Z kolei celem przedmiotowym metafizyki religii jest ostatecznościowe i koniecznościowe wyjaśnienie religii, co dokonuje się w drodze określenia tego, jaką kategorią bytową jest religia i wskazania na ontyczne, bytowe podstawy religii.

Autorka wskazuje na trzy etapy procedury klasycznej filozofii religii:

1. Stwierdzenie, w drodze zmysłowo-intelektualnego doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego, faktów religijnych, indywidualnych i społecz-

nych, w postaci przekonań, aktów miłości i bojaźni, dążenia do zjednoczenia, modlitwy czy ofiary.

2. Uniwersalizacja i transcendentalizacja danych doświadczenia. Chodzi przy tym nie o indukcyjne uogólnienie, ale o uchwycenie, dzięki intuicji intelektualnej, w nagromadzonym materiale tego, co istotne i konieczne dla faktu religii (bez czego religia nie byłaby religią) oraz tego, co ogólne, co wspólne, co występuje we wszystkich religiach. W ten sposób dochodzi się do metafizycznego ujęcia istoty religii jako bytu relacyjnego, jako realnej, osobowej i dynamicznej relacji człowieka do osobowego Absolutu, od którego człowiek jest zależny w istnieniu i działaniu, i który jest ostatecznym celem życia ludzkiego.

3. Wyjaśnienie istnienia religii, polegające na wskazaniu ostatecznych, ontycznych czynników podmiotowych i przedmiotowych, stanowiących bytową rację religii. Te czynniki to struktura bytowa człowieka, istnienie osobowego Absolutu i zachodząca między człowiekiem i Absolutem relacja partycypacji transcendentalnej, relacja bytowo wcześniejsza (pierwotniejsza) w stosunku do osobowej relacji religijnej. Wyjaśnienie to jest metodologicznie zależne od metafizyki ogólnej i antropologu filozoficznej, ale niezależne w stosunku do teologii i szczegółowych nauk o religii.

W zarysowanej przez Z. J. Zdybicką koncepcji filozofii religii (chodzi o metaprzecieżmiotową refleksję autorki) zawarta jest sugestia, że filozofia religii ma być filozofią religii w ogóle, a nie tej lub innej religii, że we wszystkich konkretnych religiach jest coś wspólnego, co stanowi istotę religii, i że w filozofii religii chodzi o metafizyczną interpretację i wyjaśnienie każdej religii.

Idąc za św. Tomaszem z Akwinu, Zdybicka określa religię jako realną, osobową i dynamiczną relację człowieka do osobowego Boga, od którego człowiek jest zależny w istnieniu i działaniu, i który jest - jako Dobro Najwyższe - ostatecznym celem życia ludzkiego, nadającym mu sens.

Przedmiotem religii jest transcendentny, osobowy byt, będący najwyższym dobrem (wartością) dla człowieka. Podmiotem religii jest osoba ludzka, która wszystkimi swoimi władzami odpowiada na objawienie się transcendentnego przedmiotu. Sama religijna relacja między podmiotem i przedmiotem ma charakter realnej i dynamicznej relacji osobowej (świadomej i dobrowolnej), będącej czymś koniecznym w procesie aktualizacji bytu ludzkiego. Dzięki czemu (dla-czego) istnieje ta religijna relacja? Autorka wskazuje na obiektywne, bytowe racje natury tak podmiotowej jak i przedmiotowej: bytowy status człowieka - bytu przygodnego a zarazem osobowego, rozumiejącego rzeczywistość i otwartego na Transcendens, a także realne (niezależnie od ludzkiej świadomości) istnienie osobowego Transcendensu i realna, niezależna od ludzkich aktów, relacja bytowej partycypacji między

światem i Bogiem. Bóg jawi się tu jako źródło istnienia, transcendentny wzór oraz cel, czyli naczelne dobro poruszające osobowy dynamizm człowieka i stanowiące o osobowym spełnieniu bytu ludzkiego.

Zdybicka podkreśla, że jakkolwiek formy religii są historycznie i kulturowo zmienne, to jednak sam fakt religii (aspekt egzystencjalny) jest czymś stałym, związanym ze sposobem istnienia człowieka, którego zasadnicza struktura bytowa nie podlega uwarunkowaniom historyczno-kulturowym.

Religia jest rzeczywistością wieloaspektową. Jest złożonym faktem psychicznym (poznawczo-emocjonalno-dążeniowym), przejawia się w specjalnym języku, w systemie głoszonych i uznawanych społecznie prawd religijnych, w określonym kulcie, w religijnie motywowanej moralności, w określonych instytucjach i organizacjach religijnych. Religia okazuje się być centralnym dobrem kultury (zarazem ją transcendując przez to, co nadprzyrodzone): poszerza źródła poznania, pogłębia rozumienie świata, a zwłaszcza człowieka i jego przeznaczenia, uzasadnia i umożliwia właściwy dynamizm moralności, przyczynia się do kształtowania osobowego modelu kultury, inspirowa szeroko rozumianą technikę i sztukę. Autorka wskazuje także na zależność odwrotną: kultura oddziałuje na religię (kulturowo uwarunkowany język religijny, styl obrzędów itd.). Zdybicka przeprowadza też bardziej szczegółowe analizy dotyczące relacji między religią a moralnością, polityką, nauką, techniką i sztuką. Analizuje naturę świętości oraz problemy sekularyzacji i desakralizacji w kulturze współczesnej.

V. UCZNIOWIE. W pewnym sensie do uczniów siostry Profesor Zdybickiej można zaliczyć wszystkich uczestników zajęć przez nią prowadzonych przez 35 lat pracy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Zdybicka kształtowała też wielu czytelników swych prac i słuchaczy okolicznościowych wykładów i odczytów. Węższe grono uczniów stanowią wypromowani przez nią magistrzy (około 100) oraz 23 doktorów: Maria Boużyk, Włodzimierz Dłubacz, Janusz Filipkowski, Jadwiga Gazda, Anna Kawalec, ks. Marek Kiliszek, Jan Andrzej Kłoczowski OP, Wojciech Kowalski, ks. Zdzisław Kunicki, ks. Janusz Łoniewski, ks. Paweł Mazanka, ks. Tadeusz Michałek, ks. Piotr Moskał, ks. Zdzisław Pawlak, Robert Ptaszek, ks. Franciszek Rząsa, ks. Jan Sochoń, ks. Stanisław Wojciech Stój, Halina Irena Szumił, ks. Wiesław Szurek, ks. Tadeusz Talik, ks. Jerzy Tupikowski i Tadeusz Wojnicki. Większość z nich pracuje naukowo w różnych wyższych uczelniach. Dwóch z nich to samodzielni pracownicy naukowcy: Jan Andrzej Kłoczowski OP (PAT - Kraków) i ks. Jan Sochoń (UKSW - Warszawa). Można więc także mówić o uczniach „pośrednich” siostry Profesor, to jest o uczniach jej uczniów.

VI. KOMENTARZ. Siostra Prof. Zofia Zdybicka jest jednym z najważniejszych - i to w skali światowej - przedstawicieli współczesnej filozofii bytu, zwanej też realistyczną metafizyką. Jej badania naukowe koncentrują się na filozoficznej problematyce Boga, ateizmu, religii oraz związków religii z innymi dziedzinami kultury. Jej wkład w rozwój tej problematyki jest imponujący. Zdybicka *de facto* wypracowała filozofię religii jako odrębną dyscyplinę filozofii bytu. Wskazała, że religia ma swoje racje zarówno w ludzkiej naturze, jak i w obiektywnym istnieniu Boga i w realnych relacjach przyczynowo-skutkowych między światem a Bogiem. Jej dzieło życia, to kilkakrotnie wydawana książka *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. (TN KUL, Lublin 1977, 1978, 1984, 1993), tłumaczona na język angielski (*Person and Religion. An Introduction to the Philosophy of Religion*. Peter Lang, New York 1991).

Streszczenie

Siostra Prof. Zofia Zdybicka urodziła się 5 VIII 1928 r. w Kraśniku Lubelskim. Jest wybitnym przedstawicielem współczesnej filozofii bytu. Jej główną zasługą jest to, że sformułowała filozofię religii jako odrębną dyscyplinę filozofii klasycznej. Autorka opracowała też problematykę poznawalności Boga, relacji między światem i Bogiem, ateizmu i miejsca oraz znaczenia religii w kulturze. Zdybicka jest profesorem Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Od 1973 r. jest Kierownikiem Katedry Filozofii Religii KUL. Była również wieloletnim dziekanem Wydziału Filozofii KUL. Jest członkiem wielu towarzystw naukowych i kilku komisji Episkopatu Polski. Jest też członkiem Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego. Była członkiem Rady Generalnej zgromadzenia, a obecnie jest Przełożoną Centrum Lubelskiego tegoż zgromadzenia.

Summary

Zofia Józefa Zdybicka U. C. J. A. was born on August 5, 1928, in the village of Kraśnik Lubelski. She is the eminent exponent of the contemporary philosophy of being. Zdybicka has formulated the philosophy of religion as a distinct field of theory of being. She has also written many papers about God and cognition of God, about the relations between world and God, about atheism and about the relations between religion and culture. Zofia Zdybicka is a professor at the philosophy faculty of the Catholic University of Lublin. Since 1973 she has been the Chairman of the Department of Philosophy of Religion. She was also a Dean of the Faculty of Philosophy. She is a member of many scientific societies and of a few Committees of the Polish Episcopate.

Zofia Zdybicka is also a member of the Congregation of the Ursuline Sisters of the Agonizing Heart of Jesus. She has served on the leadership council of her congregation and is regional superior of the Ursulines in the Lublin area.

JOANNA GÓRNICKA
Uniwersytet Warszawski

CZESŁAW ZNAMIEROWSKI

I. PISMA. Książki. *Wahreitsbegriff im Pragmatismus.* Warschau 1919; *Realizm w teorii prawa.* Poznań 1925; *Elita i demokracja.* Poznań 1928; *Prolegomena do nauki o państwie.* Warszawa 1930; *Podstawowe pojęcia prawa.* Warszawa 1930; *Wiadomości elementarne o państwie.* Warszawa 1934; *Oceny i normy.* Warszawa 1957; *Zasady i kierunki etyki.* Warszawa 1957; *Wina i odpowiedzialność.* Warszawa 1957; *O małżeństwie.* Warszawa 1957; *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie.* Warszawa 1966; *Szkola prawa.* Warszawa 1988.

Artykuły i rozprawy. *Socjologiczne badania zjawisk religijnych.* „Tygodnik Polski”, 1914/3; *O przedmiocie i fakcie społecznym.* „Przegląd Filozoficzny” 1916/2; *Iluzjonistyczna teoria religii.* „Przegląd Filozoficzny”, 1915/1; *Psychologistyczna teoria prawa.* „Przegląd Filozoficzny” 1922/1; *Stanowisko teorii poznania wśród nauk filozoficznych.* „Przegląd Warszawski”, 1923/21; *Z nauki o normie postępowania.* „Przegląd Filozoficzny” 1927/4; *Bertrand Russell.* „Pamiętnik Warszawski” 1929/2; *Z socjologii rozkazu.* „Przegląd Socjologiczny” 1930/1; *Społeczne stanowienie norm.* „Ruch Prawniczy i Ekonomiczny” 1930/2; *Zespół osób.* „Przegląd Socjologiczny” 1946/8; *Analiza oceny moralnej.* „Myśl Współczesna” 1946/4; *Causal nexus.* „Studia Filozoficzne” 1948/2; *Ocena.* „Przegląd Filozoficzny” 1948/2; *„Ja” społeczne.* „Przegląd Socjologiczny” 1948/9; *Rodzaje ocen.* „Kwartalnik Filozoficzny” 1948/2; *Norma aksjologiczna.* „Przegląd Filozoficzny” 1949/3; *Podstawy emocjonalne moralności.* „Przegląd Filozoficzny” 1949/4; *Zestrój działań.* „Kwartalnik Filozoficzny” 1950/29; *Naczelna norma moralna i jej pochodne.* „Studia Filozoficzne” 1957/3; *Etyka znów normatywna,* w: *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi.* Warszawa 1960; *Schemat postępowania w grupie wolnej.* „Przegląd Socjologiczny” 1960/1.

Przekłady. G. E. Moore: *Zasady etyki.* Warszawa 1919; W. S. Jevons: *Logika.* Warszawa 1939; D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej.* Warszawa 1962; Th. Hobbes: *Lewiatan.* Warszawa 1954; Tegoż: *Elementy filozofii.* Warszawa 1956; B. Russell: *Wstęp do filozofii matematyki.* Warszawa 1958; F. Bacon: *Eseje.* Warszawa 1959; J. St. Mill: *System logiki.* Warszawa 1962; L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus.* Warszawa 1963; B. A. G. Fuller *Historia filozofii.* Warszawa 1963.

II. DANE BIOGRAFICZNE. Czesław Znamierowski urodził się 8 maja 1888 roku w Warszawie jako syn urzędnika. Po ukończeniu 6 klas szkoły realnej wyjechał do Rosji, gdzie w roku 1905 złożył egzamin maturalny w Jełatmie, w guberni tambowskiej. W tym samym roku podjął studia filozoficzne w Lipsku; słuchał tam m. in. wykładów Wundta. Po rocznych studiach w Petersburgu w latach 1906-1907 wrócił do Niemiec (Lipsk, Monachium), gdzie studiował dodatkowo matematykę, fizykę i psychologię. Doktorat uzyskał w 1911 roku w Bazylei na podstawie pracy o pojęciu prawdy w pragmatyzmie (*Wahrheitsbegriff im Pragmatismus*). W roku 1912 wrócił do Warszawy, gdzie uczył filozofii i matematyki w warszawskich szkołach średnich. W kilka lat później powstał ważny artykuł Znamierowskiego *O przedmiocie i fakcie społecznym*. Około roku 1920 Znamierowski wyjeżdża do Poznania, by na Uniwersytecie Poznańskim podjąć studia prawnicze. Ich owocem była dysertacja doktorska z dziedziny prawa *Psychologistyczna teoria prawa*: autor polemizował w niej z poglądami L. Petrażyckiego. Odtąd uczony związał się na stałe z Poznaniem. W roku 1922 rozpoczął wykłady na Wydziale Ekonomiczno-Prawnym Uniwersytetu Poznańskiego, gdzie pozostał aż do emerytury. W roku 1924 habilitował się na podstawie pracy *Podstawowe pojęcia teorii prawa: układ normy i norma prawna*. Dalszą część tego dzieła opublikował w kilka lat później, jako *Prolegomena do nauki o państwie*.

W latach trzydziestych Znamierowski interesował się także socjologią, czemu dał wyraz m. in. pracą *Socjologia a psychologia* oraz serią artykułów w prowadzonym przez niego dziale socjologicznym „Ruchu Prawniczego, Ekonomicznego i Społecznego”. W czasie wojny z trudem uniknął Znamierowski aresztowania za przestrzeganie młodzieży przed niemieckim barbarzyństwem. Początkowo ukrywał się w Warszawie, potem w pałacu Zamojskich w Kozłówce koło Lublina. W okresie wojennym powstało *opus magnum* profesora Znamierowskiego, *Oceny i normy*, gdzie zarysował zarówno swoją metodologiczną koncepcję etyki jak i teorię uczuć moralnych, której *leitmotivem* była idea życzliwości powszechnej.

Po wojnie Znamierowski wrócił do Poznania, gdzie na Uniwersytecie Poznańskim objął Katedrę Teorii Państwa i Prawa. Wykładał także w Wyższej Szkole Handlowej w Łodzi i na Uniwersytecie Wrocławskim. Przedmiotem jego wykładów była filozofia praktyczna, socjologia, filozoficzne i etyczne aspekty prawa. W roku 1948 został członkiem Polskiej Akademii Umiejętności. Był także członkiem kilku towarzystw naukowych, m. in. Międzynarodowego Instytutu Filozofii Prawa i Socjologii, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. W roku 1966 nadano mu tytuł doktora *honoris causa*. Profesor Znamierowski zmarł 26 września 1967 roku. Był autorem dzieł tak znacznych w filozofii polskiej jak wspomniane już *Oceny i normy*, *Szkola prawa*, *Zasa-*

dy etyki czy *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie*, nie mówiąc o ogromnej liczbie mniejszych rozpraw i artykułów naukowych, recenzji czy prac o charakterze publicystycznym. Warto jednak przypomnieć, że Znamierowski był także najwybitniejszym w Polsce tłumaczem dzieł klasyki filozoficznej, głównie z obszaru myśli anglosaskiej. Przetłumaczył na język polski *Lewiatana* i *Elementy filozofii* Hobbesa, *Traktat o naturze ludzkiej* Hume'a, *Zasady etyki* Moore'a, *System logiki* Milla, *Traktatus logico-philosophicus* Wittgensteina, *Historię filozofii* Fullera - że wspomnimy tylko dzieła największego formatu. Jego zasługi translatorskie dla filozofii polskiej Tadeusz Kotarbiński porównywał do zasług Boya na polu przekładów literatury francuskiej.

III. POGLĄDY. Poglądy filozoficzne Czesława Znamierowskiego wyrosły z dobrej gleby filozofii polskiej przełomu ostatnich wieków. Cechowała je precyzja myślenia, jasny, choć nieco archaizowany język, analityczna sumienność i wyraźnie postawiony cel badawczy. Obszar jego zainteresowań był szeroki, lecz bynajmniej nie rozproszony. Głównie zajmowały go kwestie etyczne oraz teoria prawa. Nadto interesował się problemami, które z obiema tymi dziedzinami - filozofią moralną i prawem - miały związek: a więc psychologią, socjologią oraz filozofią polityki.

Znamierowski jest autorem wielu poważnych traktatów filozoficznych skonstruowanych w duchu naukowej rzetelności, z troską o należyte definiowanie pojęć i przejrzystą argumentację. A jednak trudno włączyć go w określony nurt filozofii, czy przypisać jego poglądy etyczne jakiejś wyraźnej, klasycznej szkole myślenia. Miał własny język, często o swoistych znaczeniach słów i oryginalny tok wykładu oparty na własnym widzeniu świata i człowieka. Wyraźny był natomiast styl jego filozofowania: niechęć do erudycyjnego przedstawiania filozoficznych kwestii, widoczna awersja do niemieckich filozofów oraz wielka sympatia dla myśli angielskiej, zwłaszcza dla Dawida Hume'a.

Znamierowskiego czyta się z zaciekawieniem, odkrywając w jego twórczości coraz to nowe obszary, znacznie trudniej natomiast komentować myśl tego wybitnego filozofa, który łączył w sobie chłodnego badacza i moralistę, socjologa wnikliwie obserwującego społeczną rzeczywistość i zaangażowanego reformatora, pozytywistę i żarliwego obrońcę fundamentalnych wartości, artystę i uczonego.

Owa dwoistość filozoficznego temperamentu Znamierowskiego wyraźnie rzutowała na jego sposób uprawiania etyki. Mamy w jego twórczości z jednej strony próbę metodologicznego uporządkowania kwestii norm i ocen, zarys ich definicji i określenie roli w naszym życiu moralnym, z drugiej zaś wypowiedzi wyraźnie perswazyjne czy zgoła normatywne. (Warto przypomnieć, że ta analityka moralna z wyraźną domieszką preferencji aksjologicz-

nych cechowała niemal wszystkich polskich etyków: Kotarbińskiego, Tatar-kiewicza, Czeżowskiego, Ossowską czy Lazari-Pawłowską.)

Podstawą rozważań Znamierowskiego jest zaznaczenie statusu etyki na tle wiedzy o społeczeństwie, prawa i utrwalonej tradycji etycznej. Jego silnie empirystyczne i pozytywistyczne stanowisko nie pozwalało - przynajmniej teoretycznie - na wyodrębnienie etyki jako nauki normatywnej, która za sprawą swojej funkcji preskryptywnej miałaby różnić się od dziedzin opisowych, ustalających związki między faktami. Owo widoczne w strukturze języka oddzielenie teorii wartości (określenie szczególnie irytujące Znamierowskiego) od teorii ocen, czy też zwykłego faktu oceniania, jest jego zdaniem pseudonaukową uzurpacją, stwarzającą pozory jakiegoś szczególnego źródła moralnych nakazów, wspólnego także pozostałym dziedzinom normatywnym, takim jak logika czy estetyka - obcego natomiast naukom traktującym o świecie fizycznym. Znamierowski przeczy, jakoby owym źródłem miałyby być niezawodna intuicja deontologiczna, rodzaj nieomyłnej wskazówki właściwego postępowania. Widoczna niezgodność opinii w podobnych kwestiach moralnych każe wątpić, iżby intuicja dawała nam podstawy moralności bezwarunkowej, niezrelatywizowanej do miejsca i czasu, nie wymagającej żadnej dodatkowej legitymacji.

Skąd więc bierze się *psychologiczne* doświadczenie oceniania, przetworzone następnie w kształt ogólnej normy postępowania czy zakazu? Poczucie, iż coś być powinno - twierdzi Znamierowski - „nie zjawia się w świadomości eruptywnie, *ex nihilo*, jako głos nieznanego i niedocieczonego świata. Powstaje ono z ocen, wążących różne możliwości działania i różne tych działań konsekwencje (...). Jeśli zaś wydaje się czasem na pierwszy rzut oka, że poczucie to powstaje *ex nihilo*, to dzieje się tak dlatego, że jednostka nieraz przejmuje już gotową ocenę, już urobioną w społeczeństwie, nie postrzegając skąd się ona wzięła” (*Etyka znów normatywna*, s.307). Owo psychologiczne przeżycie oceniałące jest determinowane przez indywidualny status jednostki, jej świat uwarunkowań i dążeń. Jest ono także efektem społecznych wpływów i sugestii, choć z reguły nam samym jawi się jako akt spontaniczny i uniwersalnie ważny. Jaka jest jednak racja - pyta filozof - by przeżycia jednostek miały charakter normotwórczy, jeśli tym samym musiałyby odbierać owa cechę przeżyciom tych, którzy sądzą inaczej? Etyka nie może być więc normatywna w sensie tradycyjnym - konkluduje autor: „(...) jej normotwórcze roszczenia są równie bezpodstawne jak rojenia obłąkanego” (*Etyka znów normatywna*, s. 307) Trzeba jej nadać nowy status lepiej legitymujący jej źródła i jej normatywne zadania. By te nowe ramy etyki zarysować - poświęcony jest temu niezwykle istotny w twórczości Znamierowskiego, cytowany już esej z roku 1965 *Etyka znów normatywna* - autor sięga do wzorów nauk stosowanych, także operujących pojęciem

normy i powinności. Czytelnik ma co prawda ochotę zaprotestować, by normy hipotetyczne, czy zgoła techniczne wskazówki stanowiły tło tak poważnej sfery naszej *praxis* jaką jest etyka, jednak subtelne i przekonujące wywody Znamierowskiego w jakiejś mierze wątpliwości te usuwają.

Pozytywistyczna sumienność domagająca się od uczonego ostrego rozdziału pozycji badacza zjawisk związanych z moralnością i stanowiska doradcy zalecającego pewne zachowania, znalazła w poglądach autora *Ocen i norm* szczególny kompromis. Także od etyki normatywnej możemy bowiem domagać się paranaukowej prawomocności, nie ulegając w ten sposób dowolności moralnego *a priori*. We wspomnianym eseju Znamierowski zarysowuje nowy projekt etyki normatywnej *względnie* i *warunkowo*. Będzie to swoista szkoła konsekwencji: jeśli z różnych powodów oceniamy rzeczy w pewien sposób, musimy także dokonywać wyborów w zgodzie z naszymi ocenami. Ta relatywizacja norm do sposobów oceniania poszczególnych jednostek ma - zdaniem Znamierowskiego - odebrać etyce tradycyjnej („wyniosłej uzurpatorce”, *Etyka znów normatywna*, s. 310) złudzenia, iż moralność ma status aprioryczny i uniwersalny - i jako taka albo nie wymaga uzasadnień, albo jej uzasadniania muszą poddawać się rygorom stosowanym w naukach szczegółowych. „Etyka normatywna ma zupełnie taką samą rację istnienia jak wszelka inna nauka stosowana. Cięży na niej tylko dodatkowy obowiązek. Ponieważ jej poprzedniczka, etyka normatywna bezwzględnie wprowadziła tyle zamętu w myśli ludzkiej, przeto nowa etyka musi zdobywać sobie dobrą sławę i zaufanie ludzi rzetelnych, pilnie bacząc, by zawsze jasne i niewątpliwe było, skąd się biorą jej wskazania” (tamże).

Autor szuka nowej legitymacji etyki normatywnej w samym empirycznym fakcie *oceniania*, które następnie w sposób konsekwentny powinno skłaniać nas do wyboru odpowiednich norm postępowania; nasuwa się jednak pytanie: jak uchronić ową „unaukowioną” etykę od przypadkowej subiektywizacji i relatywizmu? Znamierowski, świadom tego niebezpieczeństwa, skłania się ku zaleceniu, by w kwestiach szczególnie trudnych rolę swoistego eksperta w kwestiach etycznych, czy też rolę doradcy pełnił czasem *teoretyk* ocen, choć pod pewnymi warunkami. Nie wystarczy jego znajomość samej logiki ocen czy wiedza na temat psychologicznego mechanizmu przechodzenia od oceny do wewnętrznego poczucia powinności. Ten, kto ma być owym doradcą moralnym, musi posiadać rozległą wiedzę o świecie, „podobnie jak rysownik, który zaprojektował piękną fasadę gmachu, musi wiele wiedzieć o budulcu” (tamże, s. 311). Jednak sama wiedza o świecie i precyzyjna świadomość analityczna to nie wszystko. Etyk powinien nadto przyrzec się szczególnej dążności, która zawsze tkwi u podstaw moralnych wahań i wyborów. TU musi jednak przyjąć także postawę emocjonalną, tylko bowiem połączenie tych dwóch punktów widzenia pozwoli mu na właściwe

uprawianie etyki normatywnej. Jeśli chcemy ocenić wartość motywu moralnego, musimy na drodze empatii wczuć się w jego istotę, mówiąc inaczej - musimy ustalić, co sami uczynilibyśmy, kierując się owym motywem. „Zapewne koncepcja poradni moralnych jest zbyt nowa, żeby się nie wydawała na pierwszy rzut oka dziwaczna. I może się komuś zdawać, że sprawy moralne są zbyt intymne i zbyt subtelne, by z nimi przychodzili ludzie do obcego im i obojętnego człowieka. Lecz skoro przychodzą do adwokata, jasnowidza czy wróżki, to czemuż by nie mieli przychodzić do moralisty?” (tamże, s. 20).

Owa idea kompetencji normatywnej - swoistego doradztwa moralnego - pizy jednoczesnej krytyce etyki *bezwzględnie normatywnej*, to jedno z trudniejszych ogniw rozważań Znamierowskiego. Etyka *względnie* normatywna musi mieć w jakiejś mierze charakter techniczny: ustala konsekwencję przejścia od oceny do normy i wyboru, nakazuje dostosowanie owej normy do warunków i sytuacji, w jakiej znajduje się jednostka i do celu wcześniej przyjętego - ale zarazem przestrzega przed redukcją moralności do strategii. Etyka nie ma być więc zwykłą prakseologią, techniką rozstrzygania konfliktów społecznych czy nawet teorią szczęścia. Mimo swego hipotetycznego charakteru powinna troszczyć się o czystość moralnych intencji i ich bezinteresowność. W tym celu właśnie etykowi-doradcy potrzebne są także pewne kwalifikacje empatyczne i emocjonalne zarazem.

Kluczem do tak zawile i nietradycyjnie rozumianej przez Znamierowskiego misji etyki, łączącej elementy aksjologicznego rygoryzmu na wzór kantowski z etologią, czyli z refleksją opisową rejestrującą i systematyzującą rozpowszechnione opinie moralne, jest jego teoria ocen. Poświęcił temu zagadnieniu większość swojej twórczości. (*Rozważania wstępne o moralności i prawie, Oceny i normy, Zagadnienia etyki*). Z niezwykłą, może przesadną starannością, zagłębiając się w szczegółowe kwestie psychologiczne, Znamierowski wyróżnia wiele typów ocen (ocena kredytowa, wtórna, globalna, porównawcza, egzystencjalna). Owe analizy psychologicznego fenomenu oceniania przeprowadzał przeważnie w oparciu o schemat symbolicznych postaci i sytuacji (Jan, Piotr, Paweł), co czytelnikowi miało ułatwić ewentualne odniesienie owych ocen i sytuacji do własnej osoby. Najistotniejszy jest jednak fakt, iż staranna analiza ocen pozwalała dotrzeć do *przeżyć*, które są ich źródłem. Przeżycia - psychologiczny korelat ocen - stają się w ten sposób centralną kwestią etyki normatywnej. Etyka warunkowo normatywna zyskuje więc nowy aspekt etyki podmiotowej, gdzie kwestie techniczne, takie jak rzetelność wynikania normy z oceny czy konsekwencja wyborów w stosunku do obranego dążenia schodzą na dalszy plan, zaś sprawą najważniejszą stają się wartościujące doświadczenia jednostki ludzkiej.

Dwie sprawy zasługują tu na szczególną uwagę: sama fenomenologia przeżyć oraz cele moralne, ku którym owe przeżycia są skierowane. W życiu

psychicznym człowieka Znamierowski wyróżnia kilka szczebli: dążenia, wzruszenia, dążność, nastrój, usposobienie. Wszystkie one składają się na określoną konstelację emocjonalną, dzięki której porządkujemy nasze życie fizyczne i moralne. Dążenia i wzruszenia mają charakter doznań jednostkowych. Dopiero jednak dążności i uczucia jako trwałe dyspozycje do określonych wzruszeń organizują naszą praktykę życiową (*Oceny i normy*, s. 273) i są podstawą ocen. Spośród rozmaitych dążeń na szczególne wyróżnienie zasługują, jego zdaniem, dwa: dążenie do szczęścia i do doskonałości. Dążenie do szczęścia jest czymś naturalnym, ponieważ naturalne jest poszukiwanie przyjemności i unikanie przykrości. Ideały utilitarystyczne bliskie są filozofowi, choć, jak pamiętamy, niechętnie ograniczyłby do nich obszar etyki normatywnej. Wyższą wartość ma dla Znamierowskiego, jak się zdaje, dążenie do doskonałości, ponieważ ono właśnie każe nam niekiedy doświadczyć wysiłku wyrzeczenia, a tym samym otworzyć się na świat inny niż my sami.

Jest to główny punkt ciężkości aksjologii wybitnego filozofa. Wyjście poza świat własnych pragnień i przyjemności pozwala nam dotrzeć do innych ludzi. Stąd już tylko krok do tego, co w nas moralnie najwartościowsze, do uczuć społecznych. Znamierowski trochę zbliża się tu do tradycji moralistów angielskich, głównie do Hume'a. Istotnym spoiwem życia społecznego jest umiejętność wczuwania się w przeżycia innych osób. Oddźwięk emocjonalny, jaki wzbudzają w nas cudze doświadczenia, jest wstępem do uczucia sympatii i tym samym do życzliwości wobec innych. Jeśli jesteśmy zdolni do przeżyć empatycznych, stać nas zapewne także na życzliwość i na ocenianie moralne wywodzące się z życzliwości. Korelatem takich uczuć i ocen będą *normy życzliwości*. Jak widać, etyka Znamierowskiego jest w głównej mierze etyką podmiotu: to w głębokich przeżyciach ludzkiej podmiotowości tworzą się właściwe przedmioty oceny moralnej: dobre intencje, szlachetne motywy, uczucia życzliwe, miłość, litość i sympatia.

Przedstawione tu stanowisko Znamierowskiego domaga się jednak dwóch uzupełnień. Po pierwsze, życzliwość, którą autor stara się odnaleźć w każdym z nas, to nie uczucie wyraźnie adresowane do konkretnej osoby, lecz uczucie powszechne, skierowane ku każdej ludzkiej istocie. To postawa maksymalnego uspołecznienia, bezinteresowności, sprzyjająca innym i wywołująca wysiłek woli od każdego z nas: nie *amor*, lecz *caritas*. „Jedyną naczelną normą, jaką wyznacza życzliwość powszechna jest to, że każdy człowiek powinien być życzliwy powszechnie i życzliwością tą powinien się kierować w każdym swym akcie woli, już to jako pozytywnym impulsem do działania, już to jako impulsem, powściągającym inne działania” (*Rozważania wstępne...*, s. 48).

Po drugie, mimo swego powszechnego zasięgu życzliwość powszechna nie jest uczuciem abstrakcyjnym, lecz posiadającym wyraźne konotacje.

„Każdy człowiek winien w granicach swej możliwości po pierwsze, powstrzymać się od wszelkiego działania, które przyczynia komuś cierpienia; po drugie, winien czynnie zmniejszać sumę cierpień innych ludzi; po trzecie, powinien powstrzymać się od wszelkiego działania, które nie pozwala powstawać cudzym radościom; po czwarte wreszcie, winien czynnie zwiększać sumę zadowolenia wszystkich ludzi” (*Rozważania wstępne...*, s. 50). Mamy tu więc także wyraźne elementy moralnego utilitaryzmu, ale bez idei spodziewanej wzajemności, a zatem bez tego, co w etyce społecznej utilitaryzmu niezwykle istotne. Brak w koncepcji Znamierowskiego również jasno określonego projektu społecznego, choć swoje sympatie dla systemu demokratycznego wyraził w obszernym dziele *Szkola prawa*, gdzie także starał się rozwijać idee sprawiedliwości, rozumianej po arystotelesowsku, jako cnota społeczna stanowiąca zasadniczy rys dobrze zorganizowanego społeczeństwa. „Dążenie do sprawiedliwości społecznej, do zrównania przydziałów szczęścia, jest jedynym czynnikiem, który rozmyślnie i planowo prowadzi do twórczych i pozytywnych przeobrażeń społecznych. (...) Życzliwość społeczna chce zrównać przydział ich szczęścia, usuwając krzywdę tych, którym dostała się w udziale zbyt mała suma dóbr” (*Rozważania wstępne...*, s. 238).

W miarę, jak Znamierowski rozwijał swa naczelną ideę moralną, ideę życzliwości powszechnej, szukając w niej źródła ocen i norm społecznych, coraz bardziej jego etyka nabierała cech moralizatorskich. Opisywał z bezstronnością badacza psychologiczny fenomen uczuć prospołecznych i przedstawiał sytuacje ludzkie, w których owe uczucia rozpowszechniają się w najrozmaitszych postaciach, choć niekiedy wyrażał wątplenie, czy rzeczywiście każdy z nas jest do nich zdolny. Jednak jego temperament normatywny z widoczny sposób dominował nad sumiennością metodologa i psychologa. Ubolewał nad „ciasnotą świata”, w którym nie dość jest dóbr mogących usatysfakcjonować wszystkich, nawoływał więc, by ludzie byli dla siebie życzliwi i sprawiali sobie nawzajem najwięcej szczęścia - nawet jeśli pociąga to za sobą reglamentację cennego dobra. Cytowaną wcześniej myśl z *Rozważań...* autor powtarza a niewielkimi zmianami w *Etyce znów normatywnej*: „Nigdy nie należy kłamać, zabijać człowieka, zadawać mu cierpienia (...) przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, jest to już minimalnym postulatem życzliwości powszechnej, by człowiek nie czynił żadnej krzywdy człowiekowi. Po drugie, życzliwość powszechna uznaje i ocenia, że we wszelkiej sytuacji, niezależnie od widoków na globalny wynik skutków, cierpienie człowieka jest złem, którego należy unikać; a jednocześnie nie uznaje bynajmniej, że winno człowiekowi przypisać wszelkie dobro (...). Innymi słowy: życzliwość świata godzi się z ciasnotą świata, nie godzi się natomiast z wszelkim człowiekiem cierpieniem. Wreszcie po trzecie, życzliwość powszechna chce odsunąć od każdego człowieka niebezpieczeństwa,

które by mu groziły, gdyby zakazy nie tłumili i nie powściągały impulsów nieprzyjanych, jakich pełna jest natura ludzka” (*Etyka znów normatywna*, s. 322).

W duchu wartościującym i optymistycznym - nieledwie oświeceniowym w najlepszym sensie słowa - przedstawiał Znamierowski historię doktryn etycznych (*Zasady i kierunki etyki*). Szukał w nich śladów postępu pewnych idei moralnych - inne kierunki wcale go nie interesowały - i wierzył, że będzie on trwał nadal.

Znamierowski przez wiele lat wykładał filozofię na Wydziale Prawa. Zaważyło to w dużym stopniu na wyborze tematów jego rozważań. Był filozofem moralnym *par excellence*, lecz nie chciał, by słuchacze jego wykładów czuli się znużeni materią zbyt abstrakcyjną i zbyt mało przystającą do życia. Dlatego chętnie wybierał tematy filozoficzne dla prawników istotne, takie jak geneza norm i ocen, mechanizm dokonywania wyborów, zagadnienie winy i kary etc., oraz cenił kazuistykę w etyce i w prawie. Interesowały go też kwestie pogranicza prawa, polityki i socjologii (*Szkoła prawa*). Choć nie wszystkie swe przemyślenia mógł ogłosić drukiem w niesprzyjającym politycznie okresie, wszędzie starał się być wierny tym samym ideałom: idei porządku myślowego w naukach humanistycznych, idei życzliwości powszechnej i idei demokratycznego ładu społecznego.

IV. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY. Znamierowski przez całe swoje życie zawodowe wykładał w aulach szkolnych i uniwersyteckich. Jednak jako człowiek skromny mało zabiegał o rozgłos i popularność. Studenti prawa - była to jego przeważająca publiczność - licznie uczęszczali na jego wykłady i seminaria, odnajdując w nich znakomitą szkołę logicznego myślenia i językowej precyzji. Wielu z nich zachęcił do gruntownego studiowania kwestii filozoficznych. Wykształcił kilku doktorów, głównie z dziedziny teorii i filozofii prawa. W tej też dziedzinie jego zasługi wydają się nieocenione. Jednak oryginalna filozoficzna i etyczna myśl Znamierowskiego, nie wspominając o ogromnym trudzie translatorskim uczonego - także zapewniła mu trwale miejsce w historii filozofii polskiej. Znaczna ilość komentarzy do jego koncepcji i opracowań, napisanych już po śmierci Znamierowskiego, głównie w środowisku poznańskim, świadczy o wyraźnym oddziaływaniu jego myśli na następne pokolenia. Z pewnością jego uczniem i intelektualnym spadkobiercą wielu jego idei był doskonały logik, etyk i profesor prawa - Zygmunt Ziemiński. Zapewne warsztat naukowy Znamierowskiego nie pozostał także bez wpływu na poznańską szkołę filozoficzną ostatnich kilku dziesięcioleci.

WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

SZKOŁY I ORIENTACJE FILOZOFICZNE W POLSCE PO 1945 ROKU¹

1. Kontynuatorzy szkoły lwowsko-warszawskiej: filozofia nauki, filozofia naukowa, filozofia analityczna. Niektórzy dzisiejsi polscy filozofowie są przekonani, że w Polsce ma być uprawiana jedynie filozofia naukowa (analityczna), bo osiągnęła w przeszłości najbardziej znaczące sukcesy, zwłaszcza w okresie międzywojennym, a szkoła lwowsko-warszawska, jej reprezentanci i kontynuatorzy winni mieć monopol na uprawianie i nauczanie filozofii w Polsce, bo jedynie oni wiedzą, na czym filozofowanie polega². Z tego też nurtu wyrosły najpoważniejsze polskie organizacje naukowe i filozoficzne, takie jak Polska Akademia Umiejętności, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Towarzystwo Naukowe Warszawskie czy Polskie Towarzystwo Logiki i Filozofii Nauki, najpełniej reprezentujące polskie środowisko filozoficzne w kraju i poza jego granicami. Określił „filozofia nauki”, „filozofia naukowa” i „filozofia analityczna” zwykło się używać zamiennie, aczkolwiek pierwsza oznacza teorię nauki (metanaukę), druga sugeruje możliwość budowania teorii filozoficznej spełniającej rygory postępowania naukowego (wówczas jednak z filozofii wyklucza się metafizykę jako ogólną teorię bytu, zatem teorię budującą zdania nieweryfikowalne, teorię dobra i piękna), zaś filozofia analityczna to taka, w obrębie której stosuje się analityczną metodę badań. Podstawy teoretyczne filozofii nauki w Polsce określił Kazimierz Twardowski w trakcie swojej pracy nauczycielskiej we Lwowie. Jan Woleński ukształtowanie się szkoły lwowsko-warszawskiej obrazowo nazwał „tworzeniem czegoś niemal z niczego”³, co oznacza, że ten nurt teoretyczny ma rodowód wyłącznie polski i z powodzeniem konkuruje z filozofią mesjanizmu polskiego o miano „filozofii narodowej”, choć inaczej rozumianej.

Filozofia nauki to „kompleks sądów, czyniących zadość pewnym warunkom, a sądy te opierają się na pojęciach bądź same zawierają się w pojęciach”⁴. Sądy te muszą być właściwie uzasadnione i uporządkowane, a mogą

¹ Fragment o „Szkołe Elzenbergistów” napisał Ulrich Schrade.

² Zob. np.: J. Pelc: *Wystąpienie na sesji otwierającej VI Polski Zjazd Filozoficzny*. „Ruch Filozoficzny” 2/3, 1996 r.; R. Wójcicki: *Filozofia Polska XX wieku. Komentarz do kalendarium zdarzeń* (referat wygłoszony na grudniowej konferencji zorganizowanej przez PAU w Krakowie w 1999 r.), maszynopis; J. J. Jadacki: *Dwanaścioro rad poszukiwacza prawdy*. „Olimpiada Filozoficzna” nr 18/1999.

³ Zob. J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa 1985, s. 6.

⁴ K. Twardowski: *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki*. Lwów 1901, s. 92, cyt. za: R. Jadczak: *Kazimierz Twardowski, twórca szkoły lwowsko-warszawskiej*. Toruń 1991, s. 56.

dotyczyć istoty rzeczy jednostkowych czy zjawisk jednolitych oraz związków koniecznych zachodzących między przedmiotami (faktami).

Jeżeli powyższe sądy dotyczą rzeczywistości fizycznej, są to sądy aposterioryczne, a tworzące je nauki są naukami aposteriorycznymi (doświadczalnymi). Jeśli jednak takie sądy są budowane za pomocą rozumowania, są sędami apriorycznymi budowanymi przez nauki aprioryczne. Tak czy inaczej, filozofia naukowa jest dostarczycielką „teorii poznania naukowego”, zatem jest metateorią, czyli teorią wiedzy naukowej, oraz metodologią, tj. teorią badań naukowych. Może ona opisywać naukę (deskryptywizm), ale może też mówić, jaka nauka winna być (normatywizm). W zakres tak budowanych nauk, powiadają obecni kontynuatorzy szkoły lwowsko-warszawskiej, wchodzi: epistemologia, semantyka, prakseologia, psychologia i socjologia. Wzorem więc Kazimierza Twardowskiego, wykluczają z grona dyscyplin filozoficznych ontologię (metafizykę), etykę czy estetykę⁵.

Zadaniem filozofii naukowej jest przeciwstawianie się jałowej spekulacji, którą nie jest zabieganie o coraz bardziej doskonałą precyzję pojęć, docieranie do znaczenia wykorzystywanych terminów, ścisłego konstruowania myśli i usuwanie nieporozumień słownych powstałych wskutek ich wieloznaczności. W tym pomocna jest metoda analityczna, to znaczy metoda analizy semantycznej stosowanej w teorii znaku i znaczenia. „(...) w szkole filozofii analitycznej stosowanej przez Twardowskiego: 1) poddawano krytycznej analizie dorobek dotychczasowej filozofii (zwłaszcza teorii metafizycznych), 2) badano logiczne związki zachodzące między podstawowymi pojęciami, 3) podejmowano próby budowania filozoficznych teorii, służących wyjaśnianiu i systematycznemu ujęciu całości ludzkiego doświadczenia”⁶.

Na temat zasięgu czasowego szkoły lwowsko-warszawskiej istnieją na ogół zgodne opinie: zakończyła ona działalność wraz z wybuchem drugiej wojny światowej (Jan Woleński), bądź została rozbita przez system komunistyczny w Polsce po 1945 roku (Ryszard Wójcicki). Jan Woleński twierdzi jednak, że istnieje „drugie życie” szkoły jako efekt jej dalszego oddziaływania i recepcja poglądów jej głównych przedstawicieli. Piszący niniejsze uważa,

⁵ Zob. *Słowo wstępne*. „Filozofia Nauki” nr 1/1993, s. 5-6. Jednak niektórzy znamienici reprezentanci szkoły lwowsko-warszawskiej, jak np. Tadeusz Czeżowski, Maria Ossowska czy Andrzej Grzegorzczak, nadawali etyce rangę samodzielnej dyscypliny filozoficznej, którą sami uprawiali i uprawiają. Podobnie jest z metafizyką i estetyką, o czym będzie jeszcze mowa.

⁶ R. Jadcak: dz. cyt., s. 72. Dla czytelników analiz semantycznych nieobeznanych z tą metodą, próby precyzacji pojęć mają jednak niekiedy wymiar poszukiwań spekulatywnych, niczemu nie służących. Pogląd ten podziela np. S. Zamecki: „Daleko posunięta dążność do precyzowania wypowiedzi i używania aparatury logicznej jest niebezpieczna ze względu na funkcje komunikatywne języka. Otóż, przy przekroczeniu pewnej granicy owego precyzowania, wrażliwość ludzka na znaki ulega stepieniu. Już ich wówczas się nie odbiera jako znaki, lecz jako szumy” (S. Zamecki: *Koncepcja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej*. Wrocław 1977, s. 200).

że żywotność szkoły lwowsko-warszawskiej poprzez dokonania jej kontynuatorów jest znaczna, a grono jej zwolenników rośnie. Potrzebna jest więc krótka, choćby symboliczna, rekonstrukcja jej historii.

Pierwszymi uczniami i współpracownikami Kazimierza Twardowskiego byli Władysław Witwicki i Jan Łukasiewicz. Po nich przyszedli, między innymi: Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Czeżowski, Tadeusz Kotarbiński, Stanisław Łempicki (polonista), Zygmunt Łempicki (germanista), Zygmunt Zawirski, Stanisław Leśniewski, Bronisław Bandrowski, Władysław Tatar-kiewicz (rezygnując z przytaczania kilkunastu nazwisk uczniów i współpracowników Twardowskiego). To była pierwsza generacja uczonych, którzy swoją działalnością wykreowali wyrazisty styl filozofowania i tożsamość intelektualną szkoły.

W okresie międzywojennym działalność podjęli ich uczniowie, zaliczani do tzw. drugiej generacji szkoły: Maria Kokoszyńska-Lutmanowa, Izidora Dąbska, Henryk Mehlberg, Seweryna Łuszczewska-Rohmanowa, Tadeusz Witwicki (syn Władysława, psycholog), Eugeniusz Geblewicz (psycholog), Henryk Hiż, Jan Kalicki, Czesław Zmanierowski, Czesław Nowiński, ks. Jan Salamucha, o. Innocenty Bocheński, Alfred Tarski, Waław Sierpiński (matematyk), Jerzy Słupecki, Andrzej Mostowski, Stanisław Kamiński, Stefan Wołoszyn (pedagogika) i inni.

Posłużmy się dłuższym cytatem z pracy Jana Woleńskiego, celem napomknięcia o powojennych losach reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej: „Czeżowski i Jaśkowski znaleźli się w Toruniu, Ajdukiewicz - w Poznaniu (do 1954), a później w Warszawie, Dąbska w Gdańsku (dojeżdżając na wykłady do Warszawy), Słupecki w Lublinie (UMCS), a następnie (od roku 1948) we Wrocławiu, Swieżawski i Korcik w Lublinie (KUL), Łuszczewska-Rohmanowa w Poznaniu, Mehlberg (do czasu wyjazdu z Polski) we Wrocławiu. Kotarbińscy, Ossowsky, Tatar-kiewicz i Witwicki pozostali w Warszawie (Kotarbiński wykładał także w Łodzi) a Zawirski - w Krakowie. W ciężkich latach 1949-1956 kilku filozofów szkoły zostało pozbawionych prawa wykładania (Ossowsky, Tatar-kiewicz, Dąbska), a innym (Kotarbińscy, Ajdukiewicz, Czeżowski, Kokoszyńska) zezwolono wyłącznie na wykłady z logiki. Ostateczna stabilizacja „geograficzna” nastąpiła w roku 1957. Ajdukiewicz, Kotarbińscy, Mostowski, Ossowsky (już jako socjologowie) i Tatar-kiewicz byli profesorami UW. Dąbska i Gromska objęły katedry w UJ, Czeżowski, Jaśkowski, Kokoszyńska, Korcik, Łuszczewska-Rohmanowa, Słupecki i Swieżawski pozostali w tych ośrodkach, w których pracowali w końcu lat czterdziestych; z działających w połowie lat pięćdziesiątych uniwersytetów w Polsce jedynie UMCS i Uniwersytet Łódzki nie miały w swym składzie profesorskim przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. W sumie w środowiskach uniwersyteckich po roku 1948 - dzia-

łało aktywnie 19 osób z kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej, a po roku 1948 -16 osób. Jest to liczba spora i dlatego zasadne jest pytanie: dlaczego okres po II wojnie światowej nie może być uznany za kolejne stadium historii szkoły?" . W szkole lwowsko-warszawskiej nie wszyscy posługiwali się jednolitą koncepcją nauki i jednakowym przeświadczeniem o możliwościach dochodzenia do prawdy⁸. Jednak, zdaniem Jana Woleńskiego, wszyscy oni kultywowali „bezinteresowne poznawanie prawdy”, reprezentowali „filozofię niezaangażowaną”. Natomiast po wojnie „taka postawa straciła rację bytu. (...) wedle świadomości filozofów pokoleń powojennych prawda w filozofii jest czymś znacznie bardziej skomplikowanym, aniżeli mniemał Twardowski i jego uczniowie”⁹. Takie wyjaśnienie jest wielce interesujące, ale trudno zgodzić się z opinią, że nastąpił jakiś nieodwracalny „schyłek” czy zanik szkoły lwowsko-warszawskiej, chociaż wyznaczniki personalne i geograficzne uległy nieodwracalnej transformacji i każą mi użyć określenia „kontynuatorzy szkoły”¹⁰.

Trzecią generację stanowią uczniowie osób powyżej wymienionych. Niektórzy z nich studia filozoficzne rozpoczęli tuż przed wybuchem wojny i kontynuowali je po 1945 roku, inni uzyskali wykształcenie filozoficzne już w Polsce powojennej, a są to: Jerzy Pelc, Stefan Amsterdamski, Klemens Szaniawski, Marian Przełęcki, Roman Suszko (był uczniem Zawirskiego i Ajdukiewicza), Ryszard Wójcicki, Leon Gumański, Jerzy Słupecki, Stanisław Kamiński, Andrzej Grzegorzczak, Zdzisław Zięba (z Jerzym Kalinowskim współtwórca logiki deontycznej), Henryk Stonert. Ci z kolei wykształcili kolejną generację filozofów analitycznych, a są nimi: Barbara Stanosz, Leon Koj, Jan Woleński, Wojciech Gasparski, Jan Zygmunt, Jacek Kąbziński, Jacek Hołówka (jego nauczyciele - jak twierdzi - to Russell i Tarski), Jacek J. Jadacki, Jerzy Perzanowski, Stefan Zamecki, Urszula Żegleń, Andrzej Bronk, Ryszard Jadczak, Grzegorz Malinowski i wielu innych. Przed nimi jeszcze sporo lat działalności zawodowej, a uczniowie tych ostatnich już są samodzielnymi pracownikami naukowymi. Dawne wyznaczniki geograficzne (Lwów i Warszawa) przestały odgrywać rolę: reprezentanci filozofii analitycznej działają w licznych instytucjach naukowych za granicą oraz we wszystkich niemal ośrodkach akademickich w kraju.

⁷ J. Woleński: dz. cyt, s. 30.

⁸ Zob. S. Zamecki: *Koncepcja nauki...*, wyd. cyt., zwłaszcza rozdział *Typy desygnatów terminu „nauka”*.

⁹ J. Woleński, op. cit, s. 31-32.

¹⁰ Np. J. J. Jadacki mówi wprost: „Mój bliższy adres - to Szkoła Lwowsko-Warszawska” (J. J. Jadacki: *Metafizyka naturalna*. „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria”, nr 2(34), 2000, s. 108, przypis 4). Inni mówią o sobie podobnie.

Należy jeszcze wspomnieć o stosunku reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej, dawniejszych i dzisiejszych, do metafizyki. Kazimierz Twardowski chciał metafizyków usuwać z uniwersytetów, ale jego następcy nie byli już tak radykalni, zaś niektórzy sami uprawiali metafizykę. Henryk Mehlberg uważał, że jeśli problem naukowy jest rozstrzygalny, to jego rozwiązanie da się przedstawić w formie zdania empirycznie weryfikowalnego. Jeśli zaś zdania nauki nie są weryfikowalne w taki sposób, to nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, aczkolwiek nie są pozbawione sensu. Czyli - w nauce nie można odkrywać tego, co nie istnieje. Dodajmy jednak, że także tego, co dla nauki dotychczas nie istnieje. W obrębie wypowiedzi o bytach nieistniejących czy istniejących hipotetycznie można jednak budować zdania sensowne, a stąd już tylko krok do metafizyki. W szkole lwowsko-warszawskiej, dawniej i obecnie, metafizykę traktuje się jako irracjonalną dziedzinę wiedzy, której przedmiotem są „byty ogólne”. A są nimi: przedmioty fizyczne (np. wszystkie kamienie), relacje ilościowe i jakościowe między rzeczami, przedmioty psychiczne, realne i nierealne, istniejące i nieistniejące¹¹. Metafizyka jest więc ontologią w sensie arystotelesowskim. Wszelako wraz z rozwojem nauki niektóre zdania metafizyczne (sensowne o bytach nieistniejących bądź dotychczas nie poznanych) mogą uzyskać rangę zdań naukowych.

2. Filozofia nauk przyrodniczych. Reprezentanci szkoły lwowsko-warszawskiej uprawiali nie tylko filozofię nauki, logikę, semantykę, matematykę, psychologię czy socjologię, ale także estetykę, etykę, historię filozofii. Ich zainteresowania były wielorakie i często wykraczały poza kanon teoretyczny szkoły. Nawet w obrębie tegoż kanonu zaproponowanego przez Kazimierza Twardowskiego nauki humanistyczne miały swoje miejsce w podgrupie nauk aposteriorycznych, do których należały także nauki przyrodnicze, psychologiczne i historyczne¹². Naukami przyrodniczymi zajmują się jednak równolegle, z uwzględnieniem wielu wzajemnych zależności i oddziaływań, reprezentanci logicznego empiryzmu, którzy samych siebie zwą przedstawicielami filozofii naukowej, filozofii nauki, filozofii nauk przyrodniczych, bądź mówią najkrócej, że uprawiają współczesną epistemologię (w uczelniach i instytutach badawczych istnieją Zakłady zwane: Zakład epistemologii i filozofii nauki). Nie są jednak przekonani, czy ich „najbliższy adres” to empiryzm logiczny (czyli kontynuacja filozoficznego neopozytywizmu), któremu teoretycznie wiele zawdzięczają¹³.

¹¹ Zob. R. Jadcak, dz. cyt., s. 74.

¹² Tamże, s. 59-60

¹³ Na temat wzajemnych zależności dorobku reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej i filozofii nauk przyrodniczych (lub neopozytywizmu) zob.: Z. Wolak: *Neotomizm a szkoła lwowsko-warszawska*. Kraków 1993, szczególnie fragment *Mit neopozytywizmu szkoły lwowsko-warszawskiej*).

Władysław Krajewski, wychowawca wielu reprezentantów filozofii nauk przyrodniczych, sam przyznaje się do „filozofii naukowej”. Taka zaś filozofia, według niego, „po pierwsze, opiera się na nauce, dążąc do uogólnienia jej wyników, po drugie zaś, stosuje metody naukowe, stara się być równie jasna i ścisła, jak nauka”¹⁴. Filozofia naukowa w tej wersji nie jest jednak „filozofią nauki”, którą uprawiają przedstawiciele logicznego empiryzmu, bo reprezentanci filozofii nauk przyrodniczych mówią, że nie zawsze ten, kto zajmuje się filozofią nauki, robi to w sposób naukowy (jak wiadomo, filozofia analityczna dba przede wszystkim o sensowność zdań, a nie o ich empiryczną weryfikowalność). Filozofia naukowa, o której mowa, nie jest jednak jakąś wersją neopozytywizmu (a niekiedy reprezentanci filozofii analitycznej o ścisłe związki z neopozytywizmem są posądzeni, przeciwko czemu także protestują): neopozytywizm bowiem dysponował „wąskim spojrzeniem, ograniczającym się do «powierzchni» zjawisk, i w sposób uproszczony ujmujący poznanie”¹⁵. Świadectwem trudności z wyznaczeniem linii demarkacyjnych między dwoma formacjami intelektualnymi w Polsce: filozofią analityczną zwaną filozofią nauki oraz filozofią nauk przyrodniczych zwaną także filozofią nauki niech świadczy fakt, że filozofia analityczna wiele zawdzięcza np. analizom językowym Ludwiga Wittgensteina. Do jego zaś dzieł z wielką atencją odnosi się Bogusław Wolniewicz, uprawiający „naukową metafizykę”, ale bliższy on jest filozofii nauk przyrodniczych. Nawiasem mówiąc, filozofia ta ze swej istoty bliska jest ontologii, czyli metafizyce.

Czym bowiem zajmują się reprezentanci filozofii nauk przyrodniczych, czyli przedstawiciele filozofii naukowej, *ergo* filozofii nauki nie będącej filozofią analityczną? Wspomniany Władysław Krajewski jest klasycznym przykładem badacza, który wiele lat poświęcił na badanie struktury Bytu - z punktu widzenia marksistowskiej dialektyki (determinizm przyrodniczy, dialektyczne prawa sprzeczności itd.). Jego koleżanka, Helena Eilstein, badała materialną jedność świata i zasady determinizmu w fizyce, z punktu widzenia materializmu dialektycznego, który - nie ma co ukrywać - ma swoje korzenie w Arystotelesowskiej metafizyce. Elżbieta Pietruska-Madej zajmuje się określeniem metodologicznych problemów reakcji chemicznej, kontrowersjami fizykalizmu i bada prawa rozwoju nauki. Witold Strawiński poszukuje uniwersalności i jedności nauki. Józef Stuchliński uzasadnia, że czas należy do struktury przestrzeni i stara się dociec, jaka jest strategia metodologiczna we współczesnej biologii. Zdzisław Augustynek bada naturę czasu i twierdzi, że istnieją jedynie zdarzenia jako forma przejawiania się bytu (ewentyzm punktowy podważający teorię o istnieniu rzeczy, czyli reizm

¹⁴ W. Krajewski: *Główne kierunki współczesnej filozofii naukowej. Uwagi wstępne*. Warszawa 2000,

maszynopis.

¹⁵ Tamże.

T. Kotarbińskiego). Barbara Skarga badała myśl filozoficzną pozytywizmu. Michał Tempczyk zajmuje się problemami czasoprzestrzeni. Podobną problematyką parają się także: Wacław Mejbaum, Alina Motycka, Stanisław Butryn (kosmologia), Włodzimierz Kloskowski (biofilozofia), Aldona Pobjewska, ale także zwolennicy światopoglądu religijnego: ks. Włodzimierz Sedlak (1911-1993, bioelektronika i kosmogonia) ks. Józef Życiński (filozoficzna teoria ewolucji, kosmologia), ks. Kazimierz Kłósak i ks. Michał Heller¹⁶.

Nie rozstrzygając problemu, czy winno używać się określenia „filozofia nauki” czy „filozofia naukowa”, trzeba zaznaczyć, że filozofowie uprawiający metafizykę teistyczną (np. o. Mieczysław A. Krąpiec) także są przekonani, że reprezentują filozofię naukową. Według nich bowiem, jedynie i realnie istnieje Byt, zarówno w aspekcie szczegółowym jak i ogólnym, a zadaniem badacza jest dotrzeć do koniecznych warunków jego istnienia, to znaczy poprzez wskazanie na ostateczne racje tegoż istnienia. Tego zaś punktu widzenia jako niewykonalnego, nie aprobują zarówno reprezentanci filozofii naukowej o proveniencji analitycznej, jak i neopozytywistycznej.

Do rodowodu filozoficzno-naukowego pretendują także przedstawiciele „szkoły poznańskiej”: Jerzy Kmita, Leszek Nowak, Jan Such, którzy stosują zaproponowaną przez siebie metodę idealizacyjną do interpretacji i wyjaśniania zjawisk kulturowych.

Różnorodne relacje i koneksje ideowe zachodzące między 1. logicznym empiryzmem (filozofią naukową badającą język nauki), 2. filozofią analityczną (filozofią naukową badającą sensowność wypowiedzi) i 3. filozofią naukową (nauki) odnoszącą się do nauk przyrodniczych (silne związki z neopozytywizmem, ale zwłaszcza z teorią K. R. Poppera), wnikliwie przedstawił Jan Woleński w cytowanej monografii *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska* (strony 296-305). TU proponuję zastosować granicę, którą wyznacza racjonalne i empiryczne kryterium prawdziwości sądów naukowych

3. Krakowska szkoła fenomenologiczna. Roman Ingarden, założyciel i inicjator tej szkoły, był jednym z najwybitniejszych uczniów Edmunda Husserla. Entuzjaści jego twórczości mówią nawet, że Ingarden „W środowisku filozoficznym powszechnie uznawany jest za największego polskiego myśliciela i jednego z najwybitniejszych filozofów europejskich XX wieku”¹⁷. Zgodnie także uznawano, jeszcze w latach 70., że poglądy Ingardena są bardzo mało znane w polskim środowisku filozoficznym, a jego najwa-

¹⁶ Szczegółowe informacje o filozofii nauk przyrodniczych w Polsce podaje W. Krajewski: *Trzydzieści lat filozofii nauk przyrodniczych w Polskiej Akademii Nauk i poza nią (1957-1987)*. „Ruch Filozoficzny” 1989/1, s. 3-19.

¹⁷ J. Dębowski (red.): *Spór o Ingardena*. Lublin 1994, s. 9. Podobne opinie wygłaszano też pod adresem K. Twardowskiego, K. Ajdukiewicza, Z. Tarskiego, L. Kołakowskiego, a nawet S. L. Brzozowskiego.

źniejsze dzieło, *Spór o istnienie świata*, w Polsce nie wzbudziło żadnej polemiki, nie doczekało się poważniejszej recenzji czy dysertacji doktorskiej. Taki odbiór dzieła polskiego fenomenologa należy do przeszłości. Już w marcu 1971 roku, w niecały rok po śmierci filozofa, odbyło się uroczyste posiedzenie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Warszawie, a jego plon opublikował „Ruch Filozoficzny” 1972/1. W 1972 roku „Studia Filozoficzne” wydały specjalny tom pt. *Fenomenologia Romana Ingardena*. W czerwcu 1971 roku, w czerwcu 1975 roku, w czerwcu 1980 roku (rocznice śmierci) odbyły się w Krakowie, zorganizowane przez PTF, Sympozja Ingardenowskie. W setną rocznicę urodzin, w lutym 1993 roku, Oddział Lubelski PTF zorganizował sesję i wydał jej materiały pt. *Spór o Ingardena*. W październiku tegoż roku w Uniwersytecie Jagiellońskim odbyła się międzynarodowa konferencja pt. „Roman Ingarden a filozofia naszego czasu”. Wszystkie te spotkania zaowocowały okazałymi publikacjami w postaci prac zbiorowych. W latach 70. i 80. Państwowe Wydawnictwo Naukowe wydało *Dzieła Filozoficzne Romana Ingardena*. Liczni autorzy opublikowali rozprawy i monografie o jego twórczości, w ośrodkach akademickich podjęto wiele prac badawczych poświęconych fenomenologowi polskiego filozofa. Zakres zainteresowania jego dorobkiem nieustannie wzrasta.

Roman Ingarden uznał, że obok przedmiotów materialnych (indywidualnych) i relacji rzeczowych, istnieją byty i jakości idealne oraz konieczne, idealne związki między nimi. Husserl zaś sądził, że między tymi dwiema sferami, tj. między przedmiotami materialnymi i bytami idealnymi, zachodzi jednostronny związek przyczynowy: pierwotne jest *ja* transcendentalne, zatem świadomość pełni rolę konstytutywną wobec przedmiotów zewnętrznych. Ingarden natomiast poświęcił swoją uwagę przede wszystkim strukturze świata przedmiotowego i sposobom jego istnienia, odrzucając powyższy idealizm Husserla. Ingarden odrzucił go dlatego, że - jego zdaniem - pytanie o zależność świata zewnętrznego od świadomości nie może uzyskać tak jednoznacznej odpowiedzi, jaką dał Husserl, bo zarówno natura tego świata, jak i pojęcia go opisujące - nie są znane i jasne, zaś analizując przedmiot należy brać pod uwagę zarówno materialny, jak i formalny aspekt istnienia. Tym samym Roman Ingarden zapoczątkował nurt „drugiej fenomenologii”, obiektywistycznej i realistycznej, dając początek polskiej szkole fenomenologicznej.

Jako kierownik Katedry Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego (1946-1950 i 1957-1963) oraz kierownik Sekcji Estetyki w Krakowskim Oddziale PTF, Ingarden zgromadził wokół siebie znaczne grono uczniów i współpracowników. Oto niektórzy z nich: Danuta Gierulanka, Anna Teresa Tymieniecka, Karol Wojtyła, Maria Gołaszewska, Józef Tischner, Andrzej Półtawski, Władysław Stróżewski, Jan Pawlica, Adam Węgrzecki, Józef Lipiec, Broni-

sław Łagowski, Ewa Sowa, Jan Szewczyk i inni. Wnoszą oni do teorii fenomenologicznej własne treści, a jej metodę wykorzystują do penetracji niekiedy znacznie odmiennych, wybranych przez siebie obszarów badawczych.

Danuta Gierulanka poniosła wielkie zasługi w uprzystępnianiu podstawowych prac Romana Ingardena w polskim przekładzie z niemieckiego oryginału, zapewniając im redakcję naukową, opatrując te dzieła kompetentnymi przedmowami i wyjaśnieniami¹⁸. Była uczennicą Romana Ingardena od 1945 roku.

Anna Teresa Tymieniecka, nieustrudzona propagatorka filozofii fenomenologicznej na Zachodzie, jest profesorem filozofii uniwersytetu w Nowym Jorku i sekretarzem naukowym International Husserl and Phenomenological Research Society. Doprowadziła do wydania trzech numerów kierowanego przez siebie pisma "Analecta Husserliana" (1976, vol. IV, 1990, vol. XXX, 1991, vol. XXXIII), poświęconych filozofii Romana Ingardena (*Ingardeniana*), sama zaś napisała rozprawę o problemie istoty i istnienia w ujęciu fenomenologicznym (1957 r.). W swoich pracach z zakresu „fenomenologii życia” szuka ścisłych związków między rozważaniami teoretycznymi o pozycji człowieka w „świecie kosmicznym” a jego konkretnymi doświadczeniami, zobiektywizowanymi szczególnie w ustaleniach nauk szczegółowych. Była uczennicą Romana Ingardena w latach 1945-1946.

Karol Wojtyła swoje rozprawy doktorską i habilitacyjną obronił na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, a od 1959 roku prowadził tam wykłady zlecone z etyki społecznej. Kontaktował się więc z Romanem Ingardenem, który wspierał go radą i doświadczeniem.

Działalność Karola Wojtyły, w ramach niniejszych opracowań, omówił Ryszard Wiśniewski. Tu warto jedynie podkreślić, że inspiracje teoretyczne, pod wpływem których Karol Wojtyła pozostawał, płynęły z co najmniej dwóch stron: były to pisma etyczne Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, a z drugiej strony, fenomenologia Maxa Schelera, który źródło wartości moralnych upatrywał w ludzkim doświadczeniu.

Karol Wojtyła sceptycznie odniósł się do transcendentnego nakazu moralnego etyki formalnej Immanuela Kanta, ale i do nakazu moralnego płynącego z objawienia (tradycja tomistyczna). Nakaz moralny i związane z nim wartości nie są dane, ale zadane, zaś wymóg moralny wynikający ze zmiennej ludzkiej egzystencji, w obliczu doskonałości Boskiej, nakazuje człowiekowi stałe samodoskonalenie się, zatem i stałe wzbogacanie powinności i wartości moralnych. Uobecniają się one nie tyle w przeżyciu mistycznym czy doświadczeniu czystego intelektu, ale w konkretnym, codziennym i historycznym doświadczeniu człowieka i całej ludzkości. To połącze-

¹⁸ Zob. R. Ingardena *Spór o istnienie świata. O poznawaniu dzieła literackiego*.

nie doświadczenia intelektualnego i praktycznego zawsze było słabym punktem teorii fenomenologicznej, aczkolwiek Roman Ingarden kładł wielki nacisk na materialną sferę bytu człowieka zanurzonego w świecie realnym. Dlatego Karol Wojtyła swoje rozważania społeczne tak ściśle wiązał zarówno ze swoim posłannictwem duszpasterskim, jak i wrażliwością na kwestie społeczne współczesnego świata - przez pryzmat losu każdego ludzkiego indywiduum.

Maria Gołaszewska swoją dysertację doktorską poświęciła analizie procesu twórczego, i tej problematyce pozostała wierna. W swojej pracy badawczej łączy rozważania z zakresu teorii estetyki z wiedzą o nauce i sztuce współczesnej, zaś w koncepcji estetyki preferuje nastawienie empirystyczne. Tworzona teoria estetyczna musi - jej zdaniem - iść w parze z doświadczeniem empirycznym w tym zakresie. Maria Gołaszewska zaproponowała więc kategorię „sytuacji estetycznej”, w której kumulują się wzajemnie na siebie oddziałujące następujące jej elementy: twórca, dzieło sztuki, odbiorca i wartości estetyczne. Sytuacja estetyczna jest więc częstką składową ogólnego, życiowego doświadczenia człowieka, wobec czego teoria estetyczna jest przez nią wzbogacana elementami antropologii filozoficznej, aksjologii ogólnej i teorii kultury.

Józef Tischner był uczniem Romana Ingardena od 1958 roku. Rozwijał filozofię człowieka w aspekcie fenomenologicznym, z wyraźną ewolucją ku filozofii dialogu i filozofii dramatu. Doprowadził do powstania na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej centrum badań filozofii dialogu, wraz ze swoimi współpracownikami skupiając się na badaniu myśli Bubera, Rosenzweiga i Levinasa (T. Gadacz SP - od kilku lat osoba świecka, M. Jędraszekiewicz, A. Jarnuszekiewicz SJ, A. Żak SJ). Współpracownicy ks. Józefa Tischnera utrzymują stałe kontakty robocze z Instytutem Nauk o Człowieku w Wiedniu, którego ks. Tischner był prezesem.

Nawiązując do Husserla, Ingardena, Bubera, Levinasa i innych, Józef Tischner zrywa z klasyczną tematyką tomizmu, a nawet usiłował poddać go krytycznej analizie, zaś filozoficzne podstawy katolicyzmu starał się gruntownie przewartościować. Uwidaczniała się ta działalność w próbach zastąpienia ontologii, czyli metafizyki, teorią aksjologiczną i etyczną wywiezioną z konkretnych doświadczeń ludzkich ujmowanych w aspekcie filozofii nadziei i filozofii spotkania. Poszukując fundamentalnych więzi zachodzących nie tylko między Bogiem a człowiekiem, ale zasadniczo między człowiekiem a człowiekiem, ks. Józef Tischner, podobnie jak Karol Wojtyła, ale może w bardziej radykalnej postaci, prezentował katolicyzm otwarty, dający tej formacji intelektualnej większe możliwości uczestniczenia w życiu świeckim. Twórczość ks. Józefa Tischnera została omówiona w osobnym szkicu.

Blisko zainteresowań ks. Józefa Tischnera i jego filozofii dialogu sytuuje się Krzysztof Michalski, absolwent Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Jednak jego nauczycielem i mistrzem był Martin Heidegger. Obecnie fascynuje się twórczością Fryderyka Nietzschego i bodaj wszystkim, co niemieckie. Sam, jak można podejrzewać, identyfikowałby się z warszawską formacją historyków idei.

Andrzej Półtawski był uczniem Romana Ingardena od 1945 roku. Rozwija realistyczną koncepcję świadomości. Twierdzi, za Romanem Ingardenem, że nie jest tak, jak uważał Husserl, iżby świadomość mogła istnieć niezależnie od rzeczy, zwłaszcza niezależnie od rzeczowego, fizycznego organizmu poznającego człowieka. Innymi słowy, świadomość nie jest wolna od związków przyczynowych z materialnym otoczeniem (a taką wolnością obdarzał ją Husserl), przez co spór o istnienie świata nabiera nowej treści. Mówiąc zaś ogólniej: tezy z zakresu ontologii nie powinny być uzależnione od nastawienia epistemologicznego. „Zgodnie z tym, problematyka ontologiczna struktury osoby ludzkiej, ewentualna niesamodzielnosc czy zależność bytowa strumienia świadomości wraz z czystym Ja względem realnego podmiotu psychicznego i ciała jest - jak podkreśla Ingarden - innym zagadnieniem niż zagadnienie tego, co dane jest w sposób niewątpliwy (...)”¹⁹. Jednakże ani Ingarden, ani Półtawski nie odmawiają świadomości możliwości wglądu w jej własne, „czyste” procesy myślowe. Z teorii Husserla pozostaje więc - czytamy w tym samym tekście - przekonanie o „daniu w spostrzeżeniu immanentnym istnienia i przynajmniej pewnych jasno i wyraźnie prezentujących się momentów czystych przeżyć”²⁰. W tej sprawie Andrzej Półtawski jest jednak skłonny uznać koncepcję Locke’a wrażeń zmysłowych i ustalenia psychologii klasycznej za właściwe rozstrzygnięcie problemu istnienia „czystej świadomości”. Problematykę tę rozwinął w obszernej pracy poświęconej Husserlowi pt. *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm* (Warszawa 1973).

W sprawach ontologicznych Andrzej Półtawski podziela stanowisko Ingardena o istnieniu świata realnego, aczkolwiek nie zgadza się ze wszystkimi jego ustaleniami. Ingarden rozróżniał trzy „parametry” czy aspekty przedmiotów, mianowicie aspekt materialny, formalny i egzystencjalny (jako sposób istnienia przedmiotów). Półtawski twierdzi zaś, że „(...) nie ma ostrych granic między tak rozumianymi aspektami bytu, (...) można co najwyżej mówić właśnie jedynie o aspektach, a nie da się stwierdzić, że pewien moment, wyróżniony w pewnym przedmiocie według ustalonej przez Ingardena zasady, jest właśnie momentem czysto egzystencjalnym, formalnym czy

¹⁹ A. Półtawski: *Czysta świadomość a ontologia Ingardena*. „Ruch Filozoficzny” 1972/1, s. 13.

²⁰ Tamże.

materialnym. Ontologiczne cięcia zdają się tu przebiegać w poprzek naturalnego rozczłonkowania bytu”²¹. Półtawski wskazuje tu na sprzeczności, jakie zachodzą między Ingardenowską ontologią a jego teorią wartości, poprzez które przejawia się byt obiektywny, a które przecież immanentnie związane są ze sferą ludzkiej osobowości; wzajemne relacje tych sfer: bytu i wartości, nie zostały przez Ingardena wyjaśnione. A to z tego względu, że wyjaśnienie natury wartości jest trudniejsze niż wyjaśnienie sfery bytu w jego przejawach jednostkowych (nauki ścisłe), czy uchwycenie istoty przedmiotów (metafizyka). Można rzec, że między światem realnym (obiektywnym) a światem wewnętrznym człowieka stoi metafizyka (którą tak czy inaczej Ingarden musiał zaakceptować), ale zarówno teoria ontologiczna, jak i metafizyczna czy przeżywanie świata - wywodzą się z jednego pnia: ludzkiego kreowania wartości, których tworzenie jest „głównym zadaniem” człowieka. Półtawski pisze: „Świat właściwie ludzki to (...) świat intencjonalnych tworów twórczości artystycznej i naukowej. Jest to zatem sfera, która wprawdzie, w pewnym sensie, wznosi się ponad przyrodą, która jednak posiada w przyrodzie swój fundament bytowy, sama zaś nie istnieje realnie, a jedynie intencjonalnie - jest niejako tylko cieniem, rodzajem ułudy. A jednak przez tę sferę ukazują się człowiekowi nowe wymiary bytu”²². Tragiczność ludzkiej sytuacji polega więc na bezwarunkowym zakorzenieniu bytowym w przyrodzie i beznadziejnej, acz nieustannej chęci przekraczania tej sytuacji..

Władysław Stróżewski wykładów Romana Ingardena słuchał w Uniwersytecie Jagiellońskim już jako młody pracownik naukowy zatrudniony tam na etacie asystenta w 1957 roku. Potem Roman Ingarden był jednym z recenzentów jego rozprawy habilitacyjnej pt. *Z historii problematyki negacji* (1968). Zainteresowania naukowe Władysława Stróżewskiego to metafizyka, filozofia wartości (aksjologia) i filozofia człowieka (antropologia filozoficzna).

W metafizyce, rozważając problem racji istnienia Bytu, posiłkuje się rozważaniami św. Tomasza z Akwinu i Hegla, dla którego negatywność Bytu (niebyt) był warunkiem afirmacji tego, co jest. Stróżewski jest przekonany, że owo „istniejące”, czyli Byt, jest upostaciowieniem wszelkiej doskonałości, zaś jednym z jej częściowych przejawów jest człowiek. Teoria wartości Stróżewskiego jest więc osadzona na tomistycznym ujęciu doskonałości Bytu, tj. na współczesnej koncepcji uniwersaliów. W świetle jego rozważań człowiek generuje dalsze i permanentne doskonalenie zarówno samego siebie jak i wszelkiego istnienia przyrodzonego, na mocy nieustannego przez-

²¹ A. Półtawski: *Wartości a ontologia Ingardena*, w: A. Węgrzecki (red.): *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*. Kraków 1995, s. 115.

²² A. Półtawski: *Roman Ingarden - metafizyk wolności.*, w: W. Stróżewski, A. Węgrzecki: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*. Kraków 1995, s. 141.

wyciągania zła będącego jedynie incydentalnym brakiem dobra (wpływ teorii św. Augustyna). Kontynuując pogląd Romana Ingardena, Władysław Stróżewski sądzi, że człowiek jest tym specyficznym rodzajem istnienia, który tworzy wartości i jest współtwórcą procesu doskonalenia świata. Szczegółowo poglądy Władysława Stróżewskiego omówiła w ramach niniejszego cyklu jego uczennica, Czesława Piecuch.

Adam Węgrzecki był uczniem Romana Ingardena od 1957 roku. Napisał pod jego kierunkiem rozprawę doktorską nt. *Filozofia człowieka u Maxa Schelera* (1961). Badawczo zajmuje się aksjologią, antropologią filozoficzną, filozofią niemiecką, Husserlem i fenomenologią.

Jako kontynuator dociekań Romana Ingardena, stara się wydobyć z jego pism, a potem rozwinąć, problematykę istnienia wartości. Twierdzi, że jego nauczyciel przeciwstawiał się zarówno skrajnemu relatywizmowi, jak i skrajnemu absolutyzmowi aksjologicznemu. Wartości, zwłaszcza moralne i estetyczne, są zawsze wartościami czegoś, albo w czymś, albo na czymś²³. Wartości nie istnieją więc jako przedmioty idealne, niezależnie od człowieka. Nie oznacza to jednak, że Ingarden rezygnował ze stanowiska obiektywistycznego w tej kwestii. Obiektywność ta oznacza tyle, że określona wartość istnieje w przedmiocie lub się w nim uwidacznia w trakcie percepcji, jak np. wartość estetyczna) niezależnie od wartości innych przedmiotów obecnych w bezpośrednim sąsiedztwie. Przy czym wartość estetyczna obiektywizuje się za sprawą zarówno dzieła jak i widza, czyli dodatkowego czynnika, zaś wartości etyczne czynów ludzkich nie podlegają takiemu wpływowi ze względu na oceny innych ludzi, czy skutek ich „sąsiadujących” zachowań. Innymi słowy, wartość jest wówczas absolutna, jeśli przysługuje ona określonemu przedmiotowi i istnieje ona niezależnie od relacji swojego nosiciela z innymi przedmiotami. Taką cechę przypisywał szczególnie wartościom moralnym jako „absolutnym w swej immanentnej jakości”, aczkolwiek dopuszczał relacyjność niektórych z nich: sprawiedliwy czyn to nie mój czyn wobec mnie samego, ale wobec innego człowieka itp.

Józef Lipiec studiował filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim, między innymi pod kierunkiem Romana Ingardena. Jednym z elementów jego rozległych zainteresowań (ontologia, filozofia społeczna, aksjologia i filozofia sportu) jest ontologiczna teoria kultury rozumianej jako fakt społeczny, z uwzględnieniem Ingardenowskiej kategorii „czystej intencjonalności”. W 1978 roku napisał rozprawę habilitacyjną pt. *Podstawy dialektycznej*

²³ Zob. A. Węgrzecki: *O absolutności wartości etycznych i estetycznych*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”. Warszawa 1972, s. 422. Ingardenowską koncepcję wartości A. Węgrzecki rozwija także w innych tekstach, np.: *O doświadczeniu aksjologicznym*, w: W. Stróżewski, A. Węgrzecki (red.): *W kręgu filozofii Romana Ingardena*. Warszawa-Kraków 1995, s. 161-166; *Podmiotowość i wartość*, w: A. Węgrzecki (red.): *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*. Kraków 1995, s. 149-160.

ontologii przedmiotu realnego, którą wydał pod zmodyfikowanym tytułem *Ontologia świata realnego* (1979). I chociaż napisał sporo tekstów poświęconych problematyce wartości, to w jego twórczości dominuje ingardenowskie pytanie o konstytucję świata realnego. Zatem Józefa Lipca nie interesują przedmioty intencjonalne, ale przedmioty realne, to znaczy taki ich zakres istnienia, jaki „został wyznaczony przez wiarygodne i rzetelne badania szczegółowe nad rzeczywistością”²⁴. Swoją teorię świata realnego (ontologię) nazywa dialektyczną, a narzędzia do jej konstruowania i metodologię zaczerpnął od klasyków marksizmu i od Hegla (podobną atencją darzy klasyków marksizmu Władysław Stróżewski, który marksistowskiej teorii dialektyki - jak twierdzi - wiele zawdzięcza²⁵). Ontologia niedialektyczna traktuje byt jako przedmiot czystego namysłu, jako abstrakcję istniejącą poza czasem i historią; ontologia dialektyczna ów byt analizuje w uwikłaniu historycznym, kulturowym, przestrzennym, cywilizacyjnym itp., tj. stara się uchwycić jego podstawowe składniki w procesie permanentnego rozwoju i zmiany. Stąd jednak rodzi się pytanie fundamentalne: o tożsamość przedmiotu podlegającego owym procesom zmiany. Stąd wniosek, że: „Ontologia staje więc przed decyzją ryzykowną. Jeśli bowiem byt realny jest taki, jaki jest, należy wygłosić twierdzenie, którego nigdy nikt nie sprawdzi poza samą ontologią: rzeczywisty świat jest - względem danego przedmiotu realnego - w każdym swym wymiarze nieskończony”²⁶.

Ewa Sowa ukończyła studia filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim (1964) pod kierunkiem Romana Ingardena. W swojej rozprawie *Pojęcie pracy w filozofii Stanisława Brzozowskiego* (1976), poświęconej pamięci Romana Ingardena, autorka śledzi i tropi niuanse znaczeniowe pojęć i kategorii wspólnych dla filozofii Karola Marksa i Stanisława L. Brzozowskiego, takich jak czyn, praca i praktyka, z odniesieniami do innych autorów, rodzimych i obcych, zajmujących się tą tematyką. Ewa Sowa, równolegle z Janem Szewczykiem, starała się dotrzeć do istoty wysiłku człowieka w jego spotkaniu z rzeczami, wysiłku obecnego w zderzeniu z materialną sferą istnienia, tam upatrując najgłębszy sens i rację ludzkiej egzystencji. Analizy te, chociaż przeprowadzane z innej, marksizującej perspektywy teoretycznej, mają wiele wspólnego z Ingardena usiłowaniami dotarcia do fenomenologicznie rozumianej istoty dzieła literackiego, jak i każdego dzieła będącego efektem ludzkiej aktywności twórczej.

W ujęciu Ewy Sowy tenże proces przetwarzania świata ma wymiar przede wszystkim subiektywnego wysiłku. W takiej interpretacji idzie ona za

²⁴ J. Lipiec: *Ontologia świata realnego*. Warszawa 1979, s. 7.

²⁵ Zob. W. Stróżewski: *Trzy modele historii dialektyki*. „Studia Filozoficzne” 1974/2.

²⁶ J. Lipiec: *Ontologia świata realnego*, wyd. cyt., s. 365.

ustaleniami Stanisława L. Brzozowskiego, który, w odróżnieniu od Marksa analizującego proces pracy w kontekście historycznym i społecznym, sprowadzał istotę pracy do indywidualnego wysiłku sprawczego. Analizy te noszą piętno fenomenologicznej intencjonalności, ale zasadniczo analiz językowych przeprowadzanych przez Romana Ingardena nad językiem, czemu Ewa Sowa dała wyraz np. w rozprawce *Problem literackiej metafory*²⁷, przedstawiając tam dociekania semiotyczne, epistemologiczne i estetyczne.

Jan Szewczyk (1930-1975) studiował filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim. Tamże uzyskał doktorat z filozofii w 1966 roku, na podstawie rozprawy o związku przyczynowym u Davida Hume'a, napisanej pod kierunkiem Romana Ingardena. Uważany jest za twórcę polskiego marksizmu fenomenologicznego, a jego analizy w tym zakresie są bliźniaczo podobne do publikacji Ewy Sowy. Swoją fenomenologiczną reinterpretację marksizmu wyłożył w rozprawie *Filozofia pracy*, której wydanie zapowiadały artykuły poświęcone tej tematyce²⁸.

W analizach tych Jan Szewczyk zmierzał do wykazania, że istota filozofii Marksa wyczerpuje się w uchwyceniu relacji przedmiotowej i sprawczej człowiek - rzecz, obiektywizowanej w czystej relacji wysiłku mięśniowego jako działania człowieka i przeciwdziałania rzeczy, czyli, mówiąc językiem autora, „parcia i przeciwparcia”, mającego wymiar aktywności osadzonej na instynkcie przetrwania. Odkrycie to nie spotkało się jednak z przychylnym przyjęciem innych polskich marksistów. Na przykład Tadeusz M. Jaroszewski pisał: „Nie można jednak zgodzić się ze skrajnością odwrotną: przeciwstawieniem markusjańskiej koncepcji «cywilizacji libidoidalnej», arystokratycznym lub anarchizującym koncepcjom Homo Ludens - pruderijnego ascetyzmu «ciężkiej pracy fizycznej» i całkowitego zużycowania wszystkich sił w «służbie społecznej» jako rzekomo jedynych i wyłącznych wyznaczników socjalistycznego sensu lub stylu życia. Lub też redukować wprost lub pośrednio wszystko pozostałe, jak to np. czyni Jan Szewczyk, do «czynności pracosłużebnych», «przygotowania do pracy» i «reprodukcji siły roboczej». Byłoby to zastępowaniem punktu widzenia Marksa przez punkt widzenia mieszczańskiego purytanizmu z okresu pierwotnej akumulacji kapitału»²⁹. Marksiści protestowali więc przeciwko temu, że Jan Szewczyk chciał istotę marksizmu, rozległego programu przebudowy relacji społecznych (dla Marksa relacja człowiek - rzecz była pochodna wobec relacji pierwotnej człowiek - człowiek), oddać za pomocą jednego słowa-klucza

²⁷ W: *Filozofia Romana Ingardena*, op. cit., s. 381-395.

²⁸ J. Szewczyk: *O istocie marksizmu*. „Współczesność” 1968/9; (9 *istocie marksowskiej filozofii*. „Studia Filozoficzne” 1969/1; *Rola pracy w poznawaniu rzeczywistości*. „Studia Filozoficzne” 1970/3; *Filozofia pracy*. Kraków 1971.

²⁹ T. M. Jaroszewski: *Pojęcie praktyki w antropologii filozoficznej*. „Studia Filozoficzne” 1973/9.

„praca”. Wiadomo wszak, że praca ludzka, ze względu na swój społeczny kontekst, bywa zniewolona, uwłaczająca godności ludzkiej, eksploatowana, destrukcyjna, ale też prosta i złożona, indywidualna i zbiorowa, koncepcyjna, twórcza i odtwórcza itd.

Bronisław Łagowski ukończył studia filozoficzne na Uniwersytecie Warszawskim (1961), ale zatrudnił się w Uniwersytecie Jagiellońskim, gdzie współpracował z Romanem Ingardenem. W swoich pracach broni prawdy obiektywnej uwikłanej w zjawiska kulturowe i dziejowe, co wyeksponował np. w pracach na poły publicystycznych: *Co jest lepsze od prawdy?* (1986), *Legenda o dobrym tyranie*, w: B. Łagowski (red.): *Czy historia może się cofnąć?* (1993) czy w *Szkicach antyspołecznych* (1997).

Fenomenologię religii rozwija o. Jan Andrzej Kłoczowski OP, pracownik Wydziału Filozoficznego PAT w Krakowie, chociaż jest wiele przesłanek, aby tego autora zaliczyć także do warszawskiej szkoły historyków idei.

4. Lubelska szkoła filozoficzna (niekiedy nazywana szkołą egzystencjalnego tomizmu) powstała dzięki współpracy wielu naukowców o podobnych zainteresowaniach, związanych służbowo w tym samym czasie przede wszystkim z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Większość tych postaci została omówiona w ramach niniejszego cyklu, toteż skupię się szerzej na historii tej formacji intelektualnej. Stanowili ją: Stefan Świeżawski (historia filozofii średniowiecznej i nowożytnej), o. Albert M. Krąpiec (metafizyka), Jerzy Kalinowski (logika), ks. Stanisław Kamiński (metodologia), ks. Marian Kurdziałek (historia filozofii starożytnej i średniowiecznej), ks. Karol Wojtyła (etyka). Wykształcili oni wielu uczniów, a są nimi, między innymi: s. Zofia Zdybicka, ks. Szczepan W. Ślaga, ks. Tadeusz Styczeń, Antoni B. Stępień, Leon Koj (logika, od 1953 na KUL, od 1956 na UMCS, aktualnie ponownie na KUL), Mieczysław Gogacz, ks. Zygmunt Hajduk, Jan Czerkawski. Oni zaś wykształcili swoich następców, którzy są już samodzielnymi pracownikami nauki, np. ks. Józef Herbut, ks. Andrzej Bronk, ks. Andrzej Szostek, Urszula Żegleń, ks. Marian Ciszewski, Michał Heller (od 1985 prof. nadzwyczajny, a od 1990 zwyczajny PAT w Krakowie) i inni.

Jan Czerkawski, kronikarz dziejów szkoły lubelskiej, wyróżnił trzy okresy jej istnienia: kształtowanie się szkoły (1946-1958), okres jej dojrzałości (1959-1969) oraz czas kontynuacji i dezintegracji (po roku 1970)³⁰.

Na Wydziale Filozoficznym KUL, założonym w 1946 roku, dominowały dwie wizje tomizmu: tomizm tradycyjny (esencjalistyczny) rozwijany przez ks. Stanisława Adamczyka, oraz tomizm egzystencjalny w typie Maritaina i Gilsona, uprawiany przez Stefana Świeżawskiego Dołączyli do niego:

³⁰ J. Czerkawski: *Lubelska szkoła filozoficzna na tle sytuacji w powojennej Polsce*, w: „Roczniki Filozoficzne KUL” 1997, t. XLV, z. 1, s. 167. Podstawowe informacje historyczne pochodzą z tego opracowania.

ks. Marian Kurdziałek, historyk filozofii (od 1950) i ks. Stanisław Kamiński, logik i metodolog nauki. W 1951 roku przystał do nich o. Mieczysław A. Krąpiec, który wcześniej pracował w Instytucie Filozoficznym OO. Dominikanów w Krakowie. Od 1953 roku Jerzy Kalinowski prowadził konwersatorium metafizologiczne, a w 1952 roku ks. Stanisław Kamiński otrzymał Katedrę Metodologii Nauk. Po wyjeździe z Polski J. Kalinowskiego (1957) zastąpił go Antoni B. Stępień. W 1956 roku ks. Karol Wojtyła objął Katedrę Etyki, gdzie prowadził badania nad podstawami antropologii filozoficznej i etyki.

Profil prac magisterskich, doktorskich oraz prowadzonych zajęć w pierwszej połowie lat 50. to dominacja tomizmu egzystencjalnego w duchu E. Gilsona. Towarzyszyły temu wysiłki „unowocześnienia tomizmu” i „przebudowy całej filozofii”, czego miano dokonać na konwersatorium metafizologicznym J. Kalinowskiego (1953-1957). W ramach Konwersatorium dokonano interesującego połączenia maksymalistycznie pojętej filozofii z analitycznym sposobem podejścia do problematyki filozoficznej, „inspirując się głównie osiągnięciami szkoły lwowsko-warszawskiej”³¹.

Równolegle na seminarium historycznofilozoficznym Stafena Swieżawskiego omawiano problematykę z zakresu metodologii historii filozofii i „problemowego ujęcia dziejów filozofii”. Działania te miały doprowadzić do unaukowania filozofii i uwolnienia jej od „nieodpowiedzialnych i niezrozumiałych spekulacji”. W tym okresie starano się opierać dociekania filozoficzne na „gruntownej znajomości dziejów filozofii oraz wysokiej świadomości metodologicznej, która pozwala na wyzwolenie się od narosłego w tradycji filozoficznej werbalizmu”³².

W drugim okresie działalności szkoły lubelskiej zmierzano do ujednolicenia stylu filozofowania w KUL. Wtedy to (lata 1959-1969) opublikowano prace najbardziej reprezentatywne dla tej formacji intelektualnej. Tym publikacjom towarzyszyły próby uwolnienia się od dominacji skrajnego empiryzmu i pozytywizmu (scjentyzmu), kwestionującego autonomiczną pozycję filozofii jako nauki. Tę pozycję miała filozofii przywrócić metafizyka z koncepcją bytu ujmowaną w perspektywie tomistycznej, ale wzbogaconej nowymi elementami: chodziło o uwzględnienie interpretacji egzystencjalnej. Nowatorstwo tego ujęcia polegało na analizie bytu z uwzględnieniem analiz historycznofilozoficznych i epistemologicznych oraz rozważań na temat sądów egzystencjalnych (co jest i jak jest). Celem finalnym zaś było „wykrycie natury funkcji poznawczej człowieka oraz ontycznej struktury poznania. Zasadniczą zaś rolą w realistycznym poznaniu człowieka przypada rozumowi szczegółowemu (*vis cognitiva*), który jest swoistą syntezą poznania

³¹ J. Czerkowski, dz. cyt., s. 172.

³² Tamże, s. 173-175.

intelektualnego i zmysłowego. Dzięki rozumowi szczegółowemu intelekt ujmuje bezpośrednio istnienie konkretnych rzeczy oraz formułuje sądy egzystencjalne, stanowiące podstawę dalszych czynności poznawczych w metafizyce”³³.

Jednak z próbą M. A. Krąpca zredukowania epistemologii do metafizyki egzystencjalnej polemizował Antoni B. Stępień (*O metodzie teorii poznania. Rozważania wstępne*, 1966). Stanisław Kamiński postulował ponadto potrzebę stosowania logiki formalnej w rozważaniach metafizycznych i w teorii bytu. A. B. Stępień zebrał wyniki tych wszystkich wysiłków w pracy *Wprowadzenie do metafizyki* (1964), gdzie także zaprezentował różnice poglądów poszczególnych autorów w podejściu do tych samych kwestii. Należy zaznaczyć, że A. B. Stępień w swojej publikacji szeroko korzystał z ustaleń teorii fenomenologicznej i z metody filozofii analitycznej.

Ukoronowaniem tych przedsięwzięć była obszerna, pionierska praca Mieczysława A. Krąpca pt. *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień* (1966). Ponadto Stefan Świeżawski omówił metodologiczną problematykę historycznofilozoficzną w pracy *Zagadnienie historii filozofii* (1966), będącą swoistym kompendium wiedzy na ten temat. Jest to także udana próba nobilitacji historii filozofii jako ważnej dyscypliny filozoficznej, częstokroć traktowanej z lekceważeniem.

Ks. Karol Wojtyła w 1969 roku wydał pracę *Osoba i czyn*, w której przedstawił ogólną teorię człowieka i teorię etyczną, z zastosowaniem procedury badawczej typowej dla tomizmu, ale i fenomenologii. Próba ta spotkała się z uznaniem jednych pracowników KUL, ale też ze zdecydowaną krytyką innych. Można zaryzykować opinię, że Karol Wojtyła był bardziej związany ze środowiskiem krakowskim niż lubelskim.

Okres trzeci (po 1970 roku) to ukształtowanie się grup specjalistycznych pracujących nad rozwijaniem własnej dyscypliny filozoficznej.

Grupa metafizyczno-antropologiczna pod kierunkiem o. Mieczysława A. Krąpca specjalizuje się w zakresie filozofii bytu i filozofii człowieka, co znalazło wyraz w książce Krąpca *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej* (1974). Weszły do niej rozważania z filozofii świadomości, na podstawach personalizmu filozoficznego. Siostra Zofia Zdybicka zajęła się filozofią religii w kontekście ogólnych zjawisk kulturowych. Filozofią kultury, człowieka i dziejów zajmuje się kilku innych, młodych pracowników nauki.

Grupa historycznofilozoficzna pod kierunkiem Stefana Świeżawskiego bada filozofię europejską XV wieku i średniowiecza oraz rękopisy tego okresu. Ukazało się siedmiotomowe dzieło Stefana Świeżawskiego pt. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku* (1974-1987), oraz podsumowanie w formie

³³ Tamże, s. 177.

tomu 8. Pracował tam także Mieczysław Gogacz (do 1978), zaś nadal uczęstniczącą w pracach tej grupy Jan Czerkawski, ks. Marian Kurdziałek (1920-1997), ks. Marian Ciszewski. Ks. Stanisław Wielgus wraz z uczniami badał średniowieczną filozofię przyrody i człowieka oraz zasoby rękopiśmiennicze Uniwersytetu Jagiellońskiego z tego okresu.

Grupa metodologiczno-teoriopoznawcza pod kierunkiem ks. Stanisława Kamińskiego pracowała nad metodologią filozofii Boga, człowieka, religii, dziejów, etyki i teologii. Z kierownikiem grupy współpracowali: ks. Józef Herbut, ks. Andrzej Bronk, Stanisław Kiczuk, Urszula Żegleń (obecnie w UMK), Stanisław Majdański i inni. W ramach tej grupy Antoni B. Stępień zajmował się metafizyką, epistemologicznymi podstawami teorii bytu i człowieka, historii filozofii i estetyki. Współpracując z nim, m. in.: Stanisław Judycki, Henryk Kiereś, Jacek Wojtysiak.

Grupa etyczna to zespół ks. Karola Wojtyły, który później ukonstytuował się w Instytut Jana Pawła II i skupił się wokół pisma „Ethos”. Należą do niej ks. Tadeusz Styczeń, ks. Andrzej Szostek, Wojciech Chudy i inni.

Zrozumiałe, że filozofia chrześcijańska w Polsce rozwija się także poza szkołą lubelską. Przez kilka lat po wojnie na uniwersytetach Jagiellońskim i Warszawskim działały Wydziały Teologiczne. W Warszawie istniała i prężnie działała Akademia Teologu Katolickiej, w 1999 r. przemianowana na Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego³⁴. W Krakowie istnieje Papieska Akademia Teologiczna, a w obrębie Kolegium Jezuitów działa w Krakowie Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna «Ingatium»³⁵. W Warszawie istnieje Chrześcijańska Akademia Teologiczna, gdzie ks. Zachariasz Łyko i Karol Toeplitz zajmują się historią filozofii i filozofią systematyczną. W Poznaniu i w Warszawie istnieją Papieskie Wydziały Teologiczne, we Wrocławiu działa Papieski Fakultet Teologiczny, a na Uniwersytecie Opolskim ks. Józef Herbut ma Katedrę Filozofii Systematycznej i Historii Filozofii.

Poza granicami kraju działał i znaczny rozgłos uzyskał o. Józef M. Bocheński (Fryburg Szwajcarski), zaś Jerzy Kalinowski po 1957 roku kontynuował we Francji badania nad logiką deontyczną.

5. Historia filozofii zaangażowana. Nauczycielem wielu pokoleń historyków filozofii w Polsce był Władysław Tatarkiewicz, jeden z reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej. Dążył do obiektywnego przedstawiania przeszłości kulturowej, a swoich badań nie obciążał subiektywizmami ideo-

³⁴ Zob. M. Gogacz: *Filozofia chrześcijańska w Polsce odrodzonej*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 1969/2, s. 69-72; A. B. Stępień: *Stan filozofii we współczesnej Polsce*, w: A. Bronk (red.): *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Lublin 1995, s. 316-324.

³⁵ Zob. R. Darowski: *Najnowsza filozofia jezuitów w Polsce*. „*Edukacja Filozoficzna*” 2000/29, s. 396-400; *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*. Kraków 2001.

wymi czy metodologicznymi. Cudze poglądy prezentował rzetelnie, bez przemilczania tego, czego udało mu się dociec, ale też postaci tych nie oceniał, nie krytykował i nie ganił, nie wytykał błędów i potknięć, chociaż wspominał o zastrzeżeniach innych filozofów do omawianej teorii. Rezygnował z określonego „punktu widzenia” i tzw. pryzmatów teoretycznych. Była to więc historia filozofii nie uwikłana w polemiki i spory, a celem nadrzędnym było dociekanie prawdy o ludziach, czasach i ideach.

Przeciwko takiemu obiektywizmowi badań historycznofilozoficznych Władysława Tatarkiewicza wystąpiła grupka studentów, uczestników jego Seminarium Filozoficznego I, prowadzonego na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Chcieli oni uprawiać filozofię zaangażowaną, walczącą, ukierunkowaną światopoglądowo i ideowo, reprezentującą interesy klasowe, które - zgodnie z nauką Karola Marksa - w sposób historycznie obiektywny uzyskały swoją dominującą rolę w kulturze, wraz z dominującą rolą w życiu społecznym klasy wytwarzającej wartości umożliwiające istnienie społeczeństw (zasada, iż byt społeczny określa świadomość społeczną). W nauce nie miało decydować kryterium idealistycznej i nieosiągalnej, ostatecznej zgodności z faktami, a kryterium klasowe: nauka miała wspierać budowę takiego obrazu świata ludzkiego, który nie byłby światem eksploatowanym, zaś prawda nie jest odkrywana w sposób bezinteresowny, ale taki, który służy tymże celom klasowym. Inaczej myślących można zaś, i należy, wyeliminować, może nie tyle metodami jakobinów, ale przynajmniej nie dopuścić ich do nauczania, to znaczy - mącenia i fałszowania świadomości, która teraz miała wznieść się na nowy, zdobywczy, prometejski poziom głoszenia ostatecznego wyzwolenia tzw. „podmiotu zbiorowego”.

Grupa „zaangażowanych” studentów, członków PZPR wystąpiła z protestem przeciwko traktowaniu przez Władysława Tatarkiewicza filozofii marksistowskiej jako „subiektywizmu aksjologiczno-społecznego” i przeciwko „idealistycznej etyce obiektywizmu aksjologicznego”, co znalazło wyraz w petycji złożonej na ręce kierownika seminarium. Do grupy tej należeli, m. in.: Bronisław Baczko, Henryk Holland i Leszek Kołakowski³⁶. Protest ów złożono dnia 27 marca 1950 roku.

Tak oto ukonstytuowała się grupka młodych ludzi, których łączył wspólny cel, wspólna metoda, przynależność partyjna i ta sama opcja teoretyczna. Przekonanie o konieczności tworzenia historii filozofii zaangażowanej będzie obecne w ich pracach także i wtedy, gdy przejdą do krytyki marksizmu dogmatycznego i zdystansują się wobec własnych stanowisk teoretycznych. Nigdy jednak nie przyznają się do błędu polegającego na utożsamianiu

³⁶ Dokładniej sprawa będzie omówiona w innym miejscu. Zob. *List grupy uczestników seminarium filozoficznego profesora Władysława Tatarkiewicza*. „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” 1995/2, s. 88-90.

stanowiska w nauce ze stanowiskiem ideologicznym, i bezceremonialnego ataku na Władysława Tatarkiewicza oraz reprezentowany przezeń styl uprawiania historii filozofii³⁷.

Grupa, o której mowa, w późniejszej publicystyce uzyskała miano „Warszawskiej szkoły historyków idei”³⁸. Chciałbym wykroczyć poza taką kwalifikację. Mówię tu więc o historii filozofii zaangażowanej, uprawianej przez wielu polskich historyków idei, których, nawet niezależnie od siebie, łączyło wspólne podejście do nauki, do przeszłości kulturowej i polskiej tradycji filozoficznej. Uczniowie Władysława Tatarkiewicza nadal odsłaniają przeszłość zgodnie z regułami utrwalonymi przez ich nauczyciela, a są to, między innymi: Barbara Skarga, Zbigniew Ogonowski, Zdzisław Kuksewicz, Jan Garewicz, Stanisław Borzym, Tadeusz Płużański. Ale w tym samym czasie działają inni historycy filozofii: Andrzej Walicki, Adam Sikora, Krzysztof Pomian, Zbigniew Kuderowicz, Czesław Głombik, Jerzy Niecikowski, Andrzej Mencwel i inni. Ci badacze swoją penetrację przeszłości widzą nieco inaczej, nie są przekonani o możliwości bezstronnego naświetlania przemian społecznych w obrębie świadomości zbiorowej, nie stronią od ocen i polemik, czemu dają wyraz także w publicystyce naukowej i prasowej. Różni ich także od uczniów Tatarkiewicza stosunek do polskiej tradycji filozoficznej: wyżej cenią „walkę o światopogląd” podejmowaną przez naszych romantyków niż filozofię analityczną wyrosłą z tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej. Dlatego w latach 60. i 70. bliski im był np. Stanisław Brzozowski, propagujący filozofię zaangażowania, występujący przeciwko „chłopiętom ze szkoły Twardowskiego”, jego zdaniem, roszcującym sobie prawo do monopolu na „solidną wiedzę”³⁹. Dlatego nie podzielam opinii, że ta formacja intelektualna obumarła. Co prawda, warszawska szkoła idei spod znaku sygnatariuszy wspomnianego „protestu” została rozbita w 1968 roku, kiedy to jej reprezentanci padli pod ciosami tego samego topora, którym walczyli wcześniej (chodzi o „walkę klasową”). Ci zaś, którzy preferują zaangażowany styl uprawiania historii filozofii, pracują nadal nad poszerzaniem i doskonaleniem tej metody (np. Zbigniew Kuderowicz korzysta z zaczerpniętego

³⁷ Uczynią to, co prawda, w 1995 roku, po opublikowaniu materiałów tej sprawy przez „Przegląd Filozoficzny”, ale po kilkudziesięciu latach taki wymuszony gest nie ma żadnego znaczenia.

³⁸ Zob. np.: P. Śpiewak: *W pół drogi*. „Więź” 1981/5, s. 39-48; R. Sitek: *Warszawska szkoła historii idei*. Warszawa 2000.

³⁹ Zob. S. Brzozowski: *Pamiętnik*. Lwów 1913, s. 160. Andrzej Walicki napisał: „Należy pamiętać, że logiczny pozytywizm, bardzo wówczas w Polsce wpływowy, był dla nas zwyczajnie inną odmianą owej ciasnej, dogmatycznej pewności, od której chcieliśmy się uwolnić. Dostępną już mieliśmy «jedynie słusznych metod» i «jedynie naukowych odpowiedzi», byliśmy podejrzliwi wobec ludzi, którzy chcieli badać idee pod kątem ich prawdziwości bądź fałszywości, a zwłaszcza wobec tych, którzy głosili, iż posiadają monopol na «prawdziwe naukowe metody» i rościli sobie pretensję do tego, by znać prawdę samą” (A. Walicki: *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*. „Aletheia” 1987/1, s. 123).

od Diltheya „rozumiejącego” stylu interpretacji i wyjaśniania przeszłych idei, a z metody empatii jako rekonstrukcji cudzych poglądów korzystali także Kołakowski i Baczko).

Grupę tę wyróżnia, po pierwsze, sceptyczne podejście do możliwości tworzenia obiektywnej prawdy historycznej, po drugie zaś - stosunek do historii (historyzm a historycyzm) i roli aktualnego pokolenia w współtworzeniu oblicza świata. Najbardziej reprezentatywne i naukowo cenne wysiłki w tym względzie przypisuję Andrzejowi Walickiemu; Leszek Kołakowski, przechodzący niejedną metamorfozę swoich poglądów, przez większość polskiego środowiska filozoficznego traktowany jest jako wybitny eseista, a nawet odbierany jest zdecydowanie negatywnie⁴⁰. Walicki łączy zaś postawę zaangażowania z naukowym skupieniem, typowym dla Władysława Tatarkiewicza, zatem uwzględnia te elementy pracy badawczej, które Leszek Kołakowski nazwał „postawą błazna” (krytyka) i „postawą kapłana” (bezzstronnego badacza).

Nurt filozoficzny o którym mowa i prace jego reprezentantów, wywoływał częstokroć zniecierpliwienie zwolenników bezstronnych badań naukowych i bywał przez nich nazywany „filozofią antykwaryczną” czy „filozofią literacką”, a niekiedy nawet „makulaturą filozoficzną”⁴¹. Niemniej jednak, główni animatorzy „warszawskiej szkoły historyków idei” w latach 60., Leszek Kołakowski i Bronisław Baczko⁴² zainicjowali niedogmatyczny styl myślenia w obrębie filozofii marksistowskiej, inspirowany pracami Karla Mannheim’a, György Lukács’a czy Lucien Goldmanna⁴³. Autorzy ci, a ponad pół wieku wcześniej czynił to Stanisław Brzozowski za Antonio Gramscim (twórczość Brzozowskiego stała się przedmiotem seminarium Kołakowskiego i Baczki prowadzonego w Instytucie Filozofii w latach 60.), utrzymywali, że zrozumienie przeszłości nie polega na jej „odwzorowaniu” i nieosiągalnej

⁴⁰ Zob. W. Mejbbaum, A. Żukrowska: *Literat cywilizowanego świata*. Warszawa 1985. Natomiast A. Walicki wysoko ocenił dorobek i pozycję L. Kołakowskiego w nauce polskiej i światowej. Zob. A. Walicki: *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, wyd. cyt.

⁴¹ Zob. B. Wolniewicz: *Nadchodzi czas filozofii*. „Życie” z dnia 26 X 2000 r. Replikował J. J. Jadowski, „Życie” z dnia 26 XI 2000 r.

⁴² Ur. 13 VI 1919 r. Studia na Wydziale Filozoficznym UW, mgr w 1951 r., zaś od 1953 kandydat nauk. Od 1951 r. był kierownikiem Katedry Historii Filozofii i Myśli Społecznej w Instytucie Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR. Od 1952 - adiunkt w Katedrze Historii Filozofii i Myśli Społecznej na Wydziale Filozoficzno-Społecznym UW, od 1954 samodzielny pracownik nauki w tejże Katedrze, na Wydziale Filozoficznym. Od 1956 r. docent, w 1964 r. profesor nadzwyczajny. Usunięty z Uniwersytetu Warszawskiego w 1968 roku, zaś w IFiS PAN został pozbawiony kierownictwa zespołem historii filozofii i przeniesiony do zespołu filozofii nauki, gdzie przez rok 1969 był formalnie zatrudniony, ale nie przychodził do pracy. W 1969 wyjechał do Francji, do Clermont-Ferrand. Po kilku latach podjął pracę na uniwersytecie w Genewie. Główne prace: *Rousseau: samotność i wspólnota* (1964), *Człowiek i światopoglądy* (1966); *Lumières de l'utopie* (1978), *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire* (1982), *Wyobrażenia społeczne* (1994)

⁴³ Zob. P. Śpiewak, dz. cyt., s. 42.

zgodności teorii z faktami, bo każdy „fakt” naukowy to rezultat przyjętych metod, narzędzi badawczych, pojęć itp. Historyk idei winien zaś uwzględniać zmienność procesu dziejowego i kontekst społeczny, ekonomiczny i socjologiczny badanego okresu, bowiem każde pokolenie, a nawet jednostka, wnosi swój unikatowy i twórczy wkład w kształtowanie relacji społecznych, w które jest uwikłana. Będą więc Kołakowski i Baczek kładli nacisk na aktywną, twórczą rolę podmiotu poznającego, zbiorowego i indywidualnego, zarówno w aspekcie określania zmiennej sfery społecznego istnienia, jak i tworzenia teorii naukowej (historyzm)⁴⁴. Ten punkt widzenia został odrzucony przez marksistów pryncypialnych czy ortodoksyjnych, preferujących dominującą rolę czynników obiektywnych w kształtowaniu ludzkich losów: historycznych, ekonomicznych, przyrodniczych itp. Jednak ta ostatnia opcja teoretyczna, opatrzona kryptonimem „naukowości”, prowadziła do uczynienia z człowieka bytu podporządkowanego, bo sprowadzała go do roli obserwatora i odtwórcy (postawa spektatorska, którą wyakcentował Andrzej Walicki w swoich interpretacjach pism Brzozowskiego), czyli ubezwłasnowolnionego przedmiotu pozbawionego twórczych możliwości samookreślenia swojej pozycji w zbiorowości (echa historiozofii Hegla i naturalizmu Engelsa).

Reprezentantem skrajnej wersji ortodoksyjnego marksizmu był „największy językoznawca”, Józef Stalin, który pretendował do roli eksperta w zakresie znajomości makroprocesów społecznych rozpoznanych przez marksistowską dialektykę, zatem do roli „ogrodnika” i „gospodarza” świata manipulującego zbiorowościami ludzkimi⁴⁵.

Jeśli więc świadomość społeczną należy badać w jej historycznej zmienności i różnicowaniu uzależnionym od każdorazowo ujawniających się czynników społecznych, ekonomicznych i politycznych, to marksizm, jako składnik tejże zmiennej świadomości należałoby uznać za zjawisko kulturowe zmienne, a - być może - także dezaktualizujące się. Na kanwie takiego podejścia do badań świadomości zbiorowej, do łask wrócił nie tylko Stanisław Brzozowski jako autor i przedmiot analiz, ale także Fryderyk Nietzsche traktowany jako zwiastun przywrócenia ludziom utraconej podmiotowości, dotychczas ubezwłasnowolnionych okowami „naukowej teorii marksizmu-leninizmu” i innych teorii dogmatycznych. Z tego powodu nazywanie omawianego nurtu jako „filozofia zaangażowana” jest ze wszech miar uzasadnione. Jego reprezentanci aktywnie uczestniczyli w procesie tworze-

⁴⁴ Zob. S. Borzym: *Bronisław Baczek: sublimacja historyzmu*, w: tegoż: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993, s. 302-312.

⁴⁵ Zob. analizy A. Walickiego w jego pracy *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*. Warszawa 1996. W swoim doświadczeniu badawczym bodaj najczęściej nauczyłem się właśnie od A. Walickiego, a zdobytą wiedzę starałem się wykorzystać w pracach: *Nietzscheanizm i marksizm w literaturze i filozofii okresu Młodej Polski* (1989), *Ontologia jednostki* (1995), *Myśl Fryderyka Nietzschego w Polsce w latach 1947-1997* (1999).

nia teoretycznych przesłanek zmian społecznych, jakie w naszym kraju nastąpiły w latach 70. i 80.⁴⁶.

6. Szkoła poznańska, zwana niekiedy poznańską szkołą metodologiczną, grupuje uczonych związanych ze sobą nie tylko wspólnymi zainteresowaniami badawczymi i czasem (Instytut Filozofii w Uniwersytecie Poznańskim powstał w 1969 roku, ale wcześniej istniały Katedry filozoficzne), lecz także relacjami służbowymi: wszyscy pracowali, i nadal pracują, w tej samej uczelni, w Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu. Grupę tę tworzą: Jan Such, Jerzy Kmita (ur. w 1931 r.), Seweryn Dziamski (ur. w 1933 r.) i Leszek Nowak (ur. w 1943 r.).

Jan Such ukończył studia filozoficzne w Moskwie, gdzie w 1961 r. obronił pracę doktorską z zakresu filozofii fizyki. Służbowo był najpierw związany z Uniwersytetem Warszawskim (od 1955 r.), a od 1961 roku pracuje w UAM w Poznaniu. Od 1989 roku jest profesorem zwyczajnym. Badawczo zajmuje się „kwestiami filozoficznych podstaw oraz zagadnień metodologicznych, głównie nauk przyrodniczych”, zgłębiał prawa dialektyki, zajmował się filozofią techniki, a ostatnio problemami kosmologu⁴⁷. Jan Such wydał w 1972 roku nowatorską pracę *O uniwersalności praw nauki*, w której poszukiwał jedności nauk eksperymentalnych niezależnie od opcji teoretycznych, w obrębie których są uprawiane. Problematykę tę kontynuował w pracy *Problemy weryfikacji wiedzy* (1975), demonstrując zasady sprawdzalności wiedzy, czym zbliżył się do ustaleń Poppera w tym zakresie. „Jego najważniejszym osiągnięciem naukowym są analizy dotyczące problemu istnienia *experimentum crucis*, w wyniku których opracował koncepcję sytuacji rozstrzygającej, która ma stanowić procedurę definitywnie falsyfikującą i, w tym sensie, pełni jakby funkcję *experimentum crucis* (definitywnie falsyfikującego)”⁴⁸.

Jerzy Kmita ukończył w Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu studia filologiczne (1951 r.), rozprawę doktorską *Znaczenie jako wykładnik sposobu rozumienia wyrażen* obronił w 1961 roku, od 1992 roku jest profesorem zwyczajnym. Od 1978 roku (do 1993) był dyrektorem Instytutu Kulturoznawstwa i kierownikiem Zakładu Teorii Kultury i Metodologii Badań nad Kulturą. Początkowo zajmował się filozofią nauk humanistycznych, potem szerzej - filozofią kultury, opracowując społeczno-regulacyjną koncepcję kultury. W swoich badaniach wykorzystuje ustalenia filozofii ana-

⁴⁶ O postawie niezaangażowania, także własnej, retrospektywnie mówił A. Grzegorzczak w tekście: *Odpowiedzialność filozofów*. „Więź” 1981/5.

⁴⁷ E. Piotrowska, M. Szcześniak, J. Wiśniewski: *Wstęp do: Między przyrodoznawstwem, matematyką a humanistyką. Profesorowi Janowi Suchowi w siedemdziesięciolecie urodzin i czterdziestopięciolecie pracy naukowej*. Poznań 2000, s. 9.

⁴⁸ B. Andrzejewski, R. Kozłowski (red.): *Słownik filozofów polskich*. Poznań 1999, s. 173.

litycznej, pozostając w obrębie metodologii marksistowskiej. Łączy też założenia materializmu historycznego z interpretacjami Maxa Webera (1864-1920), niemieckiego socjologa wykorzystującego w swoich badaniach podejście historyczne, oraz zbliża się do wątków filozofii Ernsta Cassirera (1874-1945), niemieckiego twórcy form symbolicznych w badaniu zjawisk kulturowych (neokantowski transcendentalizm poznawczy). Materializm historyczny umożliwił Jerzemu Kmicie wypracowanie metody funkcjonalnej w wyjaśnianiu zjawisk i zmian historycznych w obrębie kultury. Najchętniej swoje badania prowadzi w obrzarze zainteresowań językiem i sztuką. Ich rezultaty wyłożył m. in. w pracach: *Kultura i poznanie* (1985) i *Jak słowa łączą się ze światem* (1995).

Seweryn Dziamski także ukończył studia filologiczne w UAM, gdzie zatrudnił się w 1960 roku w Katedrze Historii Filozofii. Tamże, w 1965 roku, obronił rozprawę doktorską o *Poglądach estetycznych Stanisława Ossowskiego*. Od 1982 roku jest profesorem zwyczajnym.

Przedmiotem zainteresowania Seweryna Dziamskiego jest teoria aksjologii, szczególnie zaś historyczny i społeczny status wartości. Kształtują je czynniki społeczno-praktyczne, dzięki czemu wyłaniają się wartości o charakterze duchowym (teoretyczne, estetyczne itp.). Praktyka społeczna nadaje im wymiar obiektywny i uniwersalny. Zainteresowania te legły u podstaw teorii poznania naukowego, rozwiniętej w pracy *U źródeł marksistowskiej filozofii nauk społecznych* (1972). Kluczem do zrozumienia rozwoju wiedzy jest - zdaniem autora - aspekt funkcjonalno-genetyczny. Wykorzystując takie założenia, badał myśl filozoficzną polskiego marksizmu i socjalizmu lat międzywojennych. Bada także wartościotwórczą stronę przemian społecznych (*Filozofia wartości i form ustrojowych*, 1993).

Leszek Nowak studiował prawo w UAM i filozofię w UW. W 1967 roku obronił rozprawę doktorską *Problemy znaczenia i obowiązywania normy prawnej a funkcje semiotyczne języka*. Od 1970 roku, z przerwą w latach 1985-1989, pracuje w Instytucie Filozofii UAM, gdzie jest profesorem od 1976 roku. Początkowo interesował się metodologią i filozofią nauki. Stosował metodę analityczną do reinterpretacji dzieł Hegla i Marksa. Utrzymywał, że nauka powstaje jako rezultat idealnych modeli projektujących. Teoria ta „przekształciła się w wielomodelową, syntetyczną teorię nauki, która analizowała tradycyjne dla tej dziedziny wiedzy problemy, takie jak: status praw naukowych, model wyjaśniania, model sprawdzania empirycznego, relacji pomiędzy kolejnymi teoriami naukowymi itd.”⁴⁹.

Założenia metody idealizacyjnej Leszek Nowak zastosował do analizy materializmu historycznego. Dowiódł, że nie istnieje prosta zależność przy-

⁴⁹ Słownik filozofów polskich, wyd. cyt., s. 133.

czynowa między bazą (siły wytwórcze i środki produkcji) a nadbudową (świadomość społeczna, poziom kultury duchowej), bo owe relacje mają charakter adaptacyjny. Opracował niemarksistowską teorię materializmu historycznego, uwzględniającą rolę wartości chrześcijańskich w formowaniu się kultury. W tym zakresie „(...) potrzebna okazała się nie reinterpretacja, ale raczej rewizja materializmu historycznego. (...) Mimo to jej korzenie tkwią w Marksowskim materializmie historycznym interpretowanym w języku adaptacyjnym”⁵⁰. O „swoim” marksizmie Leszek Nowak napisał: „Marksizm jest bardzo głęboką teorią społeczną - jedną z paru największych, jakich ludzkość się dopracowała. Można się z nim zgadzać albo nie, to oczywiste. Kto natomiast (...) nie dostrzega rangi poznawczej tej teorii, dowodzi albo niekompetencji, albo źle (zwykle motywowanej politycznie) woli. To tak, jak gdyby (...) metafizyk nie umiał docenić wielkości konstrukcji św. Tomasa. Kto nie docenia, znaczy albo nie pojmuje, albo ma złą wolę.

Nie znaczy to, iż brak niemądrych interpretacji marksizmu, - tego zawsze był nadmiar. Podpisany wszakże interpretował sobie Marksa (w zasadzie) sam. I wyszło mu

* w idealizacyjnej interpretacji metodologii *Kapitału* (*U podstaw Marksowskiej metodologii nauk*, 1971),

* w kategoryalnej interpretacji dialektyki (*U podstaw Marksowskiej dialektyki. Próba interpretacji kategoryalnej*, t. II, 1978)

* czy w adaptacyjnej interpretacji materializmu historycznego (por. artykuł przeglądowy o tej ostatniej koncepcji w: *Marksizm, Liberalizm, próby wyjścia* (red. L. Nowak, P. Przybysz, 1997)

że to całkiem głęboka i ciekawa teoria. Jestem tego zdania po dziś dzień, co wielokrotnie podkreślam w pracach aktualnie publikowanych”⁵¹.

Współpracownicy Jana Sucha i Seweryna Dziamskiego to: Z. Drozdowicz, A. Jamrozikowa, W. Ławniczak, I. Nowak, E. Pakszys, A. Pałubicka, E. Piotrowska, D. Sobczyńska, M. Szczęśniak, A. Szczuciński, J. Szymański, M. Wesoły, J. A. Wiśniewski, K. Zamiara, P. Zeidler i inni.

Z Jerzym Kmitą współpracują, m. in.: G. Banaszak, G. Dziamski, A. Kocikowski, T. Kostyrko, A. Zeidler-Janiszewska.

Współpracownicy Leszka Nowaka to: J. Brzeziński, P. Buczkowski, J. Burbelka, A. Klawiter, A. Kupracz, K. Łastowski, W. Patryas, R. Zielińska.

⁵⁰ L. Nowak: *Adaptacyjna interpretacja materializmu historycznego: przegląd. Przyczynek do polskiego marksizmu analitycznego*, w: L. Nowak, P. Przybysz: *Marksizm, liberalizm, próby wyjścia*. Poznań 1997, s. 60-61.

⁵¹ L. Nowak: *Odpowiedź na ankietę*, 2000 r., na potrzeby seminarium w IF UW pt. *Dominacja i przemoc w doktrynach filozoficznych* (maszynopis).

ULRICH SCHRADE:

7. Szkoła Elzenbergistów. Pod pojęciem 'szkoły' rozumieć tu będziemy, w przeciwieństwie do nowoczesnych określeń formalno-prawnych, zgrupowanie uczniów wokół nauczyciela-mistrza, którego celem jest wprowadzenie ich w świat wartości wyższych. Henryk Elzenberg wprowadzał swych uczniów od razu w świat wartości najwyższych - bohaterstwa i zbawienia. Oni jednak tego nie rozumieli. Jego uczeń, prof. Bogusław Wolniewicz twierdzi, że były tego dwa powody: pierwszy, że nie docierało do nich zupełnie jego absolutystyczne pojęcie wartości, przeciwne wszelkiemu subiektywizmowi i relatywizmowi; drugi, że Elzenberg był skrajnym pesymistą dziejowym (*jest źle, a będzie jeszcze gorzej*). Henryk Elzenberg dążył do stworzenia wszechogarniającego systemu aksjologicznego (formalnego i merytorycznego), w świetle którego dałoby się mądrzej i głębiej spojrzeć na sytuację duchową epoki (filozofia kultury). Spojrzenie to opierało się na pojęciu wartości perfekcyjnej, tj. istnieniu takiego stanu rzeczy, jaki powinien być, ale według woli metaempirycznej, a nie empirycznej. Ta ostatnia preferuje bowiem wartości użytkowe, które są zupełnie innej natury niż perfekcyjne. Chcąc wydawać w miarę obiektywne sądy wartościujące, człowiek musi być taki, jaki być powinien, czyli doskonały pod względem aksjologicznym. Niestety, według Elzenberga, ambicje perfekcjonistyczne są u człowieka słabe, a niekiedy w ogóle zanikają. Obecna epoka należy do epok takiego zaniku, a stan społeczny, w którym jedynymi rozumianymi wartościami są wartości użytkowe, jest stanem barbarzyństwa. Elzenberg tropił wszelkie jego przejawy w kulturze i zarazem wskazywał w niej prześliski kultury wysokiej (pierwotne chrześcijaństwo, idea narodu, gandyzm). Prześliski te nie są jednak w stanie podtrzymać ambicji aksjologicznych jednostek duchowo osamotnionych. Stąd jego filozofia mówi o tym, jak żyć w świecie obcych nam wartości i wiar, a nawet więcej, w świecie, w którym to, co uważamy za najważniejsze w życiu, jest traktowane z obojętnym niezrozumieniem lub nieskrywaną pogardą.

Henryk Elzenbegr (ur. 1887) zmarł 6 kwietnia 1967 roku pozostawiając po sobie bogatą i zróżnicowaną twórczość filozoficzną zawartą w zdecydowanej większości w rękopisach zdeponowanych w Archiwum Polskiej Akademii Nauk. W roku śmierci ukazało się 15 artykułów okolicznościowych poświęconych jego osobie i poglądom. Zainteresowanie myślą Elzenberga stopniowo jednak gasło. Elzenberg był skazany na zapomnienie. Przed wojną z trudem przebijał się na łamy czasopism filozoficznych, gdyż przez swój aksjologiczny normatywizm był całkowicie obcy duchowi szkoły lwowsko-warszawskiej, a po wojnie stał się jeszcze bardziej obcy panującemu wówczas duchowi marksizmu przez swój pesymizm antropologiczno-historio-

zoficzny. Na szczęście pisali o nim przyjaciele i koledzy oraz uczniowie: Tadeusz Czeżowski, Konrad Górski, Mieczysław Wallis, Izydora Dąmbska, Narcyz Łubnicki oraz Waldemar Voise, Eugeniusz Aniszczenko, Maria Kalota-Szymańska, a Zbigniew Herbert dedykował mu wiersze. W Toruniu, gdzie Profesor od 1945 roku pracował, organizowali oni systematycznie konferencje poświęcone jego twórczości. W 1967 roku na Konferencji Elzenbergowskiej referaty wygłosili: T. Czeżowski (*Dociekania Henryka Elzenberga w etyce*), K. Górski (*Henryk Elzenberg jako teoretyk i krytyk literacki*), W. Voise (*Henryk Elzenberg*), a w 1977 roku na podobnej konferencji z referatami o autorze *Kłopotu z istnieniem* wystąpili: K. Górski (*Henryk Elzenberg jako krytyk literacki*), W. Voise (*Koncepcja wolności u Henryka Elzenberga*) i E. Aniszczenko (*Miejsce i znaczenie kultury w pracach Henryka Elzenberga*). Zapewne te konferencje spowodowały, że w Toruniu zainteresowanie myślą Elzenberga nigdy do końca nie wygasło. W stulecie urodzin filozofa Toruński Oddział PTF zorganizował konferencję, na której referaty wygłosili już tylko przedstawiciele młodszej generacji filozofów; Michał Woroniecki, Włodzimierz Tyburski, Ryszard Wiśniewski i Maria Pruefferowa. W 1997 roku PTF w Toruniu zorganizował kolejną konferencję, na której referaty wygłosili: Ryszard Jadcza, Tyburski i Wiśniewski, a Uniwersytet Toruński zorganizował ogólnopolską konferencję poświęconą autorowi *Kłopotu z istnieniem*, na której wygłoszono 18 referatów. Na tak gwałtowny wzrost zainteresowań myślą Elzenberga wpłynęły jednak impulsy wychodzące spoza Torunia.

W latach 60. i 70. badacze ograniczali się wyłącznie do opublikowanej spuścizny Elzenberga, a ta nie była zbyt obszerna. Trzy książki przed wojną i trzy po wojnie. Najbardziej znana - *Kłopot z istnieniem* - zawiera tylko okruszki, choć niewątpliwie doskonałe, systemu filozofii wybrane przez samego Elzenberga. Wprawdzie opublikował on za życia jeszcze szereg artykułów, ale były one bardzo trudno dostępne. Tylko niektóre z nich zebrał pod koniec życia i wydał w tomach: *Próby kontaktu* (1966) i *Wartość i człowiek* (1966). Sprawy teoretyczne, a w szczególności zarys systemu aksjologii formalnej i merytorycznej, były w nich zaledwie zamarkowane, a głównie ich uwaga skupiała się na estetyce i krytyce literackiej. Nic tedy dziwnego, że w latach 70. zainteresowanie myślą Elzenberga ograniczało się do jego estetyki i krytyki literackiej (Tadeusz Szkołut, Bohdan Dziemidok). Szerwsze, ale też ograniczone do materiałów publikowanych, badania nad myślą Elzenberga prowadził wówczas jedynie Jerzy Broda z Politechniki Śląskiej, który przygotowywał pod kierunkiem Stanisława Soldenhoffa, ucznia Profesora, pracę doktorską *Etyka Henryka Elzenberga*.

W latach 80. Henryk Elzenberg był szerzej obecny na seminarium filozoficznym Bogusława Wolniewicza, także ucznia Profesora, prowadzonym na

Uniwersytecie Warszawskim. W roku 1983/1984 seminarium to nosiło tytuł: „Kultura i wartości. Z zagadnień aksjologii Henryka Elzenberga”, a wkrótce potem Wolniewicz prowadził wykład monograficzny poświęcony systemowi aksjologii formalnej. W kręgu tego seminarium na badaczy filozofii Elzenberga wyrosli: Zbigniew Musiał, Agnieszka Nogal, Paweł Okołowski, Ulrich Schrade, Jan Zubelewicz, a pośrednio także i Michał Woroniecki z Gdańska. Pracę nad opracowywaniem rękopisów Elzenberga rozpoczął Jan Zubelewicz. Jego nazwisko zostało jako pierwsze wpisane na karcie czytelników materiałów archiwalnych, a niedługo potem pojawiło się na niej również nazwisko Michała Woronieckiego. Prace te intensywnie wspierał Wolniewicz. Z jego też inicjatywy z okazji stulecia urodzin i dwudziestolecia śmierci postanowiono wydać specjalny numer „Studiów Filozoficznych” (12/1986) poświęcony życiu i twórczości Henryka Elzenberga. Numer ten w sposób wydany przyczynił się do spopularyzowania filozofii autora *Kłopoty z istnieniem*. Zawierał on bogaty zestaw artykułów opartych głównie na materiałach dotąd niepublikowanych, a przy tym jeszcze wydrukowano w nim sporo ineditów, które rzucały nowe światło na filozofię Elzenberga. Jednocześnie Wolniewicz opracował projekt wielotomowego wydania prac Elzenberga dla wydawnictwa „Znak”. Niestety projekt ten nie został zrealizowany ze względów finansowych. Niemniej jednak prace nad opublikowaniem rękopisów Elzenberga zostały rozpoczęte i trwają do dziś. Z seminarium Bogusława Wolniewicza wypłynął więc w latach 80. impuls nowych jakościowo badań nad Elzenbergiem.

Impuls płynący z Warszawy wywołał reakcje w innych ośrodkach akademickich. To właśnie pod jego wpływem ukształtowała się w latach 80. w Toruniu grupa badaczy nad myślą Elzenberga (Jadczak, Tyburski, Wiśniewski). Także w latach 80. rozpoczęto studia nad filozofią Elzenberga w Lublinie. Wyróżnił się w nich szczególnie Lesław Hostyński, który poświęcił mu swoją pracę doktorską, a częściowo i habilitacyjną oraz opracował i wydał sporo rękopisów Henryka Elzenberga. Na początku lat 90. myślą Elzenberga zainteresowano się także na Uniwersytecie Wrocławskim. Szczególnym zaangażowaniem wykazał się tu Andrzej Lorczyk, który napisał pracę doktorską związaną z Elzenbergiem, a w 1997 roku w Karpaczu zorganizował ogólnopolską Konferencję Elzenbergowską poświęconą perfekcjonizmowi aksjologicznemu. Materiały z tej konferencji ukazały się w tomie: *Człowiek wobec wartości w filozofii Henryka Elzenberga*. Warto jeszcze dodać, że tymczasem o filozofii Elzenberga napisano kilka prac magisterskich i dwanaście doktorskich w różnych ośrodkach akademickich kraju.

Z przedstawionych dziejów i geografii badań nad filozofią Elzenberga widać, że nie można tu mówić o jakiejś jednorodnej 'Szkole Elzenbergowskiej

kiej', a należy raczej mówić o 'Kręgu Elzenbergowskim'. Poszczególne ośrodki badań są od siebie teoretycznie, a przede wszystkim metodycznie całkowicie niezależne i łączy je jedynie przedmiot badań. 'Krag Elzenbergistów' może się już dziś poszczycić sporymi osiągnięciami.

W kręgu badaczy twórczości Henryka Elzenberga na pierwszym miejscu wymienić należy jego biografów i bibliografów: Michała Woronieckiego, Ryszarda Jadcza i Jana Zubelewicza. Przedwcześnie zmarły Ryszard Jadcza - profesor UMK - przyczynił się swoimi badaniami historycznymi do poznania, ważniejszych i mniej ważnych, epizodów z życia i działalności Henryka Elzenberga, wzbogacając pierwszy opracowany i opublikowany przez Michała Woronieckiego biogram o wiele nowych szczegółów, faktów i wydarzeń. Jan Zubelewicz, obok B. Gruchalskiej (*Monografia bio-bibliograficzna Henryka Elzenberga*, Toruń 1982, oparta na materiałach opublikowanych), opracował natomiast pierwszą bibliografię pism archiwalnych i publikowanych Elzenberga i o Elzenbergu w swej pracy doktorskiej *Filozofia kultury Henryka Elzenberga* (1984). W 1987 roku powstały jeszcze dwie prace magisterskie (J. Mroczkowska - Toruń i M. Strzałkowska-Lukasik - Łódź) o charakterze bio- i bibliograficznym.

W drugiej kolejności należy wymienić wszystkich tych, którzy przyczynili się i przyczyniają do opracowywania i opublikowania rękopisów Henryka Elzenberga. Jak wspomniano, inicjatorem wielotomowego wydania tych pism był Bogusław Wolniewicz, a największy wkład w tę pracę wnieśli: Michał Woroniecki, Jan Zubelewicz, Lesław Hostyński, Zbigniew Musiał, Ulrich Schrade i Zofia Chojnacka. Stałe udostępnianie ineditów wciąż rozszerza bazę materiałów źródłowych służącą poznawaniu twórczości Elzenberga. Już jednak z dotąd opublikowanych tekstów wyłania się rozległość i wszechstronność zainteresowań badawczych Elzenberga.

Na trzecim miejscu wśród dokonań 'Elzenbergistów' wymienić trzeba opracowania rekonstrukcyjno-referujące system filozofii wartości i kultury. Pierwszeństwo w tym względzie należy się oczywiście Czeżowskiemu, Wallisowi, Dąbmskiej i Voise. Za nimi idą, oparte na materiałach archiwalnych, opracowania poszczególnych działów systemu: aksjologii formalnej i merytorycznej (Schrade, Woroniecki, Hostyński, Tyburski, Wiśniewski, Lorczyk, Janusz Skarbek), etyki (Broda, Hostyński, Tyburski), estetyki (Górski, Szkołut, Dziemidok, Hostyński), filozofii kultury (Ija Lazari Pałowska, Zubelewicz, Aniszczenko), idei narodu (Schrade), filozofii religii (s. Teresa Wójcik), mistyki (Andrzej Kłoczowski), postaci kobiety i sensu życia (Agnieszka Nogal), szczęścia (Klaudiusz Suczyński) i zbawienia (Tomasz Mazur). Syntetyczny obraz całości filozofii Elzenberga opracowali m. in. Barbara Skarga, Jadcza, Schrade. Wymienieni i niewymienieni autorzy pizyczynili się do kompleksowego zrekonstruowania systemu aksjologii

i filozofii kultury Henryka Elzenberga. Kto dziś chce się zajmować Elzenbergiem i nie chce powtarzać rzeczy już znanych, ten musi oddać się pracy analityczno-krytycznej.

Mistrzowskimi i wzorcowymi opracowaniami analityczno-krytycznymi są artykuły Bogusława Wolniewicza. Na szczególne wyróżnienie zasługują: *Z aksjologii Elzenberga*, *Myśl Elzenberga*, *Elzenberg o Miłoszu*, *Problematyczność gandyzmu*. Wolniewicz nie tylko rekonstruuje koncepcje filozoficzną Elzenberga, ale zarazem doskonali ją pod względem logiczno-teoretycznym, wskazując jednocześnie w tak udoskonalonej prezentacji elementy w niej kontrowersyjne i wątpliwe. Takich opracowań jest dziś stanowczo za mało.

Na koniec należy zaznaczyć, że myśl Elzenberga stała się inspiracją dla kilku samodzielnych przedsięwzięć teoretycznych. Ich autorzy, bazując na pewnych ideach Elzenberga, dążą do samodzielnego rozwiązania niektórych ważkich problemów filozoficznych i pedagogicznych. Wymienić tu należy następujące prace: książkę Schradego *Idea humanizmu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga*, artykuł Schradego, Wolniewicza i Zubelewicza *Dom jako wartość duchowa*, książkę Hostyńskiego *Wartości utylitarne*, artykuł Zubelewicza *Ocenianie szkolne: rozwiązania elitarne i egalitarne*, artykuł Musiała i Wolniewicza *Problematyczność gandyzmu* i inne.

Dziś można już z całą pewnością powiedzieć, że Henryk Elzenberg nie zostanie na pewno zapomniany w humanistyce, gdyż dzięki 'Elzenbergis-tom' wszedł na trwałe do historii filozofii polskiej.

WOJCIECH JERZY BOBER

Uniwersytet Warszawski

ETYKA KOMPUTEROWA W ŚWIELE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII MORALNEJ

Zarys rozprawy doktorskiej

Promotor: prof. dr hab. Henryk Jankowski

Obrona: Uniwersytet Warszawski - 2000 rok.

Technika towarzyszy ludzkości od tysiącleci. Stanowi ona ważny element ludzkiego życia: przekształcając świat, współtworzy środowisko człowieka. Technika zmienia się wraz z człowiekiem, dając wyraz ludzkim potrzebom i umiejętnościom opanowanym w danym momencie rozwoju. Dotyczy to także techniki komputerowej, której powstanie i rozpowszechnienie się w drugiej połowie XX w. stanowi spektakularny przykład wpływu techniki na życie ludzi w jego wymiarze indywidualnym i społecznym. Zachodzące przemiany skłaniają do podejmowania namysłu na temat techniki i jej miejsca w ludzkim życiu. Namysł tego rodzaju, także o charakterze filozoficznym i etycznym, nie ominął również problemów związanych z komputeryzacją.

Zagadnieniami tymi zajmuje się rozwijana od około 20 lat etyka komputerowa, której przedmiotem zainteresowania są moralne problemy wyrastające z zastosowania komputerów i opartych na elektronice nowoczesnych technologii informacyjnych. Najważniejsze zadania stojące przed etyką komputerową są następujące: (1) określanie i uzasadnianie słusznych zasad postępowania w problematycznych z moralnego punktu widzenia sytuacjach zaistniałych wraz z rozwojem komputeryzacji i ze względu na nią oraz (2) rozwijanie etycznych standardów dla osób profesjonalnie związanych z komputerami. Etykę komputerową można określić jako dziedzinę, która zajmuje się formułowaniem i uzasadnianiem sposobów postępowania w celu słusznego wykorzystywania techniki komputerowej.

Tak rozumiana etyka komputerowa może być ujmowana albo jako dział etyki zawodowej, albo jako dział etyki stosowanej. Z każdym z tych przypadków wiążą się zarówno ogólniejsze problemy o charakterze teoretycznym, jak i problemy swoiste dla tej dziedziny, związane głównie z kwestią określenia jej zakresu i odrębności. Często problemy te traktuje się oddzielnie. W pracy starałem się pokazać, że obie grupy problemów są ze sobą wielorako powiązane.

Pierwsze pytanie, jakie trzeba tutaj postawić, dotyczy kwestii aksjologicznej neutralności techniki. Sformułowanie tego poglądu znaleźć można już

w pismach Platona. Pogląd ten głosi, że żadna technika (sztuka) ani żadne narzędzie nie jest złe lub dobre samo w sobie, ale że ewentualne zło lub dobro związane z wykorzystaniem techniki (sztuki) lub narzędzia wynika ze sposobu użycia go i obciąża użytkownika. Jednakże liczne argumenty, wysuwane przez różnych filozofów i dotyczące różnych kwestii (takich jak: natura współczesnej techniki, modele rozumowania instrumentalnego czy rola techniki w życiu społecznym) wskazują na to, że teza ta jest błędna. Odrzucenie tezy o aksjologicznej neutralności techniki jest jednoznaczne z odrzuceniem apriorycznego uznania każdej techniki, w tym techniki komputerowej, za neutralną i zmusza do rozważenia jej miejsca i roli w chwili obecnej.

Kolejna kwestia dotyczy zakresu etyki komputerowej. Wiąże się z tym szeroko dyskutowane w środowisku zagadnienie właściwego określenia tej dziedziny. Jedni są skłonni uznawać, że etyka komputerowa powinna być traktowana wyłącznie jako rodzaj etyki zawodowej, inni proponują jej szersze rozumienie. Do zawężenia zakresu dyscypliny skłania nie tylko argumentacja dotycząca neutralnego charakteru techniki, ale także immanentne problemy etyki komputerowej, przede wszystkim brak jasnego wyznaczenia jej zakresu i przedmiotu. Dodatkowo dochodzi tutaj jeszcze najważniejsza teoretyczna kwestia podejmowana przez badaczy etyki komputerowej: problem odrębności etyki komputerowej jako dyscypliny etycznej i wyjątkowości poruszanych przez nią problemów. Z zagadnieniem wyznaczenia zakresu etyki komputerowej wiążą się także spory o charakter techniki komputerowej oraz o ocenę i interpretację stopnia wpływu komputerów na życie społeczne.

Etyka komputerowa jako etyka zawodowa napotyka podobnie problemy zarówno wynikające z szerszych dyskusji na temat etyk zawodowych, jak np. problem uzasadnienia norm etyk zawodowych i ich stosunek do norm etyki ogólnej, kwestia kodeksów etycznych itp., jak i specyficzne dla niej, jak np. problem właściwego określenia zawodów, do których jest kierowana. Zwłaszcza ta ostatnia kwestia wymaga podkreślenia z tego względu, że w literaturze używa się często ogólnych określeń takich jak: „osoba zawodowo związana z komputerami” czy „ekspert komputerowy”, które można odnieść do wielu zawodów. Proponuję ograniczenie zakresu etyki komputerowej jako etyki zawodowej do zawodów takich, jak programista, analityk systemowy czy operator sieci lub systemu komputerowego. Praca konstrukcyjna dotycząca sprzętu komputerowego jest analogiczna do pracy inżyniera i powinna być rozpatrywana wraz z powinnościami tej grupy zawodowej.

Rozważania te prowadzą do uznania za centralną kwestii stosunku norm etyki komputerowej do norm etyki ogólnej i rozważenia problemu nowości w etyce. Kwestia ta pojawia się zarówno w odniesieniu do etyki komputerowej jako etyki zawodowej, jak i w odniesieniu do etyki komputerowej jako etyki stosowanej; w obu przypadkach podobna jest argumentacja mająca

prowadzić do odrzucenia wszelkich rodzajów nowości. Jednakże pojęcie „nowej etyki” jest wieloznaczne, gdyż o nowości w etyce można mówić z wielu względów; rozumienie nowości w etyce w sensie mocnym, jako sformułowania całkiem nowego systemu etycznego jest tylko jednym ze znaczeń. Wielu autorów wskazuje na element nowości wynikający z wprowadzenia nowych norm niskiego szczebla, uszczegółowienia i wyważenia norm, dostosowywania pojęć czy nowej aranżacji. Ponieważ istnieją powody do tego, by przyjąć takie słabsze kryteria nowości (przede wszystkim niebezpieczeństwo nie rozpoznania istotnych nowych elementów i mechanicznego sprowadzania ich do starych), toteż należy sprawdzić, czy takie elementy występują w analizach moralnych problemów powstających wraz z komputeryzacją. Odwołanie się do pojęcia nowości pozwala także ocenić rozważania dotychczas prowadzone w tej dziedzinie i wskazuje na to, że bardziej należy kłaść nacisk na same problemy moralne i ich szczególny charakter, a mniej na komputery jako wyjątkowy rodzaj techniki.

Zarysowanie ogólnego teoretycznego tła pozwala na sformułowanie pewnych propozycji co do charakteru etyki komputerowej. Proponuję uznać za przynależne do etyki komputerowej te i tylko te problemy, w których występuje użycie komputera (systemu komputerowego, sieci komputerowej) i brak jest satysfakcjonującej analogu do sytuacji bez użycia komputera. Przez satysfakcjonującą analogię rozumiem taką parę sytuacji, w których podobne są wszystkie względy istotne, tj. mające wpływ na moralną ocenę, co umożliwia łatwe przeniesienie intuicji moralnych. Analizując kilka przykładów zwracam uwagę na to, że niektóre kwestie bywają błędnie zaliczane do etyki komputerowej. Należą do nich nie tylko problemy takie, jak np. kradzież z użyciem komputera, w których komputery występują przygodnie, ale także takie, jak np. problem statusu moralnego sztucznych istot inteligentnych, w tym bowiem przypadku posiadamy dobrą analogię, zaczerpniętą z problematyki dotyczącej praw zwierząt i szowinizmu gatunkowego.

Istnieją natomiast kwestie, dla których nie ma analogu. Należy tutaj na przykład problem własności oprogramowania i związane z tym kwestie moralne dotyczące używania i kopiowania go. Programy komputerowe nie przypominają żadnego innego rodzaju własności, nie są ani jak rzeczy, ani jak treść książki, nie wiadomo, czy powinny być traktowane jako rodzaj produktu czy usługi, nie są także wyłącznie algorytmami i dlatego zawodzą próby przyrównania własności oprogramowania do innych rodzajów własności. Istnieją także inne przykłady braku zadowalających analogu; do problemów tego rodzaju zaliczam zastępowanie ludzi przez maszyny w tych sytuacjach, które zakładają istnienie ściśle osobowej relacji, problem prywatności, moralne kwestie związane z gromadzeniem określonych rodzajów

danych czy problem odpowiedzialnego użycia techniki komputerowej tam, gdzie niewielka pomyłka może prowadzić do niewspółmiernie dużych strat. W takich przypadkach trzeba wypracować odpowiednie normy, reguły czy zalecenia i jest to właśnie zadanie dla etyki komputerowej.

W świetle powyższych rozważań można sformułować kilka wniosków odnośnie do etyki komputerowej. Dyscyplina ta nie jest radykalnie nowym obszarem badawczym a problemy przez nią poruszane są problemami moralnymi i jako takie wykazują podobieństwo do innych problemów moralnych, jakkolwiek nie można ich łatwo rozstrzygać przy pomocy tradycyjnych środków, zaczerpniętych z moralności potocznej lub istniejących i uznawanych teorii etycznych. Jeśli proponowane rozwiązania tych problemów mają być osadzone na solidnych podstawach, wymagają jeśli nie uznania ich wyjątkowości, to przynajmniej nie wykluczania jej.

MARIA KUŚ

Akademia Pedagogiczna w Krakowie

ALTERNATYWNE TEORIE ROZUMOWANIA DEDUKCYJNEGO

Wprowadzenie. W ostatnich dziesięcioleciach w naukach o poznaniu sformułowano wiele hipotez dotyczących struktury i funkcji umysłu. Hipotezy te często prezentowane są w formie modeli. Najbardziej popularne okazały się modele skonstruowane przez analogię do działania komputerów, porównujące umysł do swoistego komputerowego przetwarzania informacji. Określenie funkcji umysłu w kategoriach zdolności do przetwarzania informacji spowodowało liczne pytania dotyczące sposobów ich umysłowego przetwarzania. Jedno z istotnych pytań tej natury dotyczy *racjonalności umysłu*, a więc tego, czy przetwarzając informacje umysł kieruje się, czy też nie, zasadami logiki. Debata, jaka toczy się wokół tak sformułowanego pytania, znalazła swój wyraz m. in. w teoriach rozumowania dedukcyjnego, wśród których - najogólniej rzecz ujmując - można wyodrębnić koncepcje, które głoszą racjonalny charakter ludzkiego umysłu oraz koncepcje, które nie przyjmują tego założenia.

Teorie pozalogiczne głoszą, że człowiek nie jest istotą racjonalną i dlatego w sytuacjach rozwiązywania problemów posługuje się heurystykami *ad hoc* oraz regułami konstruowanymi na podstawie nabytego doświadczenia (np. Woodworth i Sells¹; Chapman i Chapman²; Begg i Denny³). Zwolennicy idei logicznego charakteru ludzkiego umysłu sądzą natomiast, że człowiek ze swej natury jest istotą logiczną. W ramach tej drugiej opcji wyróżnić można dwie grupy teorii: teorie, w zakresie których formułowane są reguły myślenia stosowane w różnych sytuacjach (*general-purpose theories*) oraz teorie wskazujące na fakt, że to treść problemu określa wysiłek, z jakim problem zostanie rozwiązany (*domain-specific theories*). Teorie ogólnego zastosowania - inaczej teorie syntaktyczne - głoszą, że umysł ludzki wyposażony jest w tzw. logikę mentalną, czyli pewien zasób ogólnych, niezależnych od przedmiotu myślenia reguł formalnych, które mogą być sto-

¹ R. S. Woodworth, S. B. Sells: *An atmosphere effect in formal syllogistic reasoning*. "Journal of Experimental Psychology", 18, 1935, s. 451-460.

² L. J. Chapman, J. P. Chapman: *Atmosphere effect reexamined*. "Journal of Experimental Psychology", 58, 1959, s. 220-226.

³ I. Begg and P. Denny: *Empirical reconciliation of atmosphere and conversion interpretations of syllogistic reasoning errors*. "Journal of Experimental Psychology", 81, 1969, s. 351-354.

sowane w każdej sytuacji myślenia (np. Braine⁴). Natomiast zwolennicy idei myślenia przebiegającego w sposób uwarunkowany przedmiotem myślenia sądzą, że to treść problemu określa sposób myślenia oraz stopień łatwości, z jaką problem ten zostanie rozwiązany. W obszarze teorii podkreślających zależność przebiegu myślenia od przedmiotu myślenia wyodrębnić można dwa rodzaje koncepcji: semantyczne, zgodnie z którymi umysł zdolny jest do formułowania specyficznych modeli informacji zawartych w przesłankach rozumowania (co powoduje, że ludzie potrafią zachowywać się w sposób logiczny pomimo, że ich umysły nie są wyposażone w „logikę mentalną”, np. Johnson-Laird⁵; Johnson-Laird i Byrne⁶) oraz koncepcje głoszące, że umysł wyposażony jest w zdolność do posługiwania się regułami specyficznymi, wyznaczającymi procesy rozwiązywania określonych problemów (np. Cosmides⁷), w związku z czym ludzie potrafią rozumować logicznie jedynie wówczas, gdy znają przedmiot rozumowania i potrafią zaktywizować w umysłach reguły rozumowania specyficzne dla tego przedmiotu.

Zdaniem Goldmana⁸, we współczesnej psychologii rozumowania dedukcyjnego, największą popularność zyskały dwie, alternatywne koncepcje: syntaktyczna, *logiki mentalnej* (*the mental logic theory*) np. Braine⁹; Rips ; Braine, Reiser, Romain¹¹ oraz semantyczna, *modeli umysłowych* (*the mental models theory*) (np. Johnson-Laird¹²; Johnson-Laird i Byrne¹³). W dyskusji, jaka trwa wokół tych teorii, ich zwolennicy poszukują argumentów przemawiających na rzecz większej precyzji preferowanej teorii w określaniu zasad funkcjonowania rozumującego umysłu.

W artykule zaprezentowane zostały idee głoszone przez zwolenników obydwu dyskutujących stron, a także dane empiryczne wskazujące na fakt,

⁴ M. D. S. Braine: *Mental logic and how to discover it*, w: J. Macnamara, and G. E. Reyes (red.): *The logical foundations of cognition*. New York, Oxford: Oxford University Press 1994.

⁵ P. N. Johnson-Laird: *Mental Models*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1983.

⁶ P. N. Johnson-Laird, and R. M. I. Byrne): *Deduction*, Lawrence Erlbaum Associates. Hove and London 1991.

⁷ L. Cosmides: *The logic of social exchange: Has natural selection shaped how humans reason?* "Cognition", 31, 1989, s. 187-276.

⁸ A. I. Goldman: *Epistemology and Cognition*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, and London 1986, England.

⁹ M. D. S. Braine: *On the relation between the natural logic of reasoning and standard logic*. "Psychological Review", 85, 1978, s. 1-21.

¹⁰ L. J. Rips: *Cognitive processes in propositional reasoning*. "Psychological Review", 90, 1983, s. 38-71.

¹¹ M. D. S. Braine, B. J. Reiser, and B. Romain: *Some empirical justification for a theory of natural propositional logic*. "The Psychology of Learning and Motivation", Vol. 18 (red. G. H. Bower). Academic Press, New York 1984.

¹² P. N. Johnson-Laird, op.cit.

¹³ P. N. Johnson-Laird and R. M. J. Byrne, op. cit.

że umysł zdolny jest do posługiwania się zarówno formalnymi regułami wnioskowania - co postuluje teoria logiki mentalnej - jak też do formułowania modeli informacji zawartych w przesłankach rozumowania - co głosi idea modeli umysłowych.

Powstaje pytanie, czy zgromadzone dotychczas argumenty oraz empiryczne dane, stanowią podstawę umożliwiającą orzekanie o większej precyzji jednej z tych dwu teorii, w opisywaniu dedukcyjnych kompetencji umysłu. Równie istotne pytanie dotyczy tego, czy biorąc pod uwagę fakt wzajemnych oddziaływań, jakie zachodzą pomiędzy procesami wnioskowania i rozumienia, bliższe poznanie mechanizmów wnioskowania może okazać się pomocne w badaniach dotyczących istoty rozumienia tekstu.

Na udział wnioskowania w procesie rozumienia tekstu, określanym we współczesnej psychologii jako proces budowania umysłowej reprezentacji treści zawartych w tekście (patrz: Lyons¹⁴; Kurcz, Polkowska¹⁵), zwrócono uwagę wówczas, gdy pod wpływem prac autorów takich jak Austin¹⁶, Searl¹⁷, Grice¹⁸ dostrzeżono, że tekst może zawierać intencje autora sformułowane *implicite*. Zauważono wówczas, że w przypadku tego rodzaju tekstu, jego odbiorca, dążąc do wykrycia informacji domyślnie zawartych w tekście, musi dokonać pewnych wnioskowań, które wyznaczają możliwe do przyjęcia sposoby rozumienia tekstu. Odnośnie do tej sytuacji zwolennicy idei *logiki mentalnej* (np. Braine¹⁹) sugerują, że logika ta dostarcza prostych schematów wnioskowania aktualizowanych w sposób rutynowy, w celu zintegrowania informacji zawartych z różnych sądach zamieszczonych w tekście. Natomiast zwolennicy idei konstruowania *umysłowych modeli* sytuacji opisanych w tekście (np. Johnson-Laird²⁰, Johnson-Laird i Bara²¹) sądzą, że obydwie te procesy, (tj. wnioskowanie i rozumienie), współwystępują w realizacji (*performance*) rozumowania aktualizowanego w procesie recepcji tekstu. (Szerzej o znaczeniu wnioskowania w procesie rozumienia tekstu patrz: Kliš²²). Nadmienić trzeba, że chociaż spór, jaki wiodą obrońcy idei logiki

¹⁴ J. Lyons (1984, wyd. ang): *Semantyka*. Warszawa 1977.

¹⁵ I. Kurcz, A. Polkowska: *Interakcyjne i autonomiczne przetwarzanie informacji językowych. Na przykładzie procesu rozumienia tekstu czytanego na głos*. Wrocław 1990.

¹⁶ J. L. Austin: *Quand dire c'est faire*. Paris: Seuil 1970.

¹⁷ J. Searle: *Les actes de langage*. Paris: Herman, 1972.

¹⁸ H. P. Grice: *Logic and conversation*. In: P. Cole, J. L. Morgan (red.): *Syntax and semantics: Speech Acts*, 2. New York: Academic Press, 1975.

¹⁹ M. D. S. Braine, op. cit.

²⁰ P. N. Johnson-Laird, op. cit.

²¹ P. N. Johnson-Laird, and B. G. Bara: *Syllogistic inference*. "Cognition", 16, 1984, s. 1-61.

²² M. Kliš: *Znaczenie wnioskowania w procesie rozumienia tekstu*. „Psychologia Wychowawcza” 2/1999, s. 97-107; *Modele umysłowej reprezentacji czytanego tekstu*, w: *Rocznik Naukowo-Dydaktyczny 205. Prace Psychologiczne VII*. Kraków 1999, s. 9-19.

mentalnej (np. Braine²³) ze zwolennikami idei konstruowania *umysłowych modeli* sytuacji opisanych w tekście (Johnson-Lair i Bara²⁴), na temat postzegania wzajemnych relacji pomiędzy rozumieniem i wnioskowaniem nie został definitywnie rozstrzygnięty, to jednak żadna ze stron tego sporu nie neguje znaczenia procesów wnioskowania w procesie rozumienia tekstów.

Zakładając, że przybliżenie istotnych założeń wspomnianych dwu teorii, jak też wyników badań empirycznych wskazujących na psychologiczną realność procesów wnioskowania opisywanych w ramach tych teorii, ułatwi poszukiwanie odpowiedzi na sformułowane powyżej pytania badawcze, w pierwszej części artykułu przedstawione zostały dane dotyczące idei *logiki mentalnej*, w drugiej natomiast *modeli umysłowych*.

Prezentację wspomnianych dwu teorii rozumowania dedukcyjnego poprzedza kilka informacji natury bardziej ogólnej. Wiadomo, że we współczesnej logice funkcjonuje *system teoriowodowowy*, (*a proof-theoretic system*), w ramach którego definiowane są sposoby formalnego przeprowadzania dowodu. System ten obejmuje reguły wyprowadzania poprawnych wniosków z przesłanek. Reguły formułowane w ramach tego systemu mają charakter formalny co oznacza, że dotyczą formy przesłanek rozumowania, a nie ich treści. W ramach systemu teoriowodowowego pojęcie *dowodzenia* (*proof*) oznacza poszukiwanie formalnych zależności, jakie zachodzą pomiędzy przesłankami a konkluzją argumentu, inaczej mówiąc, oznacza poszukiwanie *zależności natury syntaktycznej*.

Systemy formalnego przeprowadzania dowodu, w ramach których udowadniamy poprawność argumentacji, należy odróżnić od idei semantyk *teorio-modelowych* (*the ideas of model-theoretic semantics*), w ramach których istotnego znaczenia nabiera pojęcie *prawdziwości* (*ważności*, *poprawności*) (*validity*), odnoszone do wyprowadzanych wniosków. Pojęcie *prawdziwości* (*ważności*) w systemie semantyk teorio-modelowych dotyczy relacji natury semantycznej. Zasygnalizowane powyżej rozróżnienie odnajdujemy w teoriach, jakie sformułowano w celu wyjaśnienia zdolności rozumowania dedukcyjnego. A mianowicie, *teorie syntaktyczne* głoszą, że ludzie zdolni są do prowadzenia poprawnych dedukcji, ponieważ ich umysły wyposażone są w *formalne* (*syntaktyczne*) reguły logicznego wnioskowania (np. Inhelder i Piaget²⁵). (Niektórzy zwolennicy tej idei próbowali nawet zdefiniować reguły wnioskowania jakimi posługują się ludzie w procesie dedukcji np. Rips²⁶; Braine, Reiser i Romain²⁷). Równolegle natomiast fun-

²³ M. D. S. Braine, op. cit.

²⁴ P. N. Johnson-Laird and B. G. Bara, op. cit.

²⁵ B. Inhelder and J. Piaget: *The Growth of Logical Thinking*. Basic Books, New York 1958.

²⁶ L. J. Rips, op. cit.

²⁷ M. D. S. Braine, B. J. Reiser, and B. Romain, op. cit.

kcjonują *teorie semantyczne*, których autorzy utrzymują, że zdolność logicznego rozumowania warunkowana jest zdolnością konstruowania w umyśle modeli sytuacji opisanych w przesłankach rozumowania, a następnie wyprowadzenia konkluzji z tak skonstruowanych modeli i konstruowania alternatywnych modeli przesłanek obalających pierwotnie skonstruowaną konkluzję (np. Erikson, Johnson-Laird, Johnson-Laird i Byrne³⁰). W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, jakie procesy umysłowe ułatwiają poprawne rozumowanie, a które prowadzą do błędów w rozumowaniu, przedstawiciele obydwu wspomnianych teorii rozumowania formułują odmienne odpowiedzi.

Syntaktyczne teorie rozumowania dedukcyjnego. Jak już wspomniano, zwolennicy syntaktycznych koncepcji rozumowania są przekonani, że umysł ludzki wyposażony jest w logikę mentalną, czyli pewien zbiór reguł dotyczących wnioskowania (Braine³¹, Rips³², Braine, Reiser i Romain³³).

Zgodnie z założeniami przyjętymi przez autorów tego typu koncepcji, pierwszy krok w procesie logicznego rozumowania polega na nadaniu logicznej formy przesłankom rozumowania, przez zbudowanie ich umysłowej reprezentacji w wewnętrznym języku myśli. Język ten określa strukturę reguł wnioskowania. Następnie, w umyśle rozumującego aktywizowane są reguły wnioskowania formalnego, co pozwala na wyprowadzenie konkluzji z przesłanek.

Badania prowadzone przez Braine, Reiser i Romain³⁴ wykazały, że nawet niewykształceni w zakresie logiki ludzie potrafią poprawnie rozwiązywać sformalizowane problemy. Autorzy uznali ten fakt za dowód przemawiający na rzecz wrodzonego charakteru reguł wnioskowania.

Zdaniem Goldmana³⁵, współcześnie za najbardziej reprezentatywną dla idei logiki mentalnej uznać można koncepcję Ripsa³⁶, przedstawioną w artykule *Cognitive Processes in Propositional Reasoning*. W artykule tym Rips zaprezentował schemat komputerowego modelu rozumowania odnoszącego się do logiki zdań (*propositional reasoning*), symulującego proces oceny (ewaluacji) poprawności argumentów, jakiej dokonują osoby badane nie

²⁸ J. R. Erickson: *A set analysis theory of behaviour in formal syllogistic reasoning tasks*, w: *Theories of Cognitive Psychology: The Loyola Symposium* (red. R. Solso). Lawrence Erlbaum Association, Hillsdale, NJ. 1974.

²⁹ P. N. Johnson-Laird, op. cit.

³⁰ P. N. Johnson-Laird, R. M. J. Byrne, op. cit.

³¹ M. D. S. Braine, op. cit.

³² L. J. Rips, op. cit.

³³ M. D. S. Braine, B. J. Reiser, and B. Romain, op. cit.

³⁴ Tamże.

³⁵ A. I. Goldman, op. cit.

³⁶ L. J. Rips, op. cit.

wykształcone w zakresie logiki. Zaproponowany przez Ripsa model zawiera kilka rodzajów reguł wnioskowania stosowanych w systemach dedukcji naturalnej oraz pewne procedury, inaczej kroki, kontrolujące działania podejmowane w czasie prób konstruowania dowodu. Pomijając mniej znaczące szczegóły funkcjonowania modelu, za najistotniejsze jego cechy uznać można postulat ukierunkowywania procesów wnioskowania na cel oraz usytuowanie procesu konstruowania dowodu w obszarze pamięci operacyjnej rozumującego (modelu). Dwa główne komponenty kierujące procesem konstruowania dowodu nazwał Rips „drzewami”. Są to: *drzewo twierdzeń* (*the assertion tree*) oraz *drzewo celów podrzędnych* (*the subgoal tree*). Ten drugi komponent procesu wnioskowania, drzewo celów podrzędnych, nie ma swego wyraźnego odpowiednika w formalnych, logicznych procedurach dowodzenia. Jednakże, zdaniem Ripsa, to właśnie proces formułowania celów podrzędnych podtrzymuje procedurę dowodzeniową zmierzającą w kierunku konkluzji argumentu i uniemożliwia wyprowadzenie przypadkowych implikacji z przesłanek. (Idea ta została zapożyczona z koncepcji Newella i Simona³⁷).

Testowanie kolejno podejmowanych prób sformułowania dowodu, w trakcie którego rozumujący korzysta z wcześniej utrwalonych procedur wnioskowania, polega - zdaniem Ripsa - na umieszczaniu w pamięci modelu nowych twierdzeń oraz nowych celów podrzędnych. Z kolei proces kodowania w pamięci nowych twierdzeń i nowych podcelów podporządkowany jest procedurom dowodzeniowym. Każda procedura dowodzeniowa obejmuje pewien zakres warunków, które poddawane są kontroli przez pamięć zawartą w modelu w celu oszacowania, czy zastosowanie danej procedury jest, czy też nie jest możliwe. Zdaniem Goldmana³⁸, sugerowany przez Ripsa sposób funkcjonowania reguł dowodzeniowych wskazuje na fakt, że w ramach wąsko rozumianej logiki nie da się sformułować strategii rozwiązywania problemów ukierunkowanych na cel, (nawet w zakresie czysto logicznych działań), co stanowi przecież jeden z istotnych warunków podejmowania i realizowania działań inteligentnych.

Zmierzając do nadania większej realności sformułowanej przez siebie propozycji modelu rozumowania dedukcyjnego Rips przyjął, że kilkanaście procedur sformułowanych w tym modelu może pozostać nie zaktualizowane w pewnej puli prób formułowania dowodu. Zdaniem Ripsa, taki brak dostępu do pewnych procedur dowodowych zawartych w sformułowanym modelu rozumowania może wynikać z kilku powodów, a mianowicie: z trudności pozyskania z pamięci (modelu) stosownych reguł wnioskowania, trudności rozeznania, czy uwzględnione zostały właściwe reguły wnioskowania,

³⁷

Zob. A. I. Goldman, op. cit.

³⁸ Tamże.

lub z kłopotów z zastosowaniem właściwej reguły wnioskowania we właściwy sposób. Inne czynniki, takie jak błędy percepcji lub niewłaściwe zrozumienie fragmentów argumentu - zdaniem Ripsa - mogą utrudniać rozumującemu znalezienie właściwego dowodu, jednakże są to mało znaczące źródła błędów w porównaniu z błędami, jakie mogą pojawić się w efekcie trudności dotarcia do właściwych reguł wnioskowania przechowywanych w pamięci.

Goldman sądzi, że aczkolwiek rozumowanie przedstawione przez Ripsa zdaje się przemawiać na rzecz modelu wnioskowania sformułowanego przez tego autora, to jednak można znaleźć pewne niejasne kwestie w tym modelu. Za istotny brak w konstrukcji modelu, Goldman uznał pominięcie w nim skłonności ludzi do prowadzenia rozumowań błędnych oraz złudnych. Co prawda Rips przewidywał w swoim modelu możliwość pojawienia się w procesie dowodzenia błędnych sądów, ale sądy takie, jego zdaniem, obserwujemy jedynie wówczas, gdy próba przeprowadzenia dowodu nie powiedzie się i nie uda się sformułować żadnego dowodu. Tymczasem znana jest skłonność ludzi do prowadzenia rozumowań błędnych i w związku z tym do formułowania fałszywych dowodów. Wiadomo również, że pewne reguły logicznego wnioskowania, np. reguła typu *modus tollendo tollens*, są dla wielu osób trudniejsze do zrozumienia aniżeli inne reguły wnioskowania. Tymczasem Rips pominął zupełnie reguły wnioskowania typu *modus tollendo tollens* w zaproponowanym przez siebie modelu. Natomiast Goldmana zaintrygował fakt doświadczania większych trudności w procesie realizowania rozumowania przebiegającego według schematu *modus tollendo tollens*, w porównaniu z rozumowaniem przebiegającym zgodnie z innymi schematami wnioskowania, i w związku z tym zapytał, czy nie istnieją jakieś głębiej ukryte dane dotyczące logiki mentalnej, za pomocą których dałoby się wyjaśnić to interesujące zjawisko. Zdaniem Goldmana, gdyby udało się udowodnić istnienie tego typu danych, to fakt ich pominięcia w modelu skonstruowanym przez Ripsa należałoby uznać za pewien brak w konstrukcji tego modelu.

Teorie rozumowania konstruowane są w celu sformułowania opisu sposobów realizacji procesu rozumowania, a także w celu określenia tego, które procesy ułatwiają poprawne rozwiązanie zadania, a które prowadzą do błędów w rozumowaniu. Opisy tego rodzaju oraz odpowiedzi na tak sformułowane pytania, konstruowane są w odmienny sposób w ramach syntaktycznych oraz semantycznych teorii rozumowania.

Teorie syntaktyczne głoszą, że sam proces wnioskowania wolny jest od błędów. Błędy mogą zaistnieć w procesie rozumienia (np. przesłanek rozumowania), ale nie ma miejsca dla błędów w procesie logicznego wnioskowania. Nawet wówczas, gdy rozwiązując zadanie, skonstruujemy przesłanki

różniące się od pierwotnie sformułowanych, to jednak - zdaniem zwolenników syntaktycznej koncepcji rozumowania - jeśli tylko zdołamy przeprowadzić operacje myślowe na tak zmienionych przesłankach w sposób zgodny z zasadami logiki, to rozumowanie nasze pozostanie nadal logicznie poprawne. Z tego też powodu zwolennicy teorii syntaktycznych sądzą, że należy odróżnić *kompetencję logiczną* od jej *realizacji* i utrzymują, że to realizacja rozumowania logicznego, a nie kompetencja logiczna, może zostać skażona błędami rozumienia. Natomiast zwolennicy teorii semantycznych nie wprowadzają tego typu rozróżnień pomiędzy procesami rozumienia i wnioskowania. Ich zdaniem, w procesie realizacji rozumowania powinny współwystępować obydwa te procesy.

W psychologii rozumowania najczęściej poddawane są analizie trzy rodzaje wnioskowania: wnioskowanie przechodnie (relacyjne) (*transitive inference*), rozumowanie oparte na egzemplifikacjach logiki zdań (*propositional inference*) oraz wnioskowanie sylogistyczne (*sylogistic inference*). Interesuje nas sposób, w jaki postrzegane są przez zwolenników syntaktycznych, w odróżnieniu od zwolenników semantycznych koncepcji rozumowania, prawidłowości oraz błędy rozumowania, a także sposoby wyjaśniania błędów popełnianych w zakresie trzech wymienionych rodzajów wnioskowania.

Wnioskowanie przechodnie, realizowane przy zastosowaniu terminów względnych, takich jak: *dłuższy niż*, *wiekszy niż*, *na lewo od* itp., pozwala na określenie tych relacji zachodzących pomiędzy danymi, które nie zostały wyraźnie zrelatywizowane w przesłankach rozumowania. Tego rodzaju wnioskowanie określane bywa w literaturze mianem sylogizmów liniarnych np.:

A jest lepsze od B

A jest gorsze od C

C jest najlepsze

Okazuje się, że rozwiązywanie pewnych rodzajów sylogizmów sprawia rozumującym o wiele mniej trudności niż rozwiązywanie innych. Tradycyjne próby wyjaśnienia tego faktu akcentowały znaczenie operowania różnymi formami umysłowej reprezentacji w trakcie rozwiązywania tego typu zadań. Sądzone mianowicie, że przesłanki rozumowania przechodniego (relacyjnego), są reprezentowane w umyśle w formie sądów (np. Clark³⁹) lub, że mają charakter reprezentacji przestrzennych (np. De Soto, London, Handel⁴⁰, Huttenlocher⁴¹). Ostatecznie nie zdołano ustalić, którą z tych dwu form re-

³⁹ E. V. Clark: *The ontogenesis of meaning*. Wiesbaden, Athenaion 1979.

⁴⁰ C. B. De Soto, M. London, and S. Handel: *Social reasoning and spatial paralogic*. "Journal of Personality and Social Psychology", 2, 1965, s. 513-521.

⁴¹ J. Huttenlocher: *Constructing spatial images: A strategy in reasoning*. "Psychological Review" 75, 1968, s. 550-560.

prezentacji można uznać za bardziej prawdopodobną, jednakże samo sformułowanie tego rodzaju pytania dostarczyło podstaw do różnicowania tych form reprezentacji, jakie proponowane są w ramach współczesnych koncepcji rozumowania. Ostatnio zwolennicy koncepcji syntaktycznych wyrażają pogląd, że ludzie konstruują reprezentacje przesłanek rozumowania w formie sądów wyrażanych wyłącznie w formie językowej i że są to sądy odrębne dla każdej przesłanki rozumowania. Zwolennicy semantycznych koncepcji przyjmują natomiast, że ludzie konstruują jedną, ogólną reprezentację problemu o charakterze semantycznym, w której zawarte są obydwie przesłanki rozumowania. Inaczej mówiąc, rozumujący konstruują umysłowy model sytuacji opisanej w przesłankach rozumowania i w trakcie tego procesu kodują treść, czyli znaczenie przesłanek, a nie ich formę.

Próbie oszacowania faktycznej stosowalności obydwu analizowanych, (syntaktycznej i semantycznej), koncepcji rozumowania podjęli Byrne i Johnson-Laird⁴². Autorzy znaleźli dowody wskazujące na to, że w sytuacji rozwiązywania problemów przejawiamy raczej skłonności do konstruowania umysłowych modeli przesłanek rozumowania niż posługiwania się regułami wnioskowania w odniesieniu do sądów. Inaczej mówiąc, przejawiamy tendencję do konstruowania zintegrowanej reprezentacji treści problemu (czyli modelu umysłowego tego problemu), która zawierałaby potencjalną konkluzję problemu. W świetle tych danych nasuwa się wniosek, że sformułowanie ostatecznej konkluzji rozumowania warunkowane jest zdolnością rozumującego do konstruowania umysłowych modeli przesłanek rozumowania. Inne badania, prowadzone przez Shavera, Piersona i Langa⁴³ wykazały, że istnieją różnice indywidualne w zakresie, do jakiego ludzie skłonni są do posługiwania się jedną z dwu wspomnianych powyżej (reguły vs modele umysłowe) form reprezentacji. Ponadto badania prowadzone przez Wood⁴⁴ sugerują, że w procesie rozumowania przechodniego (pośredniego) badani ujawniają tendencję, aby, w miarę nabywania doświadczeń w rozwiązywaniu tego rodzaju zadań, przechodzić od posługiwania się modelami umysłowymi do stosowania formalnych reguł wnioskowania. Dane tego typu zdają się świadczyć o tym, że w procesie rozumowania przechodniego (pośredniego) ludzie posługują się regułami wnioskowania jedynie wówczas, gdy dysponują już doświadczeniem w rozwiązywaniu tego rodzaju zadań. Natomiast

⁴² R. M. J. Byrne, and P. N. Johnson-Laird: *Models and deductive reasoning*, w: *Lines of Thinking: Reflections on the Psychology of Thought*, Vol. 1: *Representation, Reasoning, Analogy and Decision Making* (red. K. J. Gilhooly, M.T.G. Keane, R.H. Logie and G. Erdos). John Wiley, Chichester 1990.

⁴³ P. Shaver, L. Pierson, and S. Lange: *Converging evidence for the functional significance of imagery in problem solving*. "Cognition", 3, 1975, s. 359-375.

⁴⁴ D. J. Wood: *The nature and development of problem-solving strategies* (nieopublikowana rozprawa doktorska, maszynopis). University of Nottingham 1969.

wówczas, gdy nie posiadają takich doświadczeń, skłonni są raczej do konstruowania modeli umysłowych sytuacji opisanych w przesłankach rozumowania. Nasuwa się pytanie, czy podobne prawidłowości można obserwować w przypadku rozumowania dotyczącego logiki zdań oraz rozumowania sylogistycznego.

Rozumowanie oparte na logice zdań dotyczy twierdzeń, które orzekają o relacjach zachodzących pomiędzy dwoma sądami: racją (poprzednikiem) i konsekwencją (następstwem). Istnieją dane, które sugerują, że w przypadku tego typu wnioskowania, pewne jego rodzaje są łatwiejsze do przeprowadzenia aniżeli inne. Na przykład poprawne wnioskowanie realizowane wg zasady *modus tollendo tollens* bywa trudniejsze do przeprowadzenia aniżeli poprawne wnioskowanie realizowane zgodnie z zasadą typu *modus ponendo ponens*. Dążąc do wyjaśnienia tego faktu Braine⁴⁵ sugerował, że nie istnieje żadna naturalna reguła wnioskowania, która korespondowałaby z zasadą *modus tollendo tollens*. Zaakceptował natomiast sugestię wysuniętą przez Wasona i Johnsona-Lairda⁴⁶ która głosi, że rozumowanie przebiegające zgodnie ze schematem *modus tollendo tollens* realizowane jest na zasadzie *reductio ad absurdum*. Braine zakładał również, że dany tok rozumowania jest tym trudniejszy do zrealizowania, im większej liczbie reguł podlega to rozumowanie. Założenie to zostało potwierdzone w badaniach empirycznych prowadzonych przez Braine'a, Reiser i Rumaina⁴⁷. We wspomnianych badaniach wykryto również wysoką korelację, jaka zachodzi pomiędzy stopniem trudności oszacowania poprawności wyprowadzonego wniosku a ilością logicznych działań (kroków), koniecznych do wyprowadzenia tego wniosku.

Stwierdzono również, że w procesie rozumowania opartego na logice zdań ulegamy często pewnym złudzeniom (*fallacies*), które polegają na tym, że uznajemy konsekwencję rozumowania przy równoczesnym negowaniu jej racji (czyli poprzednika w rozumowaniu) (Rips i Marcus, Wason i Johnson-Laird⁴⁹).

Dążąc do wyjaśnienia przyczyn tego rodzaju błędów, zwolennicy teorii syntaktycznych uznali, że takie błędy nie wynikają z faktu posługiwania się regułami wnioskowania, ponieważ reguły te, ze swej istoty przeznaczone są do opisywania wnioskowań logicznie poprawnych, a nie błędnych. Zatem,

⁴⁵ M. D. S. Braine, op. cit.

⁴⁶ P. C. Wason, and P. N. Johnson-Laird: *Psychology of Reasoning: Structure and Content*. Batsford, London 1972.

⁴⁷ M. D. S. Braine, B. J. Reiser, B. Rumin, op. cit.

⁴⁸ L. J. Rips, S. L. Marcus: *Suppositions and the analysis of conditional sentences*, w: *Cognitive Processes in Comprehension* (red.). M. A. Just and P. A. Carpenter. Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ. 1977.

⁴⁹ P. C. Wason and P. N. Johnson-Laird, op. cit.

zdaniem zwolenników teorii syntaktycznych, przyczyn omawianych błędów należy poszukiwać we właściwościach procesu rozumienia. W szczególności uznano, że błędy typu złudzenia wynikają z kontekstowych oraz pragmatycznych aspektów procesu rozumienia, np. z faktu odwoływania się w procesie recepcji przesłanek rozumowania do implikatur konwersacyjnych zaproponowanych przez Grice⁵⁰. Stosowanie tego typu implikatur prowadzić może do zamiany pierwotnie sformułowanych przesłanek rozumowania na inne przesłanki, co w konsekwencji prowadzi do błędów w rozumowaniu. Ostatecznie przyjęto, że pewne błędy, które występują w procesie wnioskowania, wynikają ze złego rozumienia informacji językowych zawartych w przesłankach rozumowania oraz z ograniczonych zasobów wiedzy ogólnej rozumującego, a także, że mogą zaistnieć w czasie prób poszukiwania nowych sposobów interpretowania znanych już rozumującemu schematów wnioskowania.

Badając sposoby operowania regułami logicznymi w procesie *wnioskowania sylogistycznego* należy zanalizować kilka właściwości tego rodzaju wnioskowania. Jedną z najistotniejszych cech tego typu wnioskowania jest możliwość oddziaływania treści sylogizmu na przebieg procesu wnioskowania. Okazuje się, że zaakceptowanie poprawnej konkluzji rozumowania może sprawiać rozumującemu duże trudności wówczas, gdy treść konkluzji pozostaje w sprzeczności z jego przekonaniami, dotyczącymi otaczającego go świata.

Wiadomo również, że pewne sylogizmy rozwiązujemy z dużą łatwością, podczas gdy rozwiązywanie innych sprawia nam trudności. W poszukiwaniu przyczyn tego stanu rzeczy odwoływano się do heurystyk *ad hoc* formułowanych w ramach pozalogicznych teorii rozumowania, takich jak np.: *hipoteza atmosfery*⁵¹ (Woodworth i Sells⁵²; Begg i Denny⁵³), czy *hipoteza konwersji*⁵⁴ (Chapman & Chapman⁵⁵). Niestety, tego rodzaju próby nie przy-

⁵⁰ H. P. Grice, op. cit.

⁵¹ Efekt atmosfery został wyjaśniony przez Begg i Denny (1969) w następujący sposób: jeżeli jedna z przesłanek zawiera sformułowanie niektóre, to rozumujący będą preferowali konkluzję zawierającą również sformułowanie niektóre. Podobnie, jeśli jedna z przesłanek zawiera przeczenie, to rozumujący preferują konkluzję zawierającą przeczenie. Efekt atmosfery nie ujawnia się zawsze. Jeśli pojawi się, to rozumujący proszeni o sformułowanie konkluzji sylogizmów nie powinni nigdy orzekać braku ważnej konkluzji. Co więcej, efekt atmosfery ujawnia się z większym prawdopodobieństwem w sytuacji formułowania uzasadnionej konkluzji, niż w sytuacji formułowania konkluzji nie uzasadnionej. Fakty te sugerują, że ludzie mogą posługiwać się pewnymi zdolnościami logicznymi w celu odróżniania przesłanek uzasadnionych od przesłanek nieuzasadnionych. Co więcej, efekt atmosfery może być uchylony przez efekt figuralny, co ma miejsce wówczas, gdy figura sylogizmu wywiera wpływ na formę konkluzji.

⁵² R.S. Woodworth and S.B. Sells, op. cit.

⁵³ J. Begg and P. Denny, op. cit.

⁵⁴ Hipoteza konwersji głosi, że ludzie w sposób niedozwolony zamieniają: *Wszystkie A są B na Wszystkie B są A* oraz *Pewne A nie są B na Pewne B nie są A*

⁵⁵ L. J. Chapman, J. P. Chapman, op. cit.

niosły satysfakcjonujących rozwiązań. Błędy, obserwowane w procesie rozwiązywania sylogizmów, usiłowano również tłumaczyć odwołując się do semantycznej teorii operowania umysłowymi modelami przesłanek rozumowania. Ten sposób wyjaśniania błędów obserwowanych w procesie rozwiązywania sylogizmów zostanie poddany analizie w dalszej części artykułu.

Johnson-Laird i współpracownicy (Johnson-Laird, Byrne, Tabossi⁵⁶, Byrne i Johnson-Laird⁵⁷), usiłowali również zbadać, czy rozwiązując twierdzenia z kwantyfikatorami operujemy regułami wnioskowania, czy też konstruujemy umysłowe modele przesłanek rozumowania. Z badań prowadzonych przez tych autorów wynika, że w sytuacjach rozwiązywania twierdzeń z kwantyfikatorami korzystamy w szerszym zakresie z procedur semantycznych niż z formalnych reguł wnioskowania.

Dotychczas zaprezentowane rozważania ukazują fakt, że chociaż usiłowania zmierzające do wyjaśnienia przyczyn błędów, popełnianych w procesie realizacji takich form rozumowania, jak: *rozumowanie przechodnie* (relacyjne), *rozumowanie oparte na logice zdań* oraz *rozumowanie sylogistyczne*, podejmowane w kontekście założeń teorii logiki mentalnej, tłumaczą w pewnym stopniu mechanizm powstawania tych błędów, to jednak nie satysfakcjonują w pełni wszystkich zainteresowanych tym zagadnieniem badaczy. W związku z tym, w dalszej części artykułu, przedstawiono sposoby wyjaśniania błędów popełnianych w procesie rozumowania dedukcyjnego, zaproponowane przez zwolenników semantycznej koncepcji modeli umysłowych sformułowanej przez Johnsona-Lairda⁵⁸.

Właściwości semantycznych teorii wnioskowania dedukcyjnego. Semantyczna *teoria modeli* umysłowych sformułowana przez Johnsona-Lairda⁵⁹ ma elementy wspólne z koncepcjami kognitywnymi, w ramach których podkreśla się znaczenie wewnętrznych reprezentacji konkretnych sądów, lub egzemplarzy kategorii pojęciowych takich, jakie funkcjonują np. w prototypicznej teorii pojęć (Rosen⁶⁰, Clark⁶¹).

Istota rozumowania, zgodnie z założeniami tej teorii, polega na tworzeniu oraz operowaniu wewnętrznymi strukturami, symulującymi te treści, które zostały sformułowane w przesłankach rozumowania oraz w konkluzji. Do-

⁵⁶ P. N. Johnson-Laird, R. M. J. Byrne and P. Tabossi: *Reasoning by model: The case of multiple quantification*. „Psychological Review”, 96, 1989, s. 658-673.

⁵⁷ R. M. J. Byrne and P. N. Johnson-Laird, op. cit.

⁵⁸ P. N. Johnson-Laird, op. cit.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ E. H. Rosch: *Principles of categorization*. In: *Categorization and cognition*, (red.): E. Roch, B. B. Lloyd, Hillsdale, N. J.: Erlbaum 1978.

⁶¹ H. H. Clark: *Linguistic processes in deductive reasoning*. „Psychological Review”, 76, 1969, s. 387-404.

konując operacji na tego typu symulacjach formułujemy oceny prawomocności (prawdziwości, ważności) przesłanek i konkluzji oraz samą konkluzję, która wynika z przesłanek.

We współczesnej psychologii rozumowania dedukcyjnego najlepszym przykładem semantycznej koncepcji budowania umysłowych modeli przesłanek rozumowania jest propozycja wysunięta przez Johnsona-Lairda⁶² oraz Johnsona-Lairda i Barę⁶³. Johnson-Laird sądzi, że w procesie rozumowania ludzie konstruują modele umysłowe, które przypominają bardziej obrazy percepcyjne lub pojęcia poszczególnych zdarzeń niż ciągi symboli odpowiadające językowej formie przesłanek. Istota rozumowania, zdaniem Johnsona-Lairda, polega na interpretowaniu przesłanek zbudowanych w formie modeli umysłowych sytuacji opisanych w tych przesłankach, pizy czym w procesie interpretacji przesłanek rozumujący korzysta z posiadanej wiedzy ogólnej oraz poszukuje w umyśle modeli przesłanek przeciwnych wobec modeli wcześniej już sformułowanych i podejmuje próby konstruowania alternatywnych modeli przesłanek.

Idea *modeli umysłowych* zaproponowana przez Johnsona-Lairda jest psychologiczną teorią konstruowania umysłowej reprezentacji znaczenia. Podobnie jak inne teorie semantyczne, głosi ona, że wnioski wyprowadzane są z umysłowych reprezentacji stanów rzeczy opisywanych w przesłankach. Zgodnie z tym poglądem, jeśli zrozumiemy poprawnie problem wyrażony w formie językowej, to nie potrzebujemy już wprowadzać do teorii żadnego dodatkowego „urządzenia rozumującego”, takiego, jakim na przykład są schematy wnioskowania występujące w teoriach syntaktycznych. Zgodnie bowiem z ideą konstruowania modeli umysłowych, efekty rozumowania nie są determinowane zdolnością do operowania wrodzonymi schematami wnioskowania, lecz umiejętnością poszukiwania przykładów przeciwnych w stosunku do uprzednio już sformułowanych konkluzji wnioskowania.

Teoria Johnsona-Lairda usiłuje pokazać sposób, w jaki wyprowadzamy wnioski z modeli przesłanek konstruowanych w umyśle. Pomijając szczegóły tego opisu można stwierdzić, że np. w procesie wyprowadzania konkluzji sylogizmu, rozumujący próbuje „odczytać” z modelu sformułowanego w umyśle te relacje, które zachodzą pomiędzy zewnętrznymi terminami sylogizmu i chcąc być pewnym, że sformułowane przez niego konkluzje są prawdziwe, sprawdza czy mogą zaistnieć alternatywne modele przesłanek, takie, które mogłyby obalić pierwotnie sformułowane konkluzje.

Omawiana koncepcja nie precyzuje bliżej sposobu realizacji logicznego wnioskowania, autor koncepcji sądzi bowiem, że zdolność logicznego myś-

⁶² P. N. Johnson-Laird, op. cit.

⁶³ P. N. Johnson-Laird, B.G. Bara, op. cit.

lenia kształtuje się w procesie rozwoju ludzkiej inteligencji, a teoria rozumowania powinna ograniczać się jedynie do próby wyjaśnienia tendencji ludzi do preferowania pewnych form wnioskowania nad innymi. Ta skłonność do łatwiejszego akceptowania pewnych sposobów wnioskowania niż innych, zdaniem Johnsa-Lairda, przejawia się np. w tym, że ludzie uważają wnioskowanie typu *modus ponendo ponens* za łatwiejsze w porównaniu z wnioskowaniem typu *modus tollendo tollens*. Zdaniem Johnsona-Lairda, teoria rozumowania powinna jednak być tak skonstruowana, aby wyjaśniała przyczyny błędów popełnianych w procesie logicznego rozumowania.

Sam autor przekonany jest, że teoria przez niego sformułowana wyjaśnia przyczyny trudności, na jakie napotykamy w procesie formułowania poprawnych konkluzji rozumowania. A mianowicie, odnośnie do przeświadczenia, że rozumowanie realizowane zgodnie ze schematem *modus tollendo tollens* odczuwane jest jako trudniejsze w porównaniu z rozumowaniem przebiegającym wg schematu *modus ponendo ponens*, Johnson-Laird uważa, że odczucie tego typu trudności wynika z konieczności przeformułowania informacji zawartych w modelu rozumowania w sposób domyślny, *implicite*, w informacje wyrażone *explicite*, tj. na powierzchni modelu. Natomiast wspominane w pierwszej części tego artykułu błędy typu złudzenia, polegające na tym, że w procesie rozumowania zaprzeczamy przesłance, a zarazem uznajemy konsekwencje tej przesłanki, zdaniem autorów teorii modeli umysłowych pojawiają się wówczas, gdy rozumujący zapominają o, lub też pomijają jakiś element w modelu rozumowania (Johnson-Laird i Byrne⁶⁴).

Ostatecznie jednak wydaje się, że opis procesów rozumowania, zaproponowany przez autorów idei modeli umysłowych, może być porównywany z procesem korzystania z reguł rozumowania, formułowanych przez autorów teorii syntaktycznych. To, co różni te dwie koncepcje (syntaktyczne i semantyczne) sprowadza się do sposobu wyjaśniania opisywanych przez nie zjawisk. Różnica polega na tym, że - zdaniem zwolenników idei modeli umysłowych - rozumujący odczytują konkluzje wywiedzione ze skonstruowanych przez siebie modeli umysłowych przesłanek i - inaczej niż to ujmują zwolennicy koncepcji syntaktycznych - nie posługują się w tym procesie formalnymi regułami wnioskowania. W ten sposób idea konstruowania modeli umysłowych dostarcza wyjaśnień o charakterze semantycznym na temat procesu rozumowania dotyczącego logiki zdań, co powoduje, że odwoływanie się do formalnych schematów wnioskowania w celu wyjaśnienia tego typu rozumowania, staje się zbędne.

Jak już wspomniano, autorzy teorii semantycznych zakładają, że wnioski w procesie rozumowania wyprowadzane są z umysłowych reprezentacji sta-

⁶⁴ P. N. Johnson-Laird, R. M. J. Byrne: *Only reasoning*. "Journal of Memory and Language", 28, 1989, s. 313-330.

nów rzeczy opisanych w przesłankach. Różnice, jakie dostrzegamy w zakresie poszczególnych teorii tego rodzaju, dotyczą szczegółów. Fakt ten ilustrować może nieco zmodyfikowana, w porównaniu z koncepcją Johnsona-Lairda, idea umysłowych reprezentacji stanów rzeczy opisanych w przesłankach, sformułowana przez Ericksona. Erickson⁶⁵, nawiązując do idei Eulera⁶⁶, przedstawił trójetapowy model wnioskowania sylogistycznego. Zgodnie z założeniami tego modelu, rozumujący konstruuje umysłowe reprezentacje przesłanek rozumowania podobne do okręgów Eulera. W pierwszym etapie wnioskowania realizowanego zgodnie z tym modelem, rozumujący interpretuje przesłanki rozumowania; w etapie drugim, kumuluje informacje zawarte w obydwu przesłankach; w etapie trzecim formułuje odpowiedź rozwiązującą problem.

Zdaniem Ericksona, w procesie rozumowania sylogistycznego dla każdej przesłanki rozumowania sformułować można pewną ilość możliwych do przyjęcia interpretacji, które przedstawiamy sobie odwołując się do idei okręgów Eulera. Według Ericksona, istnieje kilka sposobów łączenia dwu przesłanek, np. przesłanki:

Wszystkie C są B

Wszystkie A są B

można łączyć ze sobą na pięć różnych sposobów.

Erickson sugerował, że ludzie konstruują zazwyczaj kilka różnych układów przesłanek rozumowania, chociaż nie wszystkie możliwe, przy czym, konstruowanie pewnych układów przesłanek jest bardziej prawdopodobne aniżeli innych.

Propozycja wysunięta przez Ericksona poddana została analizie przez Johnson-Lairda i Barę, którzy dopatrzyli się w niej pewnych słabych punktów. Autorzy uznali, że Ericksonowska koncepcja zaprzecza racjonalności ludzkiego umysłu, ponieważ sugeruje, że w swych rozważaniach ludzie nie uwzględniają wszystkich możliwych do przyjęcia kombinacji przesłanek. Ponadto Johnson-Laird i Bara sądzą, że fakt dopuszczenia ewentualności popełniania błędów w procesie logicznego myślenia powoduje, że teoria Ericksona nie wyjaśnia we właściwy sposób właściwy logicznego zachowania się ludzi. A jeśli przyjąć, że teoria logicznego zachowania się (*performance*) powinna wyjaśnić związek, jaki zachodzi pomiędzy liczbą operacji umysłowych, jakie należy wykonać, aby przeprowadzić poprawne wnioskowanie, a poziomem trudności tego zadania, to zdaniem wspomnianych auto-

⁶⁵ J. R. Erickson: *Research in syllogistic reasoning*, w: *Human Reasoning* (red. R. Revlin i R. E. Meyer). John Wiley, New York 1978

⁶⁶ Euler wysunął propozycję przedstawienia wszystkich możliwych interpretacji przesłanek formułowanych w rozwiązywaniu sylogizmów w formie graficznych kręgów.

⁶⁷ P. N. Johnson-Laird, B. G. Bara, op. cit.

rów, teoria Eriksona nie tłumaczy tej zależności. Okazało się też, że odwołując się do teorii Eriksona nie można wytłumaczyć zjawiska *efektu figuralnego*⁶⁸, ani też błędów, jakie wynikają z faktu udzielenia odpowiedzi na „nieważną konkluzję”. Ostatecznie więc, koncepcja Ericksona nawiązująca do idei okręgów Eureka, uznana została za niezbyt udaną.

Johnsossn-Lairda i Bara usiłowali również wyjaśnić przebieg rozumowania logicznego dotyczącego zdań (*propositional reasoning*) w kontekście założeń sformułowanej przez siebie teorii i uczynili to w sposób odmienny od propozycji wysuniętej przez Ericksona. Uznali bowiem, że modele umysłowe mają strukturę podobną do sytuacji, którą reprezentują. Zgodnie z tym założeniem przyjęli, że pewien zakres jednostek reprezentowany jest w umyśle rozumującego, ale nie w formie okręgów, jak to sformułowano w teorii Ericksona, lecz za pomocą pewnej ilości umysłowych znaków (*mental tokens*). Te specyficzne znaki umysłowe reprezentują cechy przedmiotów oraz relacje, jakie zachodzą pomiędzy przedmiotami (Johnson-Laird⁶⁹). Zgodnie z założeniami teorii, rozumowanie przebiega w trzech głównych etapach: w etapie pierwszym dochodzi do zrozumienia przesłanek, co równoznaczne jest ze skonstruowaniem umysłowego modelu stanu rzeczy opisanego w przesłankach - zadanie to wymaga zaktualizowania dotychczasowej wiedzy myślącego; w etapie drugim, jeśli okaże się to możliwe, odczytywana jest konkluzja wyprowadzona w oparciu o wcześniej skonstruowany umysłowy model przesłanek rozumowania; w etapie trzecim natomiast, rozumujący poszukuje takich alternatywnych modeli przesłanek, które negowałyby wcześniej przyjętą konkluzję.

Johnson-Laird, podobnie jak autorzy koncepcji syntaktycznych, uważa, że teoria rozumowania powinna wyjaśniać nie tylko sposób dokonywania poprawnych wnioskowań, lecz również mechanizmy błędów popełnianych w procesie wnioskowania. Zdaniem autora, błędy, jakie obserwujemy w procesie wnioskowania, wynikają z trudności, na jakie napotykamy w procesie konstruowania modeli alternatywnych wobec modeli wcześniej już zbudowanych w umyśle. Przykładem ilustrującym powyższe przekonanie może być fakt rozwiązywania pewnych sylogizmów z dużą łatwością, podczas gdy rozwiązywanie innych sprawia nam trudności. Przyczyn tego stanu rzeczy Johnson-Laird upatruje w tym, że rozwiązanie łatwego sylogizmu wymaga

⁶⁸ Efekt figuralny ma miejsce wówczas gdy figura sylogizmu wywiera wpływ na formę konkluzji.

Np. przesłanki w figurze: A-B

B-C

provokują do sformułowania konkluzji w postaci A-c, podczas gdy w figurze:

B-A

C-B

pojawia się tendencja do sformułowania konkluzji w formie C-A.

⁶⁹ P. N. Johnson-Laird, op. cit.

skonstruowania jednego tylko umysłowego modelu zadania, podczas gdy rozwiązanie sylogizmu trudnego wymaga skonstruowania wielu umysłowych modeli sytuacji opisanych w przesłankach. Ponadto błędy w rozwiązywaniu sylogizmów pojawiają się wówczas, gdy ludzie zapominają o konieczności oceniania (ewaluacji) sukcesywnie formowanych, alternatywnych modeli przesłanek rozumowania.

Ogólnie rzecz ujmując, *teoria modeli umysłowych* sugeruje, że liczba modeli umysłowych potencjalnie zawartych w przesłankach rozumowania pozwala określić, które sylogizmy są łatwe, a które są trudne do rozwiązania.

Jeśli chodzi o proces integrowania informacji zawartych w przesłankach rozumowania, jakimi operuje pamięć pracująca rozumującego, to aby wyjaśnić ten proces, zwolennicy teorii semantycznych przywołują zjawisko *efektu figuralnego*, czyli ponownego organizowania przesłanek zawartych w modelu wnioskowania w celu zachowania spójnego układu terminów w tym modelu (Johnson-Laird i Bara⁷⁰). Natomiast fakt formułowania błędnych konkluzji rozumowania, takich, jakie opisuje idea *efektu atmosfery* został wytłumaczony tym, że rozumujący nie przywiązują dostatecznej wagi do konieczności rozważenia alternatywnych modeli przesłanek rozumowania. Zdarza się tak najczęściej w procesie rozwiązywania problemów wielomodelowych. Z kolei błędy, polegające na nieuzasadnionej zamianie w schemacie wnioskowania terminów końcowych oraz przesłanek, zdaniem Nestead⁷¹, można wytłumaczyć tendencją rozumujących do pomijania elementów fakultatywnych w modelu rozumowania. Zdarza się to przede wszystkim wówczas, gdy proces przetwarzania informacji stwarza rozumującemu szczególnie duże wymagania.

Johnson-Laird i współpracownicy (Johnson-Laird, Byrne i Tabossi⁷², Byrne i Johnson-Laird⁷³) usiłowali również dokonać rozróżnień pomiędzy koncepcjami semantycznymi i syntaktycznymi w badaniach nad procesami wnioskowania dotyczącego *twierdzeń z kwantyfikatorami*. Dokładniej rzecz ujmując, autowcy poddali analizie procesy wnioskowania oparte na przesłankach wielokrotnie kwantyfikowanych.

Biorąc pod uwagę fakt, że w ramach współczesnych teorii syntaktycznych nie sprecyzowano schematów wnioskowania właściwych dla tego typu sylogizmów, Johnson-Laird i współpracownicy sformułowali własną koncepcję syntaktyczną, opartą na logice twierdzeń wielokrotnie kwantyfikowanych

⁷⁰ P. N. Johnson-Laird, B.G. Bara, op. cit.

⁷¹ S. E. Newstead: *Conversion in syllogistic reasoning, Lines of Thinking: Reflections on the Psychology of Thought, Vol.1: Representation, Reasoning, Analogy and Decision Making* (red. K. J. Gilhooly, M. T. G.; Keane, R. H. Logie i G. Erdos). Johns Wiley, Chichester 1990.

⁷² P. N. Johnson-Laird, R. M. J. Byrne, and P. Tabossi, op. cit.

⁷³ R. M. J. Byrne, P. N. Johnson-Laird, op. cit.

(*multiply quantified assertions*) oraz na schematach wnioskowania zaproponowanych przez Braine⁷⁴. Autorzy sądzili, że analizowanie twierdzeń z kwantyfikatorami, w sposób zgodny z regułami właściwymi dla syntaktycznych teorii rozumowania, pozwoli im odsłonić relacje, jakie zachodzą pomiędzy liczbą kolejnych operacji logicznych (kroków), które należy wykonać w celu wyprowadzenia dowodu, a sformułowaniem tego dowodu, czyli zrealizowaniem wnioskowania. Dążąc do zweryfikowania swego przypuszczenia, zaprezentowali badanym takie zadania, w których określili liczbę kroków (operacji myślowych) niezbędnych do wykonania, w celu rozwiązania tych zadań metodą syntaktyczną oraz liczbę modeli umysłowych, koniecznych do sformułowania w celu rozwiązania tych samych zadań metodą semantyczną.

We wspomnianych badaniach zaprezentowano również takie problemy, których rozwiązanie wymagało sformułowania tej samej ilości modeli umysłowych dla każdego z tych problemów, natomiast liczba operacji myślowych, niezbędnych do rozwiązania tych samych problemów w sposób zgodny z założeniami koncepcji syntaktycznych, była różna. Autorzy eksperymentu sądzili, że jeśli badani posłużą się w rozwiązywaniu zaprezentowanych im problemów metodą konstruowania modeli umysłowych, to proces rozwiązywania problemów jednomodelowych będzie dla nich łatwiejszy, w porównaniu z rozwiązywaniem problemów wielomodelowych. Natomiast jeśli w rozwiązywaniu zaprezentowanych im problemów odwołają się do reguł logiki mentalnej, to problemy o krótszej drodze derywacji okażą się łatwiejsze do rozwiązania od problemów o dłuższej drodze derywacji. Wyniki badań wykazały, że badani faktycznie uznali jednomodelowe problemy za łatwiejsze do rozwiązania od problemów wielomodelowych, niezależnie od liczby kroków (działań logicznych), koniecznych do wykonania w celu rozwiązania tych samych problemów zgodnie z procedurą syntaktyczną. Zdaniem autorów eksperymentu oznacza to, że sposób rozwiązywania problemów, jaki zaprezentowali badani, powinien zostać zinterpretowany w ramach semantycznej koncepcji rozumowania. Inaczej mówiąc, uzyskany wynik zdaje się potwierdzać przeświadczenie, że w celu dowiedzenia zasadności konkluzji, ludzie posługują się raczej semantycznymi procedurami niż formalnymi regułami wnioskowania.

W badaniach nad właściwościami semantycznych oraz syntaktycznych koncepcji rozumowania analizowano również wpływ *przekonań* rozumującego na przebieg i wynik procesu *rozumowania sylogistycznego*. Należy pamiętać, że zgodnie z złożeniami sformułowanymi w ramach syntaktycznej koncepcji rozumowania, przekonania mogą wywierać wpływ na proces

⁷⁴ M. D. S. Braine, op. cit.

rozumienia przesłanek rozumowania, natomiast nie wywierają żadnego wpływu na proces wyprowadzania logicznych wniosków z przesłanek. Zwolennicy koncepcji semantycznych głoszą natomiast, że przekonania oddziałują na proces rozumowania, ale nie wywierają wpływu na proces rozumienia. Niestety, w praktyce, w przypadku większości badań dotyczących oddziaływania błędnych przekonań na proces formułowania wniosków, nie zdołano oddzielić w sposób jednoznaczny procesów rozumienia od procesów rozumowania. W związku z tym trudno było określić, w której fazie: rozumienia, czy też rozumowania, zaznaczają się wpływy błędnych przekonań. Nie zdołano również uwolnić się od przypuszczenia, że efekty błędnych przekonań mogą wystąpić już po zrealizowaniu procesu rozumowania: badani mogą przecież zaakceptować konkluzję po uprzednim uznaniu jej za prawdziwą, lub też mogą odrzucić konkluzję, po uprzednim uznaniu jej za fałszywą.

Badania podjęte przez Oakhill, Johnson-Lairda i Granham⁷⁵ zmierzały właśnie do wykrycia, w której fazie, rozumienia czy też rozumowania, zaznacza się wpływ wiarygodności przekonań na formułowanie wniosku. Podstawowa teza, którą testowano w tych badaniach, głosiła, że przekonania oddziałują w fazie rozumowania, a nie w fazie rozumienia problemu, lub w fazie wybierania możliwej do przyjęcia konkluzji. Spodziewano się, że jeśli po wstępnym sformułowaniu przez badanych umysłowego modelu przedłożonego im problemu, sformułowana zostanie tymczasowa konkluzja, która okaże się wiarygodna, to konkluzja ta zostanie przyjęta bez dalszych prób poszukiwania alternatywnych modeli rozwiązania.

Wyniki, jakie uzyskano w badaniach wykazały, że badani przejawiali większe skłonności do wyprowadzenia jednej, z kilku możliwych, nieprawdziwej konkluzji wówczas, gdy sformułowane przez nich wstępne konkluzje były wiarygodne niż wówczas, gdy te konkluzje były niewiarygodne. Zdaniem autorów badań, biorąc pod uwagę fakt, że w ramach teorii syntaktycznych nie przewidziano w ogóle procedur formułowania tymczasowych konkluzji, uzyskanych w badaniach wyników nie można wyjaśnić w świetle założeń tego typu teorii. Tym samym uzyskane wyniki przemawiają na rzecz semantycznych teorii rozumowania.

W podsumowaniu rozważań na temat teorii modeli umysłowych sformułowanej przez Johnsona-Lairda należy wspomnieć, że krytycznej analizy tej koncepcji dokonał Rips⁷⁶. Rozważając ewentualność zaakceptowania omawianej teorii, Rips sformułował kilka krytycznych uwag pod jej adresem. Za najistotniejsze uznał pytanie, czy umysłowe modele przesłanek rozumowa-

⁷⁵ I. Oakhill, P. N. Johnson-Laird, and A. Garnham, op. cit.

⁷⁶ L. J. Rips, op. cit.

nia mogą zastąpić tradycyjne reguły wnioskowania. Zdaniem Ripsa, aby tak mogło być, w koncepcji modeli umysłowych zaproponowanej przez Johnsona-Lairda, należałoby sformułować kilka procedur dodatkowych. Procedury te powinny określać: sposób, w jaki powinny funkcjonować modele umysłowe, aby mogły dobrze reprezentować przesłanki rozumowania, sposoby wzajemnego łączenia modeli różnych przesłanek oraz transformowania jednego modelu przesłanek w inny model, a także sposoby oceniania (ewaluacji) możliwych do przyjęcia konkluzji rozumowania z uwagi na ich spójność z modelem wcześniej już skonstruowanym. Zdaniem Ripsa, zaproponowane przez Johnsona-Lairda reguły, dotyczące poszczególnych elementów teorii modeli umysłowych, odnoszą się *de facto* do tych właściwości modeli, które wydają się być podobne do logicznej syntaksy (inaczej, syntaktycznej struktury logicznej zadania). Z tego też powodu, zdaniem Ripsa, operowanie modelami umysłowymi prawdopodobnie nie różni się w sposób zasadniczy od operowania sądami sformułowanymi w umyśle. Wydaje się więc, że reguły, jakimi operujemy zgodnie z założeniami koncepcji modeli umysłowych, są zarazem regułami wnioskowania logicznego. A gdyby okazało się, że tak faktycznie jest to, zdaniem Ripsa, nie byłoby powodów do podkreślania różnic pomiędzy koncepcją logiki umysłowej, a ideą modeli umysłowych, jak to postulował Johnson-Laird.

Należy również zauważyć, że Johnson-Laird prowadził swe rozważania głównie w odniesieniu do rozumowania sylogistycznego. Należałoby zatem zbadać, w sposób bardziej wnikliwy niż dotychczas zdołano to uczynić, w jaki sposób idee tego autora mogłyby być stosowane do rozumowań dotyczących logiki zdań oraz logiki predykatów. Pytanie to, podobnie jak rozstrzygnięcie tego, na ile reguły odnoszące się do poszczególnych elementów modeli umysłowych podobne są do reguł logicznej syntaksy, powinno stać się przedmiotem dalszych, bardziej wnikliwych badań.

Obecnie stwierdzić można, że niezależnie od zastrzeżeń sformułowanych przez Ripsa, podstawowe tezy koncepcji modeli umysłowych, zaproponowanej przez Johnsona-Lairda⁷⁷ oraz Johnsona-Lairda i Barę⁷⁸, zdają się wyjaśniać w sposób bardziej przekonujący niż czynią to założenia teorii logiki mentalnej, zarówno poprawne formy rozumowania dedukcyjnego, jak też przyczyny błędów popełnianych w czasie tego typu rozumowania. Należy przy tym pokreślić, że zwolennicy idei modeli umysłowych odwołują się w wyjaśnianiu obydwu tych kwestii do tych samych zasad operowania modelami umysłowymi. Zapewne też dlatego, koncepcja modeli umysłowych uznana została przez wielu badaczy za bardzo atrakcyjną (patrz:

⁷⁷ P. N. Johnson-Laird, op. cit.

⁷⁸ P. N. Johnson-Laird, B.G. Bara, op. cit.

Goldman⁷⁹), aczkolwiek pewne szczegóły tej koncepcji mogą wydawać się problematyczne i wymagają dokładniejszego ich opracowania.

Podsumowanie. W podsumowaniu rozważań na temat *syntaktycznej koncepcji logiki mentalnej* (Braine⁸⁰; Rips⁸¹) oraz *semantycznej idei modeli umysłowych* (Johnson-Laird⁸²; Johnson-Laird i Byrne⁸³), czyli dwu alternatywnych koncepcji rozumowania dedukcyjnego należy stwierdzić, że nie dysponujemy jeszcze dostatecznie mocnymi argumentami, które przemawiałyby w sposób jednoznaczny na rzecz przewagi jednej z tych dwu teorii w opisywaniu kompetencji rozumującego umysłu. Zdołano jednak zgromadzić dane empiryczne ilustrujące fakt, że w procesach rozumowania: *przechodniego (relacyjnego)*, *dotyczącego logiki zdań* oraz *rozwiązywania sylizmów* ludzie dokonują poprawnych dedukcji operując umysłowymi modelami przesłanek rozumowania. Ten fakt nie upoważnia jednak do pomniejszania znaczenia zdolności posługiwania się formalnymi regułami wnioskowania. Przeciwnie, istnieją dowody wskazujące na to, że w procesie rozumowania relacyjnego (przechodniego), ludzie wykazują tendencję do przechodzenia od semantycznych do syntaktycznych sposobów rozwiązywania zadań, szczególnie wówczas, gdy dysponują doświadczeniem w rozwiązywaniu tego typu zadań (Wood, 1969). Pewne dane sugerują jednak przewagę *idei modeli umysłowych* nad *ideą logiki mentalnej* w sposobie opisywania umysłu zaangażowanego w proces wnioskowania dedukcyjnego. Istotnym przy tym wydaje się fakt, że *idea modeli umysłowych* wyjaśnia zarówno poprawne, jak też błędne rozumowania, odwołując się do tych samych reguł operowania modelami, podczas gdy *syntaktyczne koncepcje rozumowania* zakładają, że błędy w rozumowaniu wynikają z odrębnych mechanizmów rozumienia takich, które nie zależą od realizacji samego procesu wnioskowania (np. z ograniczonych zasobów wiedzy rozumującego lub błędnego rozumienia przesłanek). Ten fakt zdaje się wskazywać na przewagę koncepcji modeli umysłowych nad *ideą logiki mentalnej* w opisywaniu kompetencji rozumującego umysłu.

Wydaje się również, że bliższe rozeznanie prawidłowości rządzących mechanizmami wnioskowania poszerzy naszą wiedzę dotyczącą wzajemnych relacji, jakie zachodzą pomiędzy procesami wnioskowania i rozumienia. Dotychczas prowadzone badania (podejmowane przez zwolenników obydwu omawianych koncepcji rozumowania), nie zdołały odślonić wszystkich relacji, jakie zachodzą pomiędzy tymi procesami (tj. rozumieniem

⁷⁹ A. I. Goldman, op. cit.

⁸⁰ M. D. S. Braine, op. cit.

⁸¹ L. J. Rips, op. cit.

⁸² P. N. Johnson-Laird, op. cit.

⁸³ P. N. Johnson-Laird, R. M. J. Byrne, op. cit.

i wnioskowaniem), spowodowały jednak, że pomijanie tego typu związków w dalszych badaniach nie jest możliwe. Ten fakt nabiera szczególnego znaczenia w badaniach dotyczących recepcji różnych rodzajów tekstów. Wyniki wielu badań (Austin⁸⁴, Searle⁸⁵, Grice⁸⁶, Thorndyke⁸⁷, Poissant⁸⁸, Oakhill i Yuill⁸⁹ i inni) wykazały, że proces rozumienia tekstu obejmuje komponenty twórczego przekształcania zawartych w nim informacji, co umożliwia odbiorcom sięganie poza informacje zawarte w tekście *explicite* i włączanie w proces opracowywania tekstu informacji zawartych w nim *implicite*. Instrumentem tego typu przekształceń są właśnie procesy wnioskowania. W związku z tym mechanizmy aktywizowania różnych schematów wnioskowania w procesie recepcji tekstu powinny stać się również przedmiotem dalszych badań.

Streszczenie

W psychologii procesów poznawczych trwa dyskusja dotycząca tego, czy przetwarzając informacje umysł kieruje się, czy też nie, zasadami logiki. Debata ta znajduje swój wyraz m.in. w teoriach rozumowania dedukcyjnego.

W artykule zaprezentowano dwie alternatywne koncepcje rozumowania dedukcyjnego: *syntaktyczną teorię logiki mentalnej* (Braine, 1978, Rips, 1983) oraz *semantyczną modeli umysłowych* (Johnson-Laird, 1983, Johnson-Laird, Byrne, 1991, Erikson, 1974, 1978). Przedstawiono również wyniki empirycznych badań wskazujące na fakt, że w procesach rozumowania: *relacyjnego (przechodniego)*, *dotyczącego logiki zdań* oraz *sylogistycznego*, ludzie rozumują poprawnie, ponieważ potrafią konstruować umysłowe modele sytuacji opisanych w przesłankach rozumowania (Johnson-Laird, Byrne, Tabossi, 1989; Oakhill, Johnson-Laird, Garnham, 1989; Byrne i Johnson-Laird, 1990). Ten fakt nie oznacza jednak, że należy zaniechać badań dotyczących sposobów posługiwania się regułami wnioskowania, formułowanymi w ramach syntaktycznych teorii rozumowania. Okazuje się bowiem, że w przypadku *rozumowania relacyjnego (przechodniego)*, ludzie

⁸⁴ J. L. Austin, op. cit.

⁸⁵ J. Searle, op. cit.

⁸⁶ H. P. Grice, op. cit.

⁸⁷ P. W. Thorndyke (1976): *The role of inference in discourse comprehension*. "Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior", 15, s. 437-446.

⁸⁸ H. Poissant: *Inferential processes in the comprehension of short narratives*. In: *Communication & Cognition*. In: Van Lier (ed.): *Literacy Acquisition*. Belgium, 1990, s. 129-146.

⁸⁹ J. N. Oakhill, Yuill: *Higher order factors in comprehension disability: processes and remedation*. In: C. Cornoldi, J. Oakhill (eds.): *Reading comprehension difficulties. Processes and intervention*. Mahwah, New Jersey: L. Erlbaum 1996.

rozpoczynają rozwiązywanie problemu zgodnie z paradygmatem sematycznym, jednak w miarę nabywania doświadczeń w rozwiązywaniu tego typu zadań, odwołują się do syntaktycznych sposobów ich rozwiązywania (Wood, 1969). Większość współczesnych badań zdaje się jednak przemawiać na rzecz tezy głoszącej, że w procesie rozumowania ludzie preferują konstruowanie umysłowych modeli przesłanek (teorie semantyczne) nad posługiwanie się regułami logicznego wnioskowania (teorie syntaktyczne). Co więcej, *koncepcja modeli umysłowych* zdaje się wyjaśniać zarówno poprawne, jak też błędne sposoby rozumowania za pomocą tych samych zasad operowania modelami, podczas gdy *teorie syntaktyczne* przypisują błędy w rozumowaniu oddzielnym mechanizmom rozumienia. Z uwagi na wzajemne relacje, jakie zachodzą pomiędzy procesami wnioskowania i rozumienia, bliższe poznanie mechanizmów wnioskowania przyczynia się do pogłębienia naszej wiedzy dotyczącej istoty rozumienia tekstu i może być pomocne w badaniach nad recepcją tekstu.

Résumé

Dans le domaine de la psychologie des procès cognitifs on discute à présent la question si dans le procès de la transformation des informations l'esprit se sert ou ne se sert pas de principes de la logique. Ce débat se manifeste dans les théories du raisonnement déductif.

Dans cet article on a présente deux conceptions alternatives du raisonnement déductif: la théorie des règles syntactiques, „logique mentale” (Braine, 1978, Rips, 1983) ainsi que la théorie des règles sémantiques „modèles mentaux” (Johnsossn-Laird, 1983, Johnsossn-Laird, Byrne, 1991, Erikson, 1974, 1978). On y a présenté également les résultats empiriques qui montrent le fait que dans les procès du raisonnement: relatif, propositionnel et syllogistique, les gens déduisent correctement car ils savent construire les modèles mentaux des situations décrites dans les prémisses de raisonnement. Johnsossn-Laird, Byrne, Tabossi, 1989; Oakhill, Johnson-Laird, Garnham, 1989; Byrne i Johnsossn-Laird, 1990). Ce fait ne signifie pas cependant qu'on puisse arrêter les recherches concernant les moyens de se servir de règles de déduction, formulées dans le cadre des théories syntactiques. Il s'ensuit qu'en raisonnement relatif on commence à résoudre le problème d'après le paradygme sémantique, mais en approfondissant le problème de résoudre le genre des problèmes les gens se rapportent aux moyens syntactiques (Wood, 1969). La plupart de recherches actuelles semble cependant opter pour la thèse que dans le procès de raisonnement, les gens préfèrent construire des modèles mentaux des prémisses (théories sémantiques) que l'utilisation de régies de déduction logique (théories syntactiques). En plus, la conception des mode-

les montaux semble expliquer aussi bien les moyens justes du raisonnement ainsi que ceux qui sont faux en se servant de mêmes principes pendant que les théories syntactiques attribuent les défauts de raisonnement aux mécanismes séparés de la compréhension. En vue de ces relations réciproques qui existent entre les procès inferences et de la compréhension, la connaissance plus profonde des mécanismes de déduction utile pour les recherches concernant l'essence du procès de la compréhension du texte.

DAMIAN LESZCZYŃSKI
Uniwersytet Wrocławski

PROBLEM NIECIĄGŁOŚCI POMIĘDZY POZNANIEM POTOCZNYM A POZNANIEM NAUKOWYM W EPISTEMOLOGII GASTONA BACHELARDA

Spór o status epistemologiczny poznania bezpośredniego (potocznego bądź intuicyjnego) jest jedną z charakterystycznych cech debat teoriopoznawczych toczonych w pierwszych dekadach XX stulecia. Przekonanie, iż to, co bezpośrednie, co dane, jest zarazem tym, co podstawowe i jako takie powinno służyć za punkt wyjścia wszelkiej sformalizowanej nauki, dzielą ze sobą tak odległe od siebie pod wszelkimi innymi względami nurty, jak Bergsonowski intuicjonizm i neopozytywizm Kola Wiedeńskiego. Bezpośrednie dane świadomości, fenomenologiczne rzeczy same, neopozytywistyczne zdania obserwacyjne bądź neorealistyczny świat zdroworozsądkowych przekonań postulowane są jako konieczny punkt zaczepienia nauki. Przekonanie to, głoszone zarówno przez wyrosłych z antypozytywistycznego nurtu metafizyków, jak i przez wielu filozofów i metodologów, pokazuje, jak dalekie były filozoficzne wyobrażenia nauki i metod przez nią stosowanych od jej rzeczywistej praktyki. W ciągu dwudziestu siedmiu lat jakie minęły od wprowadzenia w 1900 roku przez Maxa Plancka elementarnego kwantu działania do sformułowania przez Heisenberga zasady nieoznaczoności, uczeni zmuszeni byli nie tylko zweryfikować własne, pozornie nienaruszalne teorie dotyczące makro i mikroświata, ale także poddać rewizji epistemologiczne założenia leżące u podstaw tradycyjnych - zakorzenionych czy to w Baconowskim naiwnym empiryzmie, czy też w radykalnym pozytywizmie typu Bernardowskiego - metodologii postępowania badawczego (chodzi o metodologię jako zbiory dyrektyw, nie zaś *rzeczywiście* stosowane metody; jak wiadomo rzadko kiedy są one tożsame).

Jednym z zasadniczych problemów stała się kwestia ciągłości poznania potocznego (bądź też bezpośredniego) oraz poznania naukowego. Innymi słowy, chodziło o to, czy obraz świata, jaki dostarczają nam nauki ścisłe da się wyprowadzić (uzasadnić, zweryfikować, sfalsyfikować) z danych dostarczanych przez poznanie bezpośrednie (empiryczne, zdroworozsądkowe, intuicyjne), czy jest możliwe sprowadzenie go do nich, czy jest on ich przekładem, odwzorowaniem, krótko mówiąc, czy nauka i poznanie potoczne mówią o *tym samym* i *to samo*, stosując jedynie inny język. Wśród wielości postaw, jakie zajmowali uczestnicy tej szerokiej teoriopoznawczej dyskusji, idee głoszone przez Gastona Bachelarda zajmują pozycję szczególną przede wszystkim dlatego, iż mamy tu do czynienia z pierwszą filozoficzną próbą

uzasadnienia, zarówno na płaszczyźnie epistemologicznej, metodologicznej, jak i historycznej, radykalnego zerwania oraz niewspółmierności pomiędzy konstruowanymi przez naukę teoriami a danymi dostarczonymi przez poznanie bezpośrednie. W tym krótkim tekście spróbuję zarysować najważniejsze elementy postawy Bachelarda oraz jego stosunek do głównych nurtów filozoficznych epoki.

Walka z twierdzeniem, w myśl którego poznanie naukowe stanowi proste przedłużenie poznania potocznego, bezpośredniej obserwacji lub zdroworozsądkowych opinii obecna jest w całej twórczości Bachelarda, począwszy od antybergsonowskiego tytułu pierwszej pracy z 1928 r. (*Esej o poznaniu przybliżonym jako odpowiedź na Esej o bezpośrednich danych świadomości*) aż do ostatniej książki poświęconej epistemologii *Le Matérialisme rationnel* (1953), której konkluzja zatytułowana jest „Poznanie potoczne i poznanie naukowe”. Bitwa faktycznie toczona jest na dwóch frontach, przeciw dwóm formom „ubóstwienia” tego, co bezpośrednio - metafizycznej i epistemologicznej - oraz uosabiającym je Henri Bergsonowi i Emilowi Meyersonowi. Dla polskiego czytelnika Bachelarda owe dwa wymiary krytyki nie zawsze są jasne, a to za sprawą trudności ze znalezieniem w naszym słowniku dwóch wyrażen, które oddawałyby wiernie różnicę między francuskimi *bon sens* i *sens commun*. Mówiąc skrótowo: kiedy Bachelard odrzuca *bon sens*, odrzuca tym samym „bezpośrednie dane świadomości”, zaprzecza możliwości bezpośredniego i intuicyjnego uchwycenia tego, co nam się jawi, poznania rzeczy tak, jakimi są; zaprzecza zatem możliwości istnienia w człowieku jakiejś specyficznej władzy poznawczej, władzy typowo filozoficznej, nie zaś naukowej, która mogłaby stanowić wsparcie lub punkt wyjścia dla poznania naukowego. Marzenie o stworzeniu takiego odrębnego, przed-naukowego i ugruntowującego jednocześnie naukę, poznanie o charakterze filozoficznym, swoistego „doświadczenia metafizycznego”, był jednym z ważnych tematów myśli filozoficznej pierwszych dekad ubiegłego wieku¹. Temat ten, wspólny punkt dla wielkich przedsięwzięć Husserla i Bergsona, Bachelard traktuje jako kolejny z wielkich mitów filozofii współczesnej, co więcej, mitów, które nie są wsparciem dla poznania naukowego czy też epistemologiczną alternatywą dla niego, lecz największą przeszkodą. „Nic nie jest dane - stwierdza z naciskiem, niejako na przekór dyrektywie metodologicznej wypowiedzianej przez Gastona Milhauda - wszystko jest skonstruowane”². Walka z poznaniem bezpośrednim oznacza zatem, po pierwsze, ukazanie zasadniczego zerwania oddzielającego je od poznania naukowego, które nigdy nie opiera się na „przedmiocie bezpośrednim” (zerwanie to ostatecznie głosił również Bergson, proponując nowy, nienaukowy, ale gwarantujący inny rodzaj pewności sposób poznania), oraz, po drugie, faktyczne odrzucenie go jako poznania właśnie (na co Bergson nigdy by się nie zgodził).

Walka z *sens commun* jest natomiast atakiem na poznanie potoczne, zdroworozsądkowe, którego filozoficznym wyrazem byłby naiwny empiryzm i pozytywizm. Ono również odwołuje się do tego, co bezpośrednio, jednakże bez owej metafizycznej aury, którą roztaczał nad nim Bergson. Po pierwsze, chodzi tu o podważenie dogmatów zwanych przez Bachelarda „pozytywistycznymi”, a więc twierdzeń o zmysłowych źródłach poznania naukowego, o konieczności „empirycznego” doświadczania przedmiotów, a potem „kumulowania” tych doświadczeń w prawach i teoriach, po drugie, o zaprzeczenie ciągłości pomiędzy doktrynami opartymi na potocznych i zdroworozsądkowych obserwacjach, doktrynami, w których autor i czytelnik książki naukowej myśleli „na jednym poziomie” (np. alchemia, optyka Eulera) i które traktuje się jako „przodków” dzisiejszej nauki, a teoriami naukowymi ubranymi w formę matematyczną i zrozumiałymi jedynie dla specjalistów, obywateli *cit  scientifique* (dostrzegamy tu atak na Meyersona i jego koncepcję utożsamiającej aktywności rozumu); po trzecie wreszcie, chodzi o odrzucenie ciągłości pomiędzy dwoma różnymi modelami poznawczymi jakimi są właśnie poznanie potoczne i naukowe. W tym wypadku, podobnie jak się to działo w związku z *bon sens*, chodzi ostatecznie o to, by pokazać, iż metoda naukowa (a dokładnie jej wzorzec, jakim są metody nauk ścisłych) jest jedynym wartościowym sposobem poznania.

Ten wyraźny i niejednokrotnie deklarowany scjentyzm Bachelarda odślania inny wymiar jego epistemologii: istnieje wiele sposobów poznania, wiele modeli epistemologicznych oddzielonych zerwaniami zarówno w wymiarze historycznym, jak i w obrębie samego podmiotu, co objawia się istnieniem w nich wielu niewspółmiernych rodzajów poznania (potoczne, poetyckie, ale też wiele, zazwyczaj przestarzałych, typów racjonalizmu), wszelako - i to właśnie jest istotne - tak naprawdę poznanie jest jedno, gdyż tylko jeden z wielu omawianych przez Bachelarda jego wariantów faktycznie na to miano zasługuje: wartościowym poznaniem może być tylko poznanie naukowe.

Dwa wyodrębnione przeze mnie powyżej aspekty Bachelardowskiej krytyki ciągłości różnych aktów poznawczych - krytyka poznania bezpośredniego i krytyka poznania potocznego - w samych tekstach znajdujemy zazwyczaj połączone. Spróbuję omówić je teraz bliżej. Nieciągłość między poznaniem naukowym a odmianami poznania potocznego i intuicyjnego objawia się, zdaniem Bachelarda, przede wszystkim w trzech wymiarach, które można nazwać kolejno przedmiotowym, epistemologiczno-metodologicznym i pojęciowym.

1. Nieciągłość na poziomie przedmiotu. Podstawowa różnica między tymi dwoma typami poznania polega na ontologicznym statusie poznawanego przedmiotu. Zarówno dla postulowanego nienaukowego poznania filo-

zoficznego (intuicyjnego, bezpośredniego) jak też dla zdrowego rozsądku, naiwnego empiryzmu i pozytywizmu, poznawany przedmiot, zdaniem Bachelarda, po prostu jest dany, jawi się, nawet jeśli nie od razu, to możemy do niego dotrzeć poprzez pewne procedury (redukcja ejdetyczna, intuicja filozoficzna, abstrahowanie od własnych przekonań, czy też Bernardowskie pozostawianie poglądów, jak płaszcza, przed drzwiami laboratorium). W ten sposób podmiot poznający, nawet jeśli narzucimy nań pewną liczbę koniecznych do wykonania czynności i wyposażymy go w skomplikowaną metodologię, ostatecznie zawsze będzie docierał do danej bezpośredniej, łączył się z przedmiotem w akcie epistemologicznego spełnienia.

Dla Bachelarda przedmiot poznania naukowego nigdy nie jest czymś danym - jest i musi być konstrukcją. W nauce nie ma zdań obserwacyjnych, a wrażenie, iż mówi się tu o *czymś*, o jakiejś „rzeczy”, o tym co byłoby przedmiotem tego rodzaju, jak przedmiot potocznego doświadczenia, jest złudzeniem wywołanym zarówno język obrazów i metafor - jedną z największych przeszkód na drodze racjonalizacji wiedzy - jak też przez inspirowaną błędną pedagogiką próbę uczynienia nauki łatwiejszą do przyswojenia, bardziej przejrzystą dla umysłów niespecjalistycznych. Faktycznie, przedmiot naukowy nie ma nic wspólnego z przedmiotem codziennego doświadczenia. Musimy, po pierwsze, przestać traktować go w manierze realistycznej jako *rzecz* oraz, po drugie - i Bachelard odwołuje się tu do swoistego „nie-kantyzmu”, jak to nazywa, a zatem takiej reinterpretacji perspektywy transcendentalnej, która odpowiadałaby faktycznej praktyce naukowej - należy uznać, iż w nauce stosunki pomiędzy *noumenem a fenomenem* przedstawiają się w całkiem nowy sposób.

„Rozum poznaje tylko to, co sam sobie uczyni przedmiotem poznania”³, innymi słowy, w poznaniu naukowym mamy do czynienia jedynie z przedmiotami teoretycznymi, które wcale nie stają się przez to przedmiotami „idealnymi”, w typowo filozoficznym i często pejoratywnym znaczeniu. Zwykle narzędzia pojęciowe filozofii są zbyt ubogie, jeśli chodzi o opisanie teorii poznania naukowego. Dla realisty - powie Bachelard - wszystko co jest, jest realne, atom, elektron, cząsteczka, minerał, planeta, wszystko to istnieje w taki sam sposób, w sposób przedmiotowy, to zaś, co nie istnieje przedmiotowo, musi istnieć idealnie: istnienie ma tylko dwa wymiary. Powinniśmy porzucić jednak to biegunowe rozróżnienie i przyjąć, zgodnie z tym, czego uczy nas współczesna nauka, że nie wszystko, co istnieje, istnieje w taki sam sposób, to znaczy, że mamy do czynienia z wieloma poziomami istnienia oraz z różnymi stopniami realności. Fizyka współczesna (Bachelard ma tu na myśli przede wszystkim mechanikę kwantową i mechanikę falową) podważa najważniejsze założenia, dzięki którym można było konstruować przedmiot w oparciu o zasadę tożsamości oraz dualizm wartości

filozoficznych: realne-idealne, byt-niebyt. Chodzi przede wszystkim o takie stwierdzenia, jak „To, co jest, jest”, „Przedmiot jest tym, czym jest, to znaczy, że jest tożsamy z samym sobą pod wszystkimi względami”, „Przedmiot jest tam, gdzie jest”, „Dwa różne przedmioty nie mogą zajmować tego samego miejsca w tym samym czasie”, „Żeby przejść z jednego miejsca do drugiego, przedmiot musi przebyć dzielącą je drogę, co może dokonać się tylko w pewnym czasie”⁴.

Ukazując niewystarczalność pojęciowych narzędzi filozoficznych w starciu ze współczesnymi teoriami naukowymi, Bachelard sam broni się przed nieraz stawianym mu zarzutem idealizmu: skoro klasyczne i bipolarne określenia filozoficzne tracą sens w dziedzinie nauk ścisłych, oznacza to, iż również epistemolog omawiający metody tych nauk i określający ontologiczny charakter ich przedmiotu, musi wymknąć się owej dwuwartościowości, na jaką skazuje nas klasyczna terminologia teoriopoznawcza, i sięgnąć po nowe środki opisu. W praktyce wygląda to tak, że Bachelard faktycznie stara się uciekać od stosowania w odniesieniu do dziedziny współczesnej nauki klasycznych terminów filozoficznych, które pozostają dla niego jedynie negatywnymi punktami odniesienia: powinniśmy odrzucić realizm, empiryzm jest szkodliwą filozofią, nauka nie posługuje się metodą empiryczną itd. W to miejsce zaś z pasją konstruuje nową terminologię, która ma wszakże tę wadę, iż zanika zazwyczaj po kilku stronach i na próżno szukać jej w innych jego tekstach (można przyjąć, iż funkcja jej jest raczej ekspresywna niż asertywna). Musimy zatem śledzić momenty, w których filozofia Bachelarda mówi „nie”, cały czas pamiętając, że stare pojęcia stosuje on niejednokrotnie - z założenia lub nie - wbrew ich powszechnemu użyciu. W ten sposób w chwili, gdy zdaje nam się, iż przyłapaliśmy autora na grzechu idealizmu, powinniśmy powstrzymać się od kazań i przyjąć jego własną wersję: to nie idealizm, lecz racjonalizm stosowany.

Wróćmy do ontologicznego charakteru przedmiotu nauki. Bachelard raz po raz z lubością trawestuje popularne sformułowania filozoficzne. Schopenhauer - pisze - był kantystą, a kantyizm to filozofia, której na płaszczyźnie naukowej odpowiada mechanika Newtona. Dziś, w czasach nie-newtonizmu, musimy inaczej spojrzeć na deklarację, zgodnie z którą „świat jest moim wyobrażeniem”. „Świat zjawisk naukowych jest naszym uteoretycznionym wyobrażeniem. Żyjemy w świecie wyobrażenia Schopenhauerowskiego, jednakże myślimy w świecie uteoretycznionego przedstawienia. Świat, w którym się myśli nie jest tym, w którym się żyje”⁵. Poznanie potoczne i bezpośrednie intuicje należą do tego drugiego, poznanie naukowe zaś możliwe jest tylko w tym pierwszym, który jako świat „uteoretycznionego przedstawienia” jest faktycznie „naszą weryfikacją”, albowiem dokonywana przez nas konceptualizacja, owo uteoretycznienie musi być natychmiast

zastosowane, a więc potwierdzone technicznie. Ponieważ świat teorii i techniki nie jest światem zdroworozsądkowych wyobrażeń⁶, konieczne staje się wprowadzenie pomiędzy nie zerwania, zarówno jako stwierdzenia rzeczywistego faktu, jak również jako postulatu metodologicznego i wreszcie dyrektywy pedagogicznej.

Owo zerwanie ma nas zabezpieczyć przed przenikaniem do myśli naukowej elementów typowych dla myślenia potocznego, które namiętnie posługuje się metaforami i obrazami. Weźmy przedmioty mikrofizyki. Dla myślenia potocznego atom to swoiste „małe ciało”, uważa się go za miniaturę przedmiotu, czyni zeń rzecz, podczas gdy, po pierwsze, nie jest on bytem, lecz raczej „stawianiem się [...] jest *ruchem* a nie *rzeczą*”⁷, po drugie zaś, jako taki, jest *noumenem*, to znaczy przeciwieństwem tego, co jako zjawisko może być obserwowane i doświadczane bezpośrednio. Przedmiot nauki jako *noumen* nie jest jednak równoznaczny z Kantowską rzeczą sama w sobie, klasyczny podział na *noumen-fenomen* został bowiem zachwiany. Ów *noumen* jest rzeczą samą w sobie nauki, ponieważ nauka może do niego - jako takiego właśnie - dotrzeć bezpośrednio, jednakże tylko dlatego, że sama go sobie wytwarza, w przeciwieństwie do fenomenu, który poznaniu potocznemu narzuca się sam. Ten ostatni nie może być jednak przedmiotem nauki z tego właśnie względu, że „narzuca się”, jest czymś „naturalnym”, a nie „skonstruowanym”. *Noumenu* jako konstrukcji samej w sobie, ustalenie zaś jego nowego związku z fenomenem polegać będzie na weryfikacji, to znaczy zastosowaniu wyników poznania konstrukcji-*noumenu* w celu przekształcenia fenomenu. „Substancja chemiczna jest w istocie noumenem, złożonym spełniającym różne funkcje - odrzuciłby to klasyczny kantyzm, ale nie-kantyzm, którego zadaniem jest dialektyzować funkcje kantyzmu, może to zaakceptować [...] Sam fakt, iż można myśleć zjawiska chemiczne substancji przyjmując substukturę geometryczną, elektryczną lub statystyczną wystarczy, aby wartości noumenalne stały się widoczne. Tradycyjny porządek realistycznego doświadczenia odwrócił się. *Noumen* prowadzi nas w badaniach i precyzyjnym określaniu substancji. I dopełnia tego rozróżnienia na *noumen* i *fenomen* fakt, iż oto w *noumenie* gromadzą się prawa, które częstokroć są sprzeczne z tymi, które odkrywa pierwotna fenomenologia. Starając się uwydatnić ten paradoks, moglibyśmy rzec, iż *noumen* wyjaśnia *fenomen zaprzeczając mu*. Można wyjaśnić *fenomen* posługując się prawami noumenalnymi, które nie są prawami fenomenu”⁸.

Nie musi zatem istnieć żadna koherencja, żaden izomorfizm między noumenalnym światem przedmiotów nauki a fenomenalnym światem, jaki ma do dyspozycji poznanie potoczne. Równanie Diraca bądź planetarny model atomu Bohra są faktami teoretycznymi, które mają znaczenie jedynie na płaszczyźnie noumenelnej. „*Noumen* jest przedmiotem myśli tak jak fe-

nomen jest przedmiotem postrzeżenia. Koherencja noumenologiczna nie ma nic wspólnego ze związkami postrzeganymi w pierwotnych obrazach. [...] W fenomenotechnice wszystko rozwija się w kierunku racjonalizmu stosowanego”⁹. W ten sposób trajektorie, które pozwalają oddzielić izotopy w spektroskopie nie istnieją w naturze, lecz trzeba je skonstruować. „Są uprzedmiotowionymi twierdzeniami [...]. To, co człowiek robi w technice naukowej [...] nie istnieje w naturze i nie jest naturalnym następstwem naturalnych zjawisk”¹⁰.

Jak powstaje ów *noumen*, przedmiot poznania naukowego? Przede wszystkim należy pamiętać, iż nie jest on czymś danym raz na zawsze, jest bowiem „perspektywą idei”, przez co rozumie Bachelard jej kolejne rektyfikacje, następujące po sobie przekształcenia i wprowadzane do niej poprawki. Wszystko to tworzy „organiczną grupę” i dopiero ona „przybiera kształt obiektywny”¹¹, a więc staje się owym paradoksalnym *tymczasowym przedmiotem samym w sobie*, który oczekiwać może na kolejne poprawki albo całkowite odrzucenie. Kiedy idea, *noumen* powstaje po raz pierwszy? Wówczas, gdy umysł odwróci się od tego, co mu się jawi i narzuca, zdusi w sobie wszystko, co podpowiada mu zdrowy rozsądek, a następnie skonstruuje przedmiot poznania, o którego naukowości świadczyć będzie stopień matematyzacji teorii, w której się go ujmuje. Czym jest perspektywa idei? Kolejnymi poprawkami nanoszonymi w obrębie określonego stopnia racjonalizmu (np. w racjonalizmie klasycznym), aż do momentu, kiedy dany system noumenów przestaje być wystarczający (zarówno w płaszczyźnie zastosowania jak i ze względu na wewnętrzne trudności, lecz w żadnym razie nie w wyniku empirycznej falsyfikacji) i dochodzi do zerwania, momentu nieciągłości, w którym mówi się „nie” temu, czemu dotychczas mówiono „tak” i konstruuje się od podstaw (albowiem do zerwania dochodzi na poziomie aksjomatyki) nowy system noumenalny.

2. Nieciągłość na poziomie poznania i metody. Przy takim pojmowaniu przedmiotu nauki nietrudno domyśleć się, jakie dyrektywy metodologiczne wytyczy naukowcom Bachelard. Jak już wspomniałem, mówić o zerwaniu między poznaniem potocznym a naukowym, to nie tylko stwierdzać fakt istnienia linii demarkacyjnej między naukowością a nienaukowością, lecz również żądać dokonania tego zerwania, albowiem - i zdaje się to przeczyć owemu stwierdzaniu faktu - myśl naukowa w rzeczywistości nigdy nie jest wolna od pewnych zanieczyszczeń, czy też osadów myślenia potocznego, myślenia przednaukowego, obrazowego i metaforycznego. Egzorcyzmowaniu tych demonów błędu, owych „przeszkód epistemologicznych” poświęcił Bachelard całą książkę *Le Formation de l'esprit scientifique* (*Kształtowanie się umysłu naukowego*), której podtytuł brzmiał „Psychoanaliza poznania obiektywnego”. Oto wzorem klasycznej psychoanalizy, choć jednocześnie

wbrew niej (co zdaje się być typowe dla Bachelarda, który uprawiał fenomenologię wbrew fenomenologom, nie-kantowski kantyzm, nie-hegłowską dialektykę) musimy zajrzeć do wnętrza umysłu naukowego, tam gdzie wciąż jeszcze napotkać można „strefy zakryte, jaskinie, w których żyją cienie”¹², stłumione elementy odrzuconej i przekroczonej wiedzy, pokonanego stopnia rozwoju racjonalizmu, a przede wszystkim całe pokłady nawyków i przeświadczeń, w które zaopatrzył nas zdrowy rozsądek i naiwnie empiryczna obserwacja świata. Owa ciągłość związana ze stałym istnieniem w umyśle pewnych osadów przeszłości nie jest - jak twierdził Meyerson, wielokrotnie podkreślający, iż „zdrowy rozsądek [...] jest tylko pierwszym szkicem teorii naukowej”³ - dowodem „stałości i niezmienności rozumu ludzkiego, ale raczej gnuśności wiedzy, skąpstwa wykształconego człowieka przeżywającego bez końca tę samą kulturę i stojącego się, jak wszyscy skąpcy, ofiarą złotego dotknięcia”¹⁴. Jeśli możemy więc mówić tu o jakiegokolwiek ciągłości, to chodzi wyłącznie o ciągłość błędu, uporczywe trwanie tego, czego w imię naukowego postępu powinniśmy się jak najszybciej pozbyć. I dlatego właśnie trzeba poddać umysł naukowy i poznanie obiektywne psychoanalizie, która dzięki temu, iż ukaże mu to, co zakłóca, mąci i spowalnia jego pracę, pozwoli przeżyć mu swoiste *katharsis*¹⁵.

Przed pracą naukową należy zatem wpierw oczyścić grunt i zajrzeć w nieświadomość naukowca, która okazuje się przechowalnią przeszkód. Bachelard żmudnie analizuje kolejne z nich: skłonność do uogólnień, przeszkody werbalne, substancjalistyczne, animistyczne, przeszkody związane z poznaniem pragmatycznym, ilościowym. Najważniejsza jednak i najbardziej trwała wiąże się z poznaniem bezpośrednim i pierwotnym doświadczeniem, które każe nam dawać zadość czytelniczym żądaniom jasności i zrozumiałości przywołując „przykłady z życia wzięte” dla lepszego zobrazowania teorii naukowych, co powoduje, iż nieuchronnie cofamy się w czasy przednaukowe, gdy „autor i czytelnik myśleli na tym samym poziomie”, kiedy to Euler, tłumacząc w liście księżniczce pruskiej dlaczego światło nie może mieć natury korpuskularnej, pisał, iż „jeśliby słońce wydzielало stale wypływy materii świetlnej z tak cudowną żywotnością, wydaje się, iż jego materia musiałaby się niebawem wyczerpać”, i dalej, „w jaki sposób w rezultacie oko pozostawałoby nietknięte, gdyby przechodziły przez nie korpuskuły?”¹⁶.

Niedaleko stąd do zarzutów stawianych przez zdrowy rozsądek teorii ruchu wirowego Ziemi: gdyby poruszała się ona, Jakiż wichur musielibyśmy znosić ze wschodu”, poza tym, „jaka siła przyciągania i spoistość cementu lub zaprawy zatrzymałaby kamienie, budowle i całe miasta, by nie były one siłą tych gwałtownych obrotów wyrzucone ku niebu?”¹⁷. Obrazowe argumenty Eulera w obronie falowej teorii światła pozostają na tym samym

poziomie, co zarzuty adwersarzy Galileusza: eter świetlny wypełnia przestrzenie międzygwiazdne, samo światło rozchodzi się na podobieństwo dźwięku, promienie to „wibracje świetlne przenoszone przez eter”. „Czy filozof - pyta Bachelard, zwracając się do Meyarsona - który zamierza bronić ciągłości poznania potocznego i naukowego, przyjmie jeszcze podobne argumenty? Utrzymywać je na progu kultury to akceptować lenistwo umysłu, który zadowala się prędkimi obrazami. Nauka współczesna wyzwoliła się z zarzutów ignorantów. Zarzut «wyłupanych oczu» nie mógłby zostać nigdy podniesiony przeciwko istnieniu fotonu”¹⁸. Nawet jeśli słuszne, zdroworozsądkowe intuicje Eulera o falowej naturze światła nie mogły przyczynić się do rozwoju nauki. Trzeba było Biota, który zauważa, że korpuskuła zmieniając nieustannie stan fizyczny upodabnia się do fali, oraz Fresnela, który oparł optykę na podstawach matematycznych. W żadnym wypadku nie doszło tu do rozwoju też zdrowego rozsądku, obrazowe argumenty, twierdzi Bachelard, były równie bezsensowne wtedy, co teraz¹⁹. Nie można nauczać o atomie mówiąc, iż jest to „małe ciało”, „fragment substancji”, nie „wyedukuje się” zdrowego rozsądku, trzeba go odrzucić: „Sądzimy, że żaden fizyk, żaden eksperymentator nie mógłby obecnie podpisać się pod opinią Emila Meyersona głoszącego, że «pojęcie atomu korpuskularnego pochodzi od naszego wrażenia dotykowego, tak jak atomu dynamicznego pochodzi z uczucia wysiłku»”²⁰.

Zapewne jakiś czas przed podjęciem pracy nad *Le Formation de l'esprit scientifique* Bachelard uświadomił sobie, iż to, co dla myśli naukowej stanowi przeszkodę, a zatem nieujarzmiona gra wyobraźni, natłok przeświadczeń, marzeń i obrazów, wymaga nie tylko analizy krytycznej, mającej na uwadze jedynie korzyści myśli racjonalnej, ale również szerszych badań, które pozwolą uchwycić istotę owej „podświadomości myślenia naukowego”. Dlatego równocześnie ze wspomnianą pracą publikuje *Psychoanalizę ognia*, książkę zapoczątkowującą cykl utworów poświęconych wyobraźni, w której obraz i metafora nie są z góry potępiane i analizowane jako aberracja, lecz - przyjmując nieuchronność ich współistnienia z myślą racjonalną - traktowane jako coś pozytywnego, co należy zrozumieć.

Do analiz umysłu naukowego jednak Bachelard będzie powracał, badając go w trakcie pracy i pokazując, jak różna jest ona od tego, co sądzą o niej filozofowie nauki, a częstokroć i sami naukowcy. Postęp wiedzy, rozwój teorii naukowej - mówi na pierwszych stronach *La Philosophie du non* - może się dokonać wyłącznie w jeden sposób: poprzez zerwanie. Tylko filozofowie, którzy „poszukują w nauce jedynie przykładów dla udowodnienia harmonijnej jedności funkcji umysłowych”, filozofowie tacy jak np. Meyerson, Le Roy czy Poincaré, który w teorii naukowej widzi jedynie przekład z języka zdrowego rozsądku na inny, dużo bardziej skomplikowany²¹, a także zwo-

lennicy pozytywizmu i naiwnego empiryzmu, mogą twierdzić, że zasadniczą metodą naukową jest przejście od gromadzenia spostrzeżeń do ich teoretycznego uogólnienia, od starej teorii hołdującej starym regułom i aksjomatom do teorii nowej, od prymitywnego do wyrafinowanego, przekład z języka, którego używają wszyscy, na hermetyczny język specjalistów. Wszystko to bierze się z ahistorycznego traktowania umysłu i poznania: filozof, mówiąc o umyśle, od razu widzi go „ukonstituowanym, zaopatrzonym we wszystkie kategorie niezbędne dla rozumienia rzeczywistości”. W historycznej i dialektycznej epistemologii Bachelarda taka sytuacja jest niemożliwa, przekonanie o homogeniczności i niezmienności umysłu jest kolejną z przeszkód opóźniających rozwój poznania, jest świadectwem, iż filozof w ogóle nie ma pojęcia o faktycznej praktyce naukowca (Bachelard często z lubością to podkreśla, w domyśle odwołując się do własnej wieloletniej działalności na polu nauk ścisłych). „Umysł naukowy - czytamy - może ukonstituować się jedynie obalając umysł nienaukowy [...] Każdy rzeczywisty postęp w myśli naukowej wymaga konwersji [...] doświadczenie nowe mówi «nie» doświadczeniu minionemu” - oto dewiza Bachelardowskiej filozofii „nie”: nowe musi być zawsze zaprzeczeniem starego, nauka - zaprzeczeniem zdrowego rozsądku, racjonalizm - zaprzeczeniem doświadczenia bezpośredniego, nowa teoria - starej teorii. Owo podkreślanie nowości ma u swych podstaw chęć rozprawienia się z Bergsonowską ideą ciągłości i jedności. Dla Bachelarda to, co nowe jest równoznaczne z momentem zerwania, niebytem, który wnika pomiędzy dwa byty. Niebyt nie jest fikcją, jest stałym elementem, jest tym właśnie, co umożliwia powstanie czegoś nowego, a prawdziwa nowość, tak jak ją rozumie Bachelard, musi być nowością absolutną.

Każda pozytywna pozostałość, każdy „niezmiennik” wiążący w ciąg to, co nowe ze starym powoduje, iż faktycznie to, co nowe, nie jest nowe. Jeśli między dwoma bytami nie istnieje niebyt, są one faktycznie jednym bytem. Dlatego też, jeśli z jednej strony stwierdzamy, że pewna teoria jest czymś absolutnie nowym, automatycznie zakładamy, iż pomiędzy nią, a poprzednią istnieje zerwanie, i, z drugiej strony, skoro zakładamy zerwanie pomiędzy teoriami, to jednej z nich musimy przyznać status absolutnej nowości. Te dwa elementy są u Bachelarda ściśle związane i zależnie od kontekstu dominuje jeden lub drugi, trudno wszelako orzec, i wielu interpretatorów miało z tym problem, czy istnieją zerwania, ponieważ pojawiają się nowe teorie, czy też nowe teorie istnieją dlatego, że powstają zerwania.

W *La Philosophie du non* Bachelard wnika raz jeszcze w umysł naukowca, tym razem nie po to jednak, aby egzorcyzmować zanieczyszczające go osady obrazów i metafor, lecz aby przyjrzeć się jego wewnętrznej strukturze, wyznaczonej przez konstytuujące go różne typy filozofii. Umysł i poznanie ludzkie nie są homogeniczne ani w czasie, ani w przestrzeni - oto podstawo-

wa dewiza Bachelarda. Nie tylko musimy wyraźnie odróżnić poznanie potoczne, bezpośrednio od poznania naukowego (świat w którym żyjemy i który oglądamy nie jest tym samym światem, o którym myślimy i w którym myślimy), ale także w samym poznaniu naukowym istnieją różnorakie poziomy, które zależą od stopnia jego opanowania przez różne postawy filozoficzne i typy racjonalizmu. Są to wszystko *metafizyki*, którym w jakiś sposób posłuszny jest umysł naukowy - i w tym miejscu Bachelard pozostaje zgodny ze swymi adwersarzami, Bergsonem, Duhemem i Meyersonem: „Umysł może zmieniać metafizykę, nie może się bez niej obejść”.

To rozbicie umysłu, do analizy którego stworzył Bachelard specjalne „profile epistemologiczne”, ukazujące udział kolejnych typów metafizyk czy filozofii w pojmowaniu przez naukowca określonego pojęcia, jest krokiem dużo radykalniejszym niż wcześniejsze oddzielenie poznania potocznego od naukowego. Głosząc to ostatnie, Bachelard zwracał się raczej do filozofów, każąc im porzucić naiwne wyobrażenia o pracy naukowej, o rozwoju wiedzy i metodach poznania. Podmiot poznawczy został rozbity, ale jako podmiot poznania naukowego zdawał się zachowywać jedność. Niewątpliwie podważyła ją już „psychoanaliza poznania obiektywnego”, ujawniająca w jego obrębie przeszkody, które w poważny sposób zakłócają funkcjonowanie, jednakże bazowała ona nadal na owym starym podziale na poznanie potoczne (bezpośrednie) i poznanie naukowe. W *La Philosophie du non* Bachelard idzie jednak zdecydowanie dalej. Nie tylko przyznaje, że umysłem naukowym kieruje pewna metafizyka (stwierdzenie takie już w tamtych czasach brzmiało trywialnie), mówi coś więcej: nie jedna, a wiele metafizyk i na dodatek w różnym natężeniu, zależnie od rozważanego pojęcia, teorii, prawa. Nie możemy ostatecznie znaleźć żadnego punktu organizującego pracę umysłu naukowego, żadnego centrum lub elementu stałego, względem którego dałoby się wytyczyć ścieżki, którymi podąża poznanie. „Nie” i zerwanie są jedynymi dyrektywami regulatywnymi. Nie ma żadnego spójnego poznania, każde jest rozproszone, każde charakteryzuje się „polifilozofią”, każda analiza przebiega w odmiennym rytmie, każdej przynależy jest jej swoisty czas, a pomiędzy tym wszystkim - zerwania. Owemu ponuremu obrazowi przeczą wszakże same deklaracje jego autora, który wciąż podkreśla: tak właśnie ma być i zawsze tak było. Dzięki temu właśnie istnieje postęp wiedzy, nauka się rozwija, a ów pluralizm może mimo wszystko być koherentny dzięki temu, iż nauka jaką tworzy jest nauką stosowaną, racjonalizmem stosowanym, gdzie weryfikację teorii stanowi technika, która „uprzedmiotowiając” tę pierwszą tworzy z niej narzędzie.

3. Nieciągłość na poziomie języka. Zerwanie pomiędzy poznaniem naukowym a potocznym, ale nie tylko, bo również pomiędzy teoriami pozostającymi na różnym poziomie rozwoju, doskonale widoczne jest na przykła-

dzie stosowanych przez nie terminów i odpowiadających im pojęć. Prosty przykład: butelka lejdejska. W rzeczywistości nie jest to żadna „butelka”, lecz kondensator, choć oczywiście dość prymitywny, jednakże na poziomie zdrowego rozsądku i doświadczeń przednaukowych, kiedy to traktowano elektryczność jako swego rodzaju ciecz, nie było nic dziwnego w tym, iż wyobrażano sobie, że można gromadzić ją w butelkach. Owo słowo, które miało na celu uczynić naukę bardziej przystępną, poprzez sprowadzenie ją na poziom zdroworozsądkowych wyobrażeń, stało się faktycznie przeszkodą na drodze racjonalizacji. „Jedno słowo - pisze Bachelard - wystarcza aby nazwać potworność, która rozrasta się w dziedzinie fałszywych wyjaśnień jakie daje poznanie potoczne: butelska lejdejska nie jest butelką. Nie spełnia żadnej, ale to absolutnie żadnej z funkcji butelki”²³. Ma tyle wspólnego z butelką jakiegoś trunku, co ciężar jądra atomowego z ciężarem worka cukru²⁴.

Każdemu pojęciu odpowiada zatem pluralizm sensów, nie tylko bowiem ma ono różne znaczenie dla zdrowego rozsądku i dla myśli naukowej, ale w obrębie tej ostatniej, w której Bachelard wyodrębnił wiele płaszczyzn filozoficznych odpowiadających za poznanie i rozumienie, sens terminu zależy od tego, w optyce jakiego typu racjonalizmu się go rozważa. Widać to doskonale na przykładzie pojęcia masy. Na poziomie poznania potocznego masę posiada to, co jest duże, to, co wyraźnie góruje nad innymi przedmiotami. „W swej pierwotnej postaci, pojęcie masy odpowiada pospolitemu i niejako łąpczywemu oszacowaniu rzeczywistości. Masę ocenia się w oczach. Dla głodnego dziecka największy owoc jest najlepszy, ten który najdosadniej mówi o jego pożądaniu, który jest materialnym przedmiotem pragnienia. Pojęcie masy konkretyzuje samą chęć jedzenia”²⁵. Szybko jednak odkrywa się, iż niekoniecznie to, co największe, jest również najcięższe, powoli dochodzi więc do utożsamienia masy z tym, co ciężkie, co przeważa: „dla *homo faber* masa jest zawsze maczugą. Maczuga jest narzędziem woli mocy [...] Odpowiednio, zdrowy rozsądek lekceważy masę rzeczy drobnych, rzecz «bez znaczenia». Podsumowując: masa nie jest *jakością* jeśli nie jest dość duża”²⁶.

Inny sens pojęcia masy wiąże się z umiarkowanym empiryzmem, gdzie wiąże się je przede wszystkim z zastosowaniem wagi, przyrządu ze świata zdrowego rozsądku, narzędzia, które, inaczej niż to ma miejsce dziś, poprzedza swą teorię. Taki stan rzeczy trwa w dziejach myśli długo i dopiero pod koniec XVII wieku dochodzi do zerwania, kiedy w ramach Newtonowskiej mechaniki definiuje się masę w sposób, który przyprawia o drżenie realistę: jako iloraz siły i przyspieszenia. Ten stan rzeczy trwał przez cały XIX wiek, aż do czasów, gdy, jak pisze Bachelard, ów zamknięty w sobie racjonalizm mechaniki Newtona i dopowiadającej mu filozofii kantowskiej „otwiera

się”, aby zwrócić przeciw własnym pojęciom fundamentalnym i odkryć ich zgoła nie-absolutny charakter. Pojęcie masy, które dotąd było traktowane jako „atom racjonalny” zostaje poddane analizie, co prowadzi do metafizycznego paradoksu: oto „atom” jest złożony. „Dostrzega się, iż pojęcie jest czymś prostym jedynie w pierwszym przybliżeniu. Teoria względności w istocie odkrywa, że masa ujmowana niegdyś w definicji jako niezależna od prędkości, jako absolutna w czasie i przestrzeni, jako właściwa podstawa systemu absolutnych jedności, jest skomplikowaną funkcją prędkości. Masa danego przedmiotu jest zatem względna od przemieszczania się tego przedmiotu. Nadaremnie będzie się sądzić, iż można definiować masę w spoczynku, który byłby cechą właściwą owego przedmiotu. Absolutny spoczynek nie ma sensu. Nie ma już sensu pojęcie *masy absolutnej*. Nie można uniknąć teorii względności ani w odniesieniu do masy, ani do determinacji czasoprzestrzennych”²⁷.

Ale to jeszcze nie koniec. Kolejne zerwanie następuje bowiem w chwili, gdy dokona się swistego *epoche*, kiedy całkowicie weźmie się w nawias rzeczywistość i, mówiąc słowami Bachelarda, „zdialektyzuje się pojęcie” w ramach filozofii „dlaczego by nie?” tworząc pojęcie *masy negatywnej*, antymaterii, które znajdujemy w równaniu Diraca. Doskonale widać na tym przykładzie nie tylko zerwanie między współczesną myślą naukową a zdrowym rozsądkiem, ale pomiędzy myślą dzisiejszą, a dziewiętnastowieczną, kiedy to pojęcie masy negatywnej byłoby dla uczonego „czymś potwornym”, zaś dla teorii, w ramach której się pojawiło, oznaką zasadniczego błędu. Podobnie rzecz się ma z pojęciem energii negatywnej, które może powstać i być zrozumiałe jedynie w obszarze „nadracjonalizmu dialektycznego”, gdzie - co może wydawać się paradoksalne - umysł naukowy „marzy”. Nie jest to jednak marzenie poetyckie, żywiące się pokusami wewnętrzności, odległymi obrazami dostarczonymi przez realizm pamięci i metaforykę snów, lecz marzenie „anagogiczne”, zmatematyzowane, które porusza się w obrębie pojęć nauk ścisłych. Owa koncepcja „marzenia anagogicznego”, które miałoby stać się naukową wersją poetyckiego i malarskiego nadrealizmu - nadracjonalizmem - jest nie tylko świadectwem swistego scjentyzmu Bachelarda i jego niezachwianej wiary w potęgę nauki, lecz również odrzuceniem owego scjentyzmu w klasycznej postaci, ukazaniem pracy myśli naukowej jako specyficznego wymiaru twórczości niesprowadzalnej do twórczości poetyckiej, twórczości mającej swą własną wrażliwość i kanony estetyczne. „Elektrony są piękne - stwierdza z zachwytem Bachelard - grupa elektronów jest równie skomplikowana, co pułk piechoty [...] hierarchia rzeczy jest bardziej złożona niż hierarchia ludzi”. Potrzeba tu dużo większego wysiłku intelektualnego i - co najważniejsze - dużo większej wyobraźni: „Jakiz poeta przyjdzie opiewać ten panpitagoreizm, tę syntetyczną arytmetykę?”²⁸.

Wielokrotnie jeszcze analizował Bachelard rozmaite sensy związane z pojęciami naukowymi zależnie od typu poznania czy też płaszczyzny filozoficznej, na jakiej się je rozważa. Cel był zawsze ten sam: pokazać zasadnicze zerwanie między językiem zdrowego rozsądku i językiem naukowym, a w samej nauce, pomiędzy różnymi jej teoriami odpowiadającymi różnym stopniom rozwoju racjonalizmu. Przy okazji dostawało się filozofom, u których psychoanaliza Bachelarda wykrywała jedynie zalegające pokłady naiwnych przesadów dotyczących nauki i całkowitą ignorancję dla jej problematyki: Nietzsche jest przekonany, iż istnieją dwa rodzaje ruchu, „ten który zbliża jeden przedmiot do drugiego i ten, który go oddala”, Bergson uzależnia ciągłość ruchu od pozytywnie dokonanego „doświadczenia wewnętrznego”, co więcej, jest w pełni przekonany o możliwości uchwycenia w ten sposób „rzeczywistości ruchu”²⁹. Czy więc zwrócimy się ku historii elektronu, ku wyobrażeniom związanym z pojęciem ruchu, dziejom pojęć oporu, energii, masy, zawsze dostrzeżemy to samo: „Słowa pozostają te same, ale pod stałością nazw istnieje radykalne zróżnicowanie pojęć”³⁰.

Bachelardowska doktryna głosząca zerwanie pomiędzy poznaniem potocznym a naukowym jest jednym z najważniejszych elementów jego „filozofii nowego umysłu naukowego”, do której klucz stanowią pojęcia zerwania, nieciągłości, czy też dyskontynuacji. Tak jak na poziomie epistemologii poznanie racjonalne i naukowe (ściśle, pewne, sformalizowane) nie ma nic wspólnego, zarówno pod względem natury, jak i pochodzenia, z poznaniem bezpośrednim (naocznym, intuicyjnym, potocznym), podobnie też na płaszczyźnie dziejów nauki i wiedzy, jej wyższe i bardziej rozwinięte formy nie mogą zostać w żaden sposób wyprowadzone z form poprzedzających. Idea historycznego zerwania epistemologicznego pomiędzy kolejnymi typami racjonalizmów, spopularyzowana w późniejszym okresie przez Koyrégo, Canguilhema, Foucaulta i Kuhna (i nierzadko zwulgaryzowana przez nachalne posługiwanie się nią w dziedzinie nauk humanistycznych), powstała w oparciu o refleksję nad warunkami oraz sposobami ludzkiego poznania przede wszystkim w dziedzinie fizyki i chemii. Zawarta w niej pedagogiczna wskazówka, głosząca konieczność stałej weryfikacji aksjomatów i bazowych pojęć, dotyczyła nauk ścisłych i ich sformalizowanego języka, o czym warto pamiętać, biorąc pod uwagę jej instrumentalne wykorzystywanie przez wielu przedstawicieli nauk społecznych jako etycznej i prakseologicznej dyrektywy bądź klucza do tłumaczenia przeróżnych zjawisk kulturowych.

Zerwania i rewolucje naukowe tyle mają z rewolucjami społecznymi i obyczajowymi, co butelka lejdejska z butelką rumu, filozofowie zaś - co Bachelard wielokrotnie podkreślał - nazbyt łatwo i zbyt często traktują teorie i hipotezy naukowe powierzchownie i bez zrozumienia, sprowadzając je do

ogólnikowych frazesów: „zbyt często dochodzi do tego, iż pod piórem filozofa teoria względności przeradza się w relatywizm, hipoteza w supozycję, aksjomat w pierwszą prawdę”³¹.

Przypisy:

¹ Pisał o tym szerzej m. in. J. Piaget w *Mądrość i złudzenia filozofii*, przeł. M. Mikłasz. Warszawa 1967, s. 85-123, oraz w *Psychologia i epistemologia*, przeł. Z. Zakrzewska. Warszawa 1977, s. 72-96.

² G. Bachelard: *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin. Paris 1972, s. 14. Brzmi to jak parafraza zdania zawartego na pierwszych stronach *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique* G. Milhau: „Metoda nasza opiera się na zasadniczym naszym zdaniem rozróżnieniu tego, co w elementach myśli jest dane, i tego, co jest skonstruowane” (Alcan, Paris 1912).

³ *Le Surrealisme*, w: *L'Engagement rationaliste*, PUF. Paris, 1972, s. 7.

⁴ *La Philosophie du non*, PUF. Paris 1940, s. 116-119.

⁵ Ibid., s. 110.

⁶ *Le Nouvel esprit scientifique*, PUF/Quadrige. Paris 1983, s. 48.

⁷ Ibid., s. 72.

⁸ *La Philosophie du non*, s. 60-62. W *Le Rationalisme appliqué*, PUF. Paris 1949, s. 109-110, Bachelard pisze: „Przedmiot postrzegany i przedmiot myślany należą do dwóch różnych instancji filozoficznych. Można więc opisać przedmiot dwa razy: raz, gdy go się postrzega, raz, gdy się go myśli. Przedmiot jest tu fenomenem i noumenem. I o ile jest noumenem, jest otwarty na przyszłość udoskonalania, której przedmiot poznania potocznego nie posiada. Noumen naukowy nie jest zwykłym bytem, lecz *postępem* myśli. [...] Ten postęp myśli, który jest oczywistym znakiem noumenu naukowego, staje się oczywisty przez porównanie z *postrzeżeniem* fenomenu. Postrzeżenie przedmiotu jawi się jako znak bez dogłębnego znaczenia. Odsyła jedynie do innych przedmiotów postrzeżonych i łączy się z postrzeżeniem innych przedmiotów w homogenicznym planie tego, co postrzegane. Dookreślać postrzegane to po prostu zwielokrotniać powiązania postrzeżenia. W przeciwieństwie do tego, dookreślać przedmiot naukowy to rozpoczynać opowieść o postępującej noumenalizacji. Każdy przedmiot naukowy nosi ślad postępu poznania”. W *La Pluralisme cohérent de la chimie moderne* czytamy: „Poza zjawiskiem chemicznym pierwszego badania pojawia się zatem nowy poziom bytu, prawdziwy noumen chemiczny, z którym nigdy nie stykamy się w doświadczeniu, ale który jest nam niezbędny po to, ażeby je zrozumieć” (Vrin. Paris 1973, s. 38).

⁹ *Le Rationalisme appliqué*, s. 168-169.

¹⁰ Ibid. s. 103.

¹¹ *Essai sur la connaissance approchée*, Vrin. Paris 1928, s. 164.

¹² *La Formation de l'esprit scientifique*, s. 7.

¹³ É. Meyerson: *Du cheminement de la pensée*, Alcan. Paris 1931, s. 356. Por. również rozdział poświęcony przezeń zdrowemu rozsądkowi w *Identité et réalité*, Alcan. Paris 1908, s. 328-352. Interesujące zestawienie poglądów Bachelarda z myślą Meyersona można znaleźć w pracach G. Mourélosa: *L'épistémologie positive et la critique meyersonnaise*, PUF. Paris 1962, oraz A. Dubika: *Tożsamość i opór. Główne kategorie epistemologii Emila Meyersona*. Toruń 1996.

¹⁴ *La Formation de l'esprit scientifique*, s. 7.

¹⁵ „Bezpośrednie poznanie obiektywne, z tego powodu, że jest jakościowe, musi być błędne. Dostarcza ono błędu który trzeba poprawić. Obciążone jest nieuchronnie przedmiotem subiektywnych wrażeń; należy więc odciążyć poznanie obiektywne, poddać je psychoanalizie. Poznanie bezpośrednie jest w samej swej istocie subiektywne. Traktując rzeczywistość jako swe dobra, daje taki rodzaj niedojrzałej pewności, która raczej krępuje niż służy poznaniu obiektywnemu [...] Ponieważ *przedmiot naukowy* jest zawsze z jakiegoś powodu przedmiotem *nowym*, zrozumiałe jest, że pierwsze określenia będą prawie zawsze nieuchronnie błędne [...] Pozornie obiektywne pojęcia, jak na przykład w elektryczności, często uwikłane są w stare doktryny - np. fizykę Kartezjusza” (Ibid., s. 211).

¹⁶ G. Bachelard: *L'Activité rationaliste de physique contemporaine*, PUF, Paris 1951, s. 40.

¹⁷ Takie argumenty swych przeciwników przytacza Galileusz, zob. Galileo Galilei: *Dialog o dwu najważniejszych układach świata Ptolemeuszowym i Kopernikowym*, przeł. E. Ligocki. Warszawa 1953, s. 141-142.

¹⁸ G. Bachelard: *L'activité rationaliste de physique contemporaine*, s. 41. Max Planck opisywał ten proces jako pozbywanie się przez naukę elementów antropomorficznych (zob. M. Planck: *Jedność fizycznego obrazu świata*. Warszawa 1970, s. 11012).

¹⁹ P. Duhem, omawiając przypadek Biota i Fresnela stwierdza, że na odrzuceniu przez tego pierwszego teorii emisji zaważył *bon sens*. Owa intuicyjna siła okazała się główną przyczyną wyboru jednej z hipotez (por. Duhem: *La théorie physique. Son objet, sa structure*, Marcel Rivière et Cie. Paris, 1914, s. 351-352). U Duhema problem relacji nauka - zdrowy rozsądek jest dość złożony. Z jednej strony przyznaje on, iż *bon sens* może ingerować w teorię, z drugiej, zaprzecza temu, iżby teoria naukowa była przekładem (jak chciałby Poincaré) języka *sens commun* na specjalistyczny język nauki. „Między abstrakcyjnym symbolem i konkretnym faktem może istnieć korespondencja, ale nie całkowita równoważność”, pisze w *La Théorie physique* (s. 228). Nie ma jednak u niego mowy o zmianie kondycji poznawczej podmiotu, o radykalnej zmianie epistemologicznej, która oddzielała by od siebie te dwa poziomy poznania, co widać zresztą wyraźnie w próbie wyprowadzania przezeń fizyki współczesnej (np. termodynamiki) z filozofii perypatetyckiej, która, jak ostatecznie przyznaje, opierała się na zdrowym rozsądku i danych bezpośrednich (*Physique de croyant*, w: *La Théorie physique*, s. 467; w *Le Système du Monde* Duhem stara się pokazać, iż teoria grawitacji w swych zarysach została stworzona przez Arystotelesa, następnie odrzucona i zapomniana, jednakże „dwa tysiące lat po Arystotelesie hipoteza ta triumfuje w dziele Newtona” (*Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Hermann. Paris 1913, t.I, s. 241). U Duhema jednak ciągłość owa wynika nie tyle z samych zasad poznania, co z warunkującej je metafizyki, która w obu wypadkach, jeśli zaczniemy „dążyć głębiej”, jest, okazuje się, zbieżna. Możemy zatem stwierdzić, iż o ile Poincaré reprezentuje stanowisko radykalne, opowiadając się za adekwatnym i równoważnym przekładem (stanowisko to można by też nazwać naiwnie translatorskim), Duhem stoi na pozycji umiarkowanej, która odrzuca kompletną adekwatność, przyjmuje jednak współmierność, gdyż ostatecznie, fakt teoretyczny w jakiś jednak sposób „wraża” fakt praktyczny z dziedziny wiedzy potocznej, czy też jakoś „odpowiada mu” (*La Théorie physique*, s. 229-230). Konfrontację poglądów Duhema i Bachelarda przeprowadza A. Brenner w: *Duhem. Science, réalité et apparence. La relation entre philosophie et histoire dans l'oeuvre de Pierre Duhem*, Vrin. Paris 1990.

²⁰ G. Bachelard: *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, s. 83-84.

²¹ H. Poincaré: *Wartość nauki*. Warszawa 1908, s. 146-148.

²² *La Philosophie du non*, s. 13.

²³ *Le Rationalisme appliqué*, s. 148-149.

²⁴ „Nie ma więc żadnej ciągłości pomiędzy pojęciem temperatury w laboratorium i pojęciem „temperatury” w jądrze. Język naukowy jest, z zasady, neo-językiem [...] W języku naukowym istnieje wielka liczba terminów

wziętych w cudzysłów. Branie w cudzysłów mogłoby być więc porównane z braniem w nawias przez fenomenologów. Owo branie w cudzysłów ukazuje jedną ze specyficznych postaw świadomości nauki. Jest ona zgodna z deklaracją świadomości metody. Termin między cudzysłowami podnosi ton. Nabiera, ponad językiem potocznym, tonu naukowego. Odkąd słowo dawnego języka jest również brane przez myśl naukową w cudzysłów, jest ono znakiem zmiany metody poznania, stykającej się z nową dziedziną doświadczenia. Możemy powiedzieć, że z punktu widzenia epistemologa, jest to znakiem zerwania, nieciągłości sensów, reformy wiedzy”(*Le Matérialisme rationnel*, PUF. Paris 1953, s. 216-217).

²⁵ *La Philosophie du non*, s. 22.

²⁶ Ibid., s. 24.

²⁷ Ibid. s. 30-31.

²⁸ Ibid., s. 39-40.

²⁹ *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, rozdz. II, *Le Mouvement et les philosophes. Images simples et mathématiques complexes*.

³⁰ *Le Matérialisme rationnel*, s. 6.

³¹ *La Philosophie du non*, s. 3.

ARTUR PIOTROWICZ
UMK w Toruniu

ETYKA W UJĘCIU M. STRASZEWSKIEGO

Wstęp. 27 lutego 2001 roku upływa 80 rocznica śmierci Maurycego Staszewskiego, myśliciela katolickiego, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, wykładowcy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, wielkiego myśliciela polskiego, który swoimi dociekaniem na trwałe zapisał się w dziejach polskiej myśli filozoficznej.

Maurycy Staszewski (filozof, historyk filozofii) urodził się 22 września 1848 roku w Lutoryżu w powiecie rzeszowskim. Ukończywszy gimnazjum w Rzeszowie, jesienią 1866 roku wstąpił na uniwersytet w Pradze. W 1867 roku przeniósł się na uniwersytet wiedeński, gdzie słuchał wykładów R. Zimmermana i w 1870 roku uzyskał stopień doktora filozofii. W latach następnych kontynuował studia w Zurychu (Szwajcaria) u F. A. Langego i w Getyndze (Niemcy) u R. H. Lotzego. Habilitował się z filozofii 6 lipca 1872 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim, na podstawie rozprawy na temat: *O podstawach prawdy i wiedzy u Kartezjusza*, i wykładu: *O stanowisku dzisiejszym filozofii i jej do innych umiejętności stosunku*. Wykładać pedagogikę na Uniwersytecie Jagiellońskim zaczął od 1873 roku. Od początku nauczycielskiej działalności prowadził dwa seminaria: pedagogiczne i filozoficzne. W 1875 roku publikuje rozprawę na temat: *Jan Śniadecki. Jego stanowisko w dziejach oświaty i filozofii w Polsce*. W 1877 roku ogłasza dwa studia: *Filozofia Spinozy i dzisiejszy panteizm* i *Uwagi nad filozofią Stuarta Milla w jej ostatecznych wynikach i nad współczesnym empiryzmem angielskim*. Przyczynek do krytyki naukowych dążeń naszego wieku, napisany z powodu pośmiertnych prac Stuarta Milla. Następnie po śmierci J. Kremera obejmuje katedrę filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim, początkowo jako zastępca, a od 1878 roku jako profesor nadzwyczajny na stałe. Poczynając od 1877 roku M. Staszewski zajmuje się badaniem kultur starożytnego Wschodu. W latach 1878-1890 jako radca miejski krakowski pracował w dziedzinie reformy szkolnictwa.

W roku 1884 zostaje mianowany profesorem zwyczajnym filozofii i pedagogiki na Uniwersytecie Jagiellońskim. W okresie tym ukazuje się rozprawa pod tytułem: *Po wstanie i rozwój pesymizmu w Indiach*. W latach 1887-1894 powstają: *Dzieje filozofii w zarysie*. Tom I, *Ogólny wstęp do dziejów filozofii i dzieje filozofii na wschodzie*. W okresie od 1891 do 1897 roku M. Staszewski bierze czynny udział w życiu społecznym Galicji, jako poseł okręgu Bochnia-Brzesko austriackiej Rady Państwa. Od 1900 roku był redaktorem działu

filozoficznego *Wielkiej Encyklopedii Powszechnej Ilustrowanej*, w której w latach 1904-1910 ukazywały się opracowane przez niego liczne hasła filozoficzne. W pierwszym dziesięcioleciu XX wieku M. Straszewski publikuje głównie rozprawy z zakresu epistemologii i teorii poznania. Ukazują się kolejno następujące prace: *Zasada przyczynowości a poznanie naukowe* (1899), *O filozofii i filozoficznych naukach* (1900), *Co to jest filozofia* (1902), *Obecny przełom w teorii poznania* (1902), *Pomysły do syntezy* (1903), *W sprawie metafizyki* (1908), *Wartość poznania* (1909). M. Straszewski zajmował się również pedagogiką, czego przykładem jest wydana w 1902 roku rozprawa pod tytułem: *Pedagogika filozoficzna w naszych gimnazjach*. W 1909 roku M. Straszewski założył Towarzystwo Filozoficzne w Krakowie piastując funkcję prezesa przez ponad dziesięć lat. Był także członkiem Międzynarodowej Komisji Filozoficznej oraz przewodniczącym sekcji filozoficznej Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika. W roku 1910 przechodzi w stan spoczynku i powraca do badań w dziedzinie filozofii polskiej. W okresie tym ukazały się: *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym* (1912), *Myśl filozoficzna polska*. (1918), oraz wiele rozpraw o filozofach polskich XIX wieku w zbiorowym dziele pod tytułem: *Polska filozofia narodowa* (1921). M. Straszewski wypowiadał się również w sprawach etycznych i społecznych, czego przykładem są prace pod tytułami: *Czynniki rozstroju i spójni w społeczeństwie nowoczesnym* (1906) i *Etyka i polityka* (1916). W 1919 roku M. Straszewski przyjmuje zaproszenie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego do wykładania w charakterze profesora zwyczajnego filozofii, jednak postępujący nowotwór zmusza go do przerwania zajęć. Filozof zmarł w Krakowie 27 lutego 1921 roku¹.

W literaturze przedmiotu brak jest kompleksowego opracowania poglądów filozoficznych M. Straszewskiego rozsianych po licznych jego publikacjach. Znaczące stanowisko filozofa w polskiej myśli filozoficznej dopomina się obszernego opracowania jego poglądów wypełniającego powstałą lukę. Ten znamienity myśliciel jest obecnie jakby zapomniany i niedoceniany, a w związku z tym wskazanym wydaje się przybliżenie choćby niewielkiego wycinka jego twórczości.

¹ Opracowano na podstawie: N. Łubnicki: *Światopoglądy*. Warszawa 1973, s. 92-94; S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*. Warszawa 1986, s. 247-250; S. Borzym: *Filozofia polska 1900-1950*. Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 37-38; A. Hochfeldowa, B. Skarga: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1865-1895*, część 2. Warszawa 1980, s. 340-341; *Filozofia w Polsce, słownik pisarzy*, red. B. Baczek, J. Garewicz, H. Hinz, A. Hochfeldowa, L. Kołakowski, T. Kazanecki, Z. Ogonowski, B. Skarga, L. Szczucki, A. Walicki, Z. Włodek. Wrocław 1971, s. 372-373; F. Kamiński: *Maurycy Straszewski z powodu trzydziestoletniej pracy profesorskiej na wszechnicy Jagiellońskiej*, Odbitka z „Głosu Narodu”, Kraków 1908; *Bibliografia filozofii polskiej 1896-1918*, red. A. Przymusiła i M. Młockowska z udziałem J. Jaworowskiego. Warszawa 1994, s. 306-322.

Teoria etyki. W ujęciu M. Straszewskiego filozofia jest zbiorową nazwą na oznaczenie wielkiej grupy badań, które razem wzięte prowadzą do spełnienia najwyższego zadania filozofii². W powyższym ujęciu właściwszym wydaje się mówić raczej o naukach filozoficznych, nie zaś o jednej filozofii. W związku z powyższym za filozofię może być uznana taka nauka, która, spełniając jakąś szczegółową pracę badawczą, przyczynia się zarazem do spełnienia najwyższego zadania filozofii, którą jest poznanie najwyższych zasad dotyczących istnienia, tzn. teoretyczna praca umysłu ludzkiego, zmierzająca poprzez badania źródeł i charakteru poznania oraz uprawnienia rozumu ludzkiego do poznania prawdy, do objęcia całości istnienia i sensu życia człowieka³. Do nauk filozoficznych M. Straszewski zalicza, psychologię; teorię poznania; logikę i metodologię; filozofie nauk szczegółowych; metafizykę indukcyjną; filozofię religii; filozofię ideałów (noetykę, estetykę, etykę).

Psychologia zajmuje się badaniem objawów duchowego życia w podmiocie. Od niej rozpoczyna wiele filozoficznych nauk, gdyż wiedza jest zjawiskiem wewnętrznym, duchowym, występującym na tle całego naszego duchowego życia. Psychologia nie jest nauką przyrodniczą, gdyż: po pierwsze, nauki przyrodnicze opierają swoje badania na danych zmysłowych, psychologia natomiast na bezpośredniej świadomości stanów wewnętrznych; po drugie, nauki przyrodnicze zajmują się zjawiskami przestrzennymi obiektywnymi, psychologia natomiast zjawiskami podmiotowymi⁵.

Zdaniem M. Straszewskiego, psychologia to nauka filozoficzna, bez której badania odnoszące się do faktu wiedzy byłyby niemożliwe⁶. Przez psychologię wrasta filozofia zarówno w nauki przyrodnicze, jak i duchowe, ogarnia je wszystkie i skupia w sobie.

Teoria poznania uważana jest przez M. Straszewskiego za jeden z podstawowych działów filozofii. Zadaniem teorii poznania jest dochodzenie genezy wiedzy, a także krytyczne rozpatrywanie jej podmiotowej natury i przedmiotowej wartości⁷. Bada ona krytycznie podstawy i charakter naszej wiedzy i jej wartość. Teoria poznania nie zajmuje się, tak jak psychologia, opisem zachodzących procesów psychicznych, ale bada stosunki, jakie zachodzą między podmiotem i przedmiotem poznania, między zjawiskami psychicznymi i fizycznymi. Nauka ta analizuje również warunki umożliwia-

² M. Straszewski: *O filozofii i filozoficznych naukach*. Kraków 1900, s. 33.

³ M. Straszewski: *Dzieje filozofii w zarysie, tom I ogólny wstęp do dziejów filozofii i dzieje filozofii na wschodzie*. Kraków 1894, s. 16-17.

⁴ M. Straszewski: *O filozofii i filozoficznych naukach*, wyd. cyt., s. 33-51.

⁵ Tamże, s. 34.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 35.

jące wartościowe doświadczenie i poprawne rozumowanie, musi więc opierać się na psychologii i naukach przyrodniczych, a także logice i metodologii.

Logika i metodologia w ujęciu M. Straszewskiego zajmuje się przedmiotową stroną procesu myślenia, to jest wszelkimi zasadami, według których czynności myślenia muszą postępować aby stosunki podmiotowe mogły być w świadomości dokładnie i wiernie odtworzone⁸. Nauka ta bada, jakie warunki muszą być spełnione, aby myślenie i wiedza mogły uchodzić za uzasadnione. Logika i metodologia pozostają w ścisłym związku z psychologią i teorią poznania. Do zadań tej nauki należy ustalenie zasad, prawideł i schematów myślenia, jak również ustalenia zasadniczych sposobów budowania nauki. Naturalnym uwieńczeniem badań logiki i metodologu jest, zdaniem M. Straszewskiego, klasyfikacja nauk.

Filozofie nauk szczegółowych, na przykład: filozofia matematyki, filozofia chemii, filozofia fizyki, filozofia historii, filozofia prawa itp. syntetyzują i pogłębiają wyniki badań nauk szczegółowych i poszukują w obszarze ich zainteresowań najwyższych zasad, które będą służyć do formułowania ogólnego poglądu na świat. Zdaniem M. Straszewskiego, nie należy tworzyć *a priori* teorii filozoficznych a potem narzucać ich nauce, gdyż takie postępowanie, jak dowodzi tego system Hegla, prowadzi do złych wyników.

Metafizyka indukcyjna jest nauką o najpowszechniejszych zasadach rzeczywistości. Wnika ona w istotę i budowę zmysłowego świata, rozprawia o ostatecznych pierwiastkach, rozważa stosunek bytu materialnego do duchowego⁹. Zdaniem M. Straszewskiego, droga od szczegółu do ogółu jest naturalna dla naszego umysłu. Prowadzi więc ona od filozofii szczegółowych do najwyższej i najogólniejszej syntezującej metafizyki. Do metafizyki należy synteza dorobku nauk szczegółowych. Musi ona przezwyciężyć wszelkie sprzeczności między pojęciami, aby ustalić najpowszechniejsze zasady rzeczywistości, a tym samym harmonijny pogląd na świat.

Filozofia religii zajmuje się zagadnieniami głębszymi niż te, wchodzące w obszar metafizyki indukcyjnej. Bada ona warunki istnienia religii, docieka jak religia jest w ogóle możliwa (bada jej uprawnienie), zajmuje się stosunkiem wiary do wiedzy¹⁰. Nauka ta powinna, jak każdy inny dział filozofii, opierać się tylko na dokładnie rozpoznanych faktach. W ujęciu M. Straszewskiego odślania ona widoki i wskazuje drogę do nowych, doskonałych filozoficznych syntez.

Filozofia ideałów: prawdy, piękna, dobra, stanowi dopełnienie całokształtu filozofii. Bada ona: sztukę, naukę i działalność ludzką z wyższego

⁸ Tamże, s. 37.

⁹ Tamże, s. 43.

¹⁰ Tamże, s. 44.

punktu widzenia. Maurycy Straszewski określa ją jako „filozofię filozofii”. W związku z tym, iż wyróżniamy trzy grupy ideałów, filozoficzne badania im poświęcone dzielą się na trzy kierunki tworząc trzy filozoficzne nauki:¹¹ noetykę, estetykę, etykę. Noetyka zajmuje się badaniem ideału prawdy. Estetyka zajmuje się badaniem ideału piękna. Etyka ustala na podstawie wcześniejszych wyników badań pojęcie najwyższego dobra. Zadaniem jej jest nie tylko kierować życiem jednostki, ale też życiem całego społeczeństwa. Etyka stanowi ukoronowanie rozważań filozoficznych, jest ostateczną syntezą w odniesieniu do człowieka i jego życiowych zadań, tu cała wiedza praktyczna nabiera znaczenia. Od psychologii zaczynają się wszystkie filozoficzne badania, na etyce zaś się kończą.

W ujęciu M. Straszewskiego, człowiek jest rzeczywistością duchową wobec siebie samego, świata, innych ludzi, całego społeczeństwa, a wreszcie wobec Boga, jako najwyższej przyczyny wszelkiego istnienia¹².

Człowiek posiada wolną wolę, gdyż ma możliwość stałego i świadomego wpływania na własne popędy, gdyż może sam, bez względu na okoliczności zewnętrzne, być przyczyną nowych dążeń. Filozof sygnalizuje więc istnienie świadomej siły i możliwości wpływania na własne popędy, która tkwi w najjaśniejszym okręgu naszego życia duchowego, będąc urzeczywistnieniem się tego, co nazywamy stałym w usposobieniu ducha kierunkiem i najlepszym wyrazem jego istotnych właściwości.

Podobnie, jak święty Augustyn, M. Straszewski widzi najistotniejszy wyraz naszego ducha w dążeniu woli do oddziaływania. W jego ujęciu, całe nasze duchowe jestestwo tkwi w woli i przez wolę się urzeczywistnia. W związku z tym żaden popęd do działania (i do czynu) nie jest bezpośrednim następstwem działania świata zewnętrznego. Przyczyny każdego czynu należy szukać w duchu. Siła procesów i zmian psychicznych sprawia, że te same podrażnienia zewnętrzne mogą w jednym i tym samym duchu wywołać odmienne popędy do oddziaływania, w zależności od jego stanu. Wszelka akcja i wszelki stan ducha urzeczywistniają się na zewnątrz tylko przez ruchy, będące koniecznym następstwem dążeń i popędów, bez nich życie duchowe nie istniałoby dla innych. M. Straszewski nie poprzestaje na stwierdzeniu duchowej istoty człowieka, ale wyróżnia w psychice człowieka dwie sfery:¹³ ograniczoną świadomości i nieograniczoną nieświadomości.

Najważniejszą dla nas samych stroną życia duchowego jest świadomość, bez której nie wiedzielibyśmy nic o własnym istnieniu, nie byłoby go dla nas. W ujęciu M. Straszewskiego, „świadomość jest to zdolność ducha do uzys-

¹¹ Tamże, s. 46-51.

¹² Tamże, s. 447.

¹³ M. Straszewski: *Nieświadomość*, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, Seria II, tom III-IV. Warszawa 1904, s. 449.

kania wiedzy o tym, co się dzieje w jego wnętrzu, jest wewnętrznym spost-rzeganiem własnych procesów duchowych i wytwarzaniem z tych spost-rzeżeń nowej treści dla ducha. Świadomość to odbicie siebie w sobie sa-mym”¹⁴. Każdy, przez ducha zauważony akt wewnętrzny jest świadomy, chociaż nie każdy taki akt musi być zauważonym, a więc świadomym. Ist-nieje również wielka liczba objawów psychicznych nieświadomych. W or-ganizmie odbywa się wiele ruchów, będących wynikiem zmian psychicz-nych, pomimo, że dążenie, czyli popęd do ruchu, wcale się nie uświadomił. Nieświadomość w ujęciu M. Straszewskiego Jest to stan życia duchowego, w którym istota żyjąc tym żyjąca nie posiada sama wiedzy o jego przebie-gach. Stany nieświadomości mogą być albo stałe, albo czas dłuższy trwające, albo też mogą dotyczyć tylko niektórych stron życia wewnętrznego, czyli duchowego i ciągle na przemian zmieniać się ze stanami świadomości”¹⁵. Nieświadomość konieczna jest dla zapewnienia ciągłości życia duchowego. Świadomość stanowi zmieniający się wciąż, drobny zakres życia duchowego. Nieświadomość jest w porównaniu z nim głębią, w której kryją się niezmie-rzone bogactwa. Gdyby nie było nieświadomości, to w naszej psychice co chwila powstawałby jakieś przeżycia z niczego¹⁶. Życie psychiczne opisuje M. Straszewski jako występujący w nas ogromny wir stanów psychicznych, w którym co chwila jakaś ich grupa lub grupka uzyskuje taki stopień napię-cia, że staje się podniecią do wywołania stanu nowego, którego treścią tamta właśnie grupa się staje; wszystko to zmienia się ciągle i przesuwu, co zaś jest poza tym, tkwi w dalszych lub bliższych toniach nieświadomości¹⁷.

W ujęciu M. Straszewskiego, człowiek urzeczywistnia: myśl, uczucia i całe swoje duchowe jestestwo w czynach. Duch to czyn, całe nasze życie to czyn i działanie. Działamy, aby zaspokoić pragnienia uczucia i myśli. Nasze działanie, życie pojmowane jako łańcuch czynów, musi posiadać swój osta-teczny cel, jakiś ideał, który określa się mianem najwyższego dobra. Poszu-kiwaniem najwyższego dobra, ideału woli, zajmuje się ostatnia z nauk fi-lozoficznych, która w ujęciu M. Straszewskiego, posiada dla człowieka największą doniosłość, to jest etyka¹⁸. Filozofia wyczerpuje w etyce wszyst-kie swoje zadania. Etyka stanowi kres dociekań filozoficznych. Maurycy Straszewski przyrównuje filozofię do „... wędrowca, który w domowym najpierw rozpatrzywszy się ognisku idzie następnie w świat daleki i szeroki,

¹⁴ M. Straszewski: *Charakter*, w: *Encyklopedia Wychowawcza*, tom II, red. J. T. Lubomirski, E. Sta-wiński, S. Przysański, J. K. Plebański. Warszawa 1882, s. 440.

¹⁵ M. Straszewski: *Nieświadomość*, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, wyd. cyt., s. 448.

¹⁶ Tamże, s. 450.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ M. Straszewski: *O filozofii filozoficznych naukach*. Kraków 1900, s. 50.

wszystkie przeszukuje zakątki, na najwyższe drapie się szczyty i w najniższe zapuszcza się głębie, aż nareszcie bogaty w zebrane skarby i nabyte doświadczenia do domowego w końcu wraca ogniska i stara się urządzić je sobie na nowo, lecz już nie tak, jak je opuścił, ale tak jakim mieć by je pragnął, na podstawie zebranych doświadczeń i dzięki zgromadzonym skarbowi”¹⁹.

Zadaniem etyki jest dokonanie, w oparciu o wyniki wszystkich poprzednich badań, uzasadnienia pojęcia najwyższego dobra, czyli ideału życiowego; odpowiedzieć na pytanie, czym powinno być życie ujęte całościowo i ujawniające się w czynach²⁰. Życie ludzkie obejmuje nie tylko życie jednostki, lecz także życie i czyny całego ludzkiego społeczeństwa. Etyka wskazuje więc ideał nie tylko osobie, lecz również ideał życia społecznego. Zdaniem M. Straszewskiego, jednostka żyje i współdziała w społeczeństwie, a więc należy badać nie tylko, jak powinna żyć jednostka, ale także, jak powinno być urządzone całe społeczeństwo, aby jednostka mogła spełnić swój cel. Etyka ma więc prawo badać wszelkie „urządzenia” społeczne, ma prawo wskazywać jakimi one być powinny i poddawać je krytyce ze stanowiska ideału²¹. Jest więc etyka ostateczną syntezą w odniesieniu do człowieka i jego życiowych zadań, „tu cała dopiero teoria i wszystkie mozolne pokrainie myśli i wiedzy wędrowki praktycznego nabierają znaczenia”²². Opiera się ona na religii i metafizyce, ponieważ, aby ustalić pojęcie moralności i najwyższego dobra, ustalić moralne obowiązki jednostki i społeczeństwa, trzeba mieć wiarę i wiedzę o przeznaczeniu człowieka, jego stanowisku we wszechświecie i stosunku do Boga²³. Filozof opowiada się za etyką wspartą na religii katolickiej²⁴. Etyka, w ujęciu M. Straszewskiego, zajmuje się rozważaniem wartości naszych pojęć i wiedzy, odnośnie do pojęcia najwyższego dobra, rozważaniem samego pojęcia dobra i środków, za pomocą których może ono być urzeczywistnione w moralności, jak również rozpoznaniem obowiązków i praw moralnych człowieka i społeczeństwa, wynikających z idei o człowieku i jego przeznaczeniu²⁵.

Prowadząc rozważania dotyczące moralności, M. Straszewski jest zdania, że wszelkie ujęcia tego zagadnienia dadzą się sprowadzić do dwóch

¹⁹ Tamże, s. 50-51.

²⁰ Tamże, s. 51.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ M. Straszewski: *O zadaniach i stanowisku filozofii w obec dzisiejszej umiejętności wiedzy*. Kraków 1877, s. 54.

²⁴ M. Straszewski: *Filozofia Spinozy i dzisiejszy panteizm*, w: A. Hochfeldowa, B. Skarga: *700 lat myśli polskiej...*, wyd. cyt., s. 346.

²⁵ M. Straszewski: *O zadaniach i stanowisku filozofii w obec dzisiejszej umiejętności wiedzy*. Kraków 1877, s. 29.

głównych teorii:²⁶ pierwsza pojmuje moralność jako naturalny wynik dążeń ludzkich, zmierzających do zapewnienia sobie lub innym w życiu jak największej sumy czystych korzyści i przyjemności; druga uważa dążenia moralne za objawy zupełnie odrębnego rodzaju, których celem jest urzeczywistnienie w życiu ludzkim pojęcia obowiązku i doskonałości.

Filozof, przeciwstawiając się hedonizmowi, opowiada się za drugim ujęciem zagadnienia moralności, za którym przemawia niezbiecie tkwiący w naszej świadomości fakt, iż istotnej cechy i wartości czynu moralnego nie upatrujemy w celu, dla którego został spełniony, lecz w intencji, jaka towarzyszyła jego spełnieniu. Początkiem moralności u człowieka jest tkwiące w naturze jego ducha poczucie obowiązku. Człowiek nosi w sobie pragnienie pewnej doskonałości duchowej, która prowadzi go do urzeczywistnienia w czynach pewnego porządku moralnego. Posiadając sumienie i poczucie obowiązku, mamy możliwość świadomego dążenia do doskonałości. Poczucie obowiązku (pragnienie doskonałości), jako pierwotna przyczyna dążeń moralnych, nie objawia się zawsze i wszędzie w skończonej formie, w jednakowych przepisach moralnych. Zdaniem M. Straszewskiego, nie ma takiego przepisu moralnego, który byłby wspólny wszystkim narodom i całej ludzkości.

To co na niektórych stopniach rozwoju i w pewnych warunkach przedstawia się jako moralne, to na innych stopniach i pod zmienionymi warunkami okaże się niemoralne²⁷. Wspólną wszystkim ludziom i tkwiącą w ich naturze jest tylko potrzeba moralności. M. Straszewski, opierając się na empirycznej podstawie twierdzi, iż powszechną zasadą jest, że za moralne uchodziło zawsze i wszędzie wszystko to, co w sumieniach ludzkich posiadało uświęcenie religijne, a za niemoralne wszystko to, co sprzeciwiało się uświęceniu przez religię²⁸. Filozof sam propaguje moralność chrześcijańską²⁹. Istota moralności zasadza się na poczuciu obowiązku, to jest na dążeniu do urzeczywistnienia w życiu pewnej doskonałości i tego, co nazywamy porządkiem moralnym w świecie. Wszystko, co człowiek chce urzeczywistnić, może być urzeczywistnione tylko przez popędy w mchach i czynach. Zatem doskonałość i porządek moralny mogą być urzeczywistnione tylko w czynach ludzkich. Istotną cechą czynu moralnego jest to, iż bez względu na towarzyszące mu okoliczności uboczne przychodzi do skutku pod wpływem poczucia obowiązku i ma na celu zrównoważenie i zaspokojenie tego poczucia, to

²⁶ M. Straszewski: *Charakter*, w: *Encyklopedia Wychowawcza*, Tom II, wyd. cyt., s. 445.

²⁷ M. Straszewski, *Niemoralność*, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, seria II, Tom I-II, Warszawa 1903, s. 899.

²⁸ Tamże, s. 899.

²⁹ M. Straszewski: *O zadaniach i stanowisku filozofii w obec dzisiejszej umiejętności wiedzy*, wyd. cyt., s. 54.

jest objawienia się w świadomości spokoju i równowagi sumienia. Zdaniem M. Straszewskiego, gdy poczucie obowiązku uzyska zaspokojenie i zrównoważenie w czynach, powstaje uczucie wewnętrznego zadowolenia, czyli spokój sumienia. Jeżeli poczucie obowiązku, jako podnieta uczuciowa nie uzyska zadowolenia, to równowaga wewnętrzna zostaje zastąpiona rozterką, która prowadzi do wyrzutów sumienia. Poczucie obowiązku i wyrzuty sumienia prowadzą do wykształcenia odpowiedzialności moralnej, która, w ujęciu filozofa, odnosi się tylko do naszego własnego wnętrza i polega wyłącznie na sumieniu każdego z nas. Czujemy się odpowiedzialni tylko wobec siebie samych, to jest wobec własnego sumienia. Bez sumienia nie mogłaby istnieć odpowiedzialność moralna³⁰. Rozpatrując zagadnienie moralności, M. Straszewski wskazuje na konieczności ideowe ograniczające człowieka:³¹ przepisy prawa, narzucane jednostce; zwyczaje i obyczaje społeczno-towarzyskie; przepisy i zobowiązania tzw. moralne.

Są to konieczności ograniczające człowieka ideowo, podczas, gdy świat zmysłowy ogranicza go wrażeniowo. Pierwsze dwa rodzaje konieczności ideowych pochodzą od stałych organizacji społecznych, bądź stanowią czynniki zwyczajowe. Występują one w naszej świadomości jako siła narzucona nam z zewnątrz przez otoczenie, której nasza wola poddaje się jako czemuś niezależnemu. Trzeci rodzaj konieczności ideowych, to jest przepisy i zobowiązania moralne występują w świadomości jako „opatrzone jakby jakąś siłą od wewnątrz idącą, w nas samych i w głębiach istoty naszej duchowej źródło swoje mające”³². Zobowiązania moralne, jako obowiązek, wskazujemy więc sobie sami. Wszystkie działanie, które są zgodne z idącym od wewnątrz, z nas samych, poczuciem obowiązku nazywamy moralnymi, a te, które mu się sprzeciwiają - niemoralnymi. Moralność stanowi więc tę całą ideową treść, która występuje w świadomości w formie zobowiązań i kieruje naszym postępowaniem, jakby jakaś siła płynąca od wewnątrz, z nas samych. Im moralność nasza jest doskonalsza, tym w większym stopniu polega na sile wewnętrznej. Niemoralność, jako zaprzeczenie moralności, określa M. Straszewski jako „świadome i dobrowolne uznanie za ideową, i od wewnątrz płynącą siłę, takich zasad działania, które są sprzeczne, tak z własnym, jak i innych ludzi powszechnym poczuciem obowiązków - albo jest to postępowanie i spełnianie czynów z takim poczuciem niezgodnych”³³. Doskonałość moralna, której kryterium tkwi w sumieniu, a zatem w świadomości, może być urzeczywistniona tylko przez popędy świadome, w czynach świado-

³⁰ M. Straszewski: *Odpowiedzialność moralna*, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowania*, seria II, Tom III-IV, Warszawa 1904, s. 729-730.

³¹ M. Straszewski: *Niemoralność*, wyd. cyt., s. 898.

³² Tamże, s. 899.

³³ Tamże.

mych. Zdaniem M. Straszewskiego, poczucie obowiązku powinno się uwydatniać nie w jednym, ale we wszystkich czynach. Musi więc ono przejść w stałe usposobienie, stać się świadomą siłą psychiczną, która opanuje większość popędów. Doskonałość moralna może się urzeczywistnić tylko wówczas, gdy poczucie obowiązku zupełnie przeniknie i opanuje charakter, a zatem tylko w charakterze i tylko przez moralnie skończony charakter. W rozumieniu M. Straszewskiego, człowiek posiada wolną wolę, gdyż ma możliwość stałego i świadomego wpływania na własne popędy. Wolność woli, w jego ujęciu, nie polega na niezależności woli od wszelkich przyczyn. Każdy akt woli zależy od popędów, których przyczyna tkwi w rozwoju i przebiegu naszego życia uczuciowego. Wolność woli jest to jej niezależność od chwilowych popędów i całkowite poddanie się panowaniu stałej świadomej siły tkwiącej w poczuciu obowiązku.

Zdolność wpływania na popędy jest urzeczywistnianiem się stałego kierunku w usposobieniu ducha, będącego wyrazem jego istotnych właściwości³⁴. W aktach woli, czyli w dążeniach i popędach posiadających cechę pewnej wyrobionej świadomej tendencji i przyczynę powstania lub modyfikacji i zmian w jasnym i stałym usposobieniu wewnętrznym objawia się charakter człowieka. Pojęciem charakter określa M. Straszewski, wszystkie te istotne i stałe właściwości duchowe człowieka, które objawiają się w jego dążeniach i czynach jako stały, wyrobiony kierunek woli, za który czynimy go odpowiedzialnym wobec innych przypuszczając, iż wyrobienie sobie takiego stałego kierunku jest dziełem jego własnej woli³⁵. Charakter stanowi wewnętrzną prawidłowość świadomych aktów woli. Przypadkowe popędy, które powstają chwilowo i nieświadomie nie są wyrazem charakteru. Zdaniem M. Straszewskiego, nie każdy musi posiadać charakter. Posiadamy w sobie tylko możliwość jego wyrobienia, lecz wiele osób go nie posiada, u ludzi tych przeważa zmienność usposobienia, zupełna przypadkowość ukierunkowana na popędy. Charakterem takich ludzi jest zupełny lub częściowy brak charakteru³⁶. Na wyrobienie charakteru u człowieka wpływa wszystko to, co wpływa na jego popędy i wolę, a więc również ustrój nerwów czucia tzn.:³⁷ wrażliwość nerwów czucia, wyrażający się w liczbie i sile rodzących się w duchu popędów; drażliwość nerwów ruchu, decydująca o przechodzeniu popędów w ruch.

Najkorzystniejszy dla rozwoju charakteru jest taki ustrój nerwowy, który umożliwia, w pewnych umiarkowanych granicach rozwiniecie wrażliwości nerwów czucia i drażliwość nerwów ruchu. Ustrój nerwowy, a zatem i cha-

³⁴ M. Straszewski: *Charakter*, wyd. cyt., s. 441.

³⁵ Tamże, s. 435.

³⁶ Tamże, s. 441.

³⁷ Tamże, s. 442.

rakter, jest determinowany przez fakt dziedziczności, klimat, przyrodę, stosunki społeczne i narodowe, delikatność skóry, obieg krwi, odżywianie, sen itp. System nerwowy nie wyjaśnia wszystkich warunków wpływających na rozwinięcie się charakteru u człowieka. M. Straszewski wskazuje na warunki tkwiące w samym duchu:³⁸ wewnętrzna ruchliwość życia duchowego i łatwość w kojarzeniu się i odtwarzaniu procesów psychicznych tzn. bujność lub ubóstwo wyobrażeń; otoczenie przyrodnicze i społeczne.

Największe znaczenie dla rozwoju charakteru ma strona uczuciowa naszego życia duchowego, a następnie kierunek, w jakim świadomość się kształci i siła z jaką występuje. M. Straszewski jest zdania, że uczucia determinują popędy i akty woli. Chcąc wyrobić sobie stały kierunek w popędach, należy zwrócić uwagę na kształtowanie uczuć, gdyż tylko przez uczucia można działać na popędy. Panowanie nad uczuciami, czyli zdolność ich hamowania za pomocą świadomych wpływów na siebie samego, stanowi istotny warunek kształtowania się charakteru. Ogromny wpływ na charakter ma świadomość i ćwiczenie woli.

Charakter, w ujęciu M. Staszewskiego, jest najwyższym celem wszystkich ludzkich dążeń moralnych. Staje się on moralnym, gdy świadomość obowiązku opanuje całe jestestwo duchowe i urzeczywistni się w świadomych objawach woli, powodując spokój i równowagę sumienia. Im większa suma jednostek wyrobi w sobie moralnie skończony charakter, tym bliższy będzie urzeczywistnienia moralny porządek w świecie. Do głównych cech moralnego charakteru należą:³⁹ wolność woli, czyli wyćwiczenie wszystkich dążeń i popędów w poddawaniu się przewadze świadomości obowiązku; spokój i równowaga sumienia, wewnętrzne zadowolenie wynikające z urzeczywistnienia najwyższego celu dążeń ludzkich.

Ideał moralnego charakteru stanowi zupełnie jasna, skryształizowana w niewielką liczbę niewzruszonych zasad świadomość obowiązków względem siebie i świata, względem ludzi i społeczeństwa, tudzież względem Boga, oraz zupełne poddanie woli pod ich panowanie i wypływające z tego pogoda sumienia objawiająca się w spokojnej, i bez zarozumiałości, równowadze ducha⁴⁰. Ideał moralny, którego szukać należy w charakterze jest, w ujęciu M. Straszewskiego, zarazem ideałem wychowania.

Rozważając zagadnienia etyki w życiu społecznym, M. Staszewski stwierdza, że wszystkie podejmowane z planem i metodą, a więc świadome i rozumne, działania ludzkie podlegają normom i ocenom etycznym⁴¹. Człowiek posiada sumienie, które sprawia, że poczuwa się do obowiązków,

³⁸ Tamże, s. 443.

³⁹ Tamże, s. 446.

⁴⁰ Tamże, s. 448.

⁴¹ M. Straszewski: *Etyka a polityka*. „Przegląd Powszechny” nr 130/1916.

a szczególnie do szanowania określonych przepisów moralnych, które skupione są wokół następujących głównych zasad:⁴² tego, co Rzymianie oznaczali wyrazem „pietas” (poszanowaniu wszelkiego rodzaju powszechnie uznanych i czczonych świętości, ideałów, urządzeń itp.); szczerości; sprawiedliwości; miłości bliźniego; panowania nad samym sobą.

Wszystkie rozumne działania ludzkie podlegają ocenom moralnym w myśl przytoczonych powyżej zasad moralnych. Szczególną uwagę poświęca filozof zagadnieniom etycznym w polityce. Politykę pojmuje on jako: „z planem i z metodą podejmowane działanie zmierzające do urzeczywistnienia pewnych celów i zadań uznanych za posiadające wartość dla zbiorowego życia czy to różnych oddzielnych grup lub organizacji społecznych (a więc dla państw, kościoła, narodu, dla rolników, mieszczan, przemysłowców, handlowców, młodzieży itp.) czy też nawet dla całego społeczeństwa ludzkiego, a to przez pozyskiwanie wpływu na czynniki, od których to zbiorowe życie zależy”⁴³. Działania polityczne w powyższym ujęciu podlegają ocenie moralnej. M. Straszewski stwierdza, że normy moralne stosowane w życiu osobistym nie pokrywają się całkowicie z normami, które należy stosować przy ocenie życia zbiorowego (działania politycznego). Normy te nie zawsze i nie we wszystkich wypadkach mogą być jednakowe. Takie cnoty moralne jak: pokora, cierpliwość, wyrozumiałość wobec nieprzyjaciół, zbliżają niewątpliwie jednostkę do osiągnięcia wyższego dobra duchowego. W życiu zbiorowym (polityce) takie cnoty mogą uzyskać cechy czynów niemoralnych.

W rozumieniu M. Straszewskiego, zupełnie czym innym jest odpowiedzialność za siebie i odpowiedzialność za zbiorowość. Jednostka ludzka, praktykując cnoty takie jak cierpliwość, pokora, uступliwość, czyni to w celu uzyskania wyższych dóbr życiowych. Kiedy chodzi o interesy państw lub narodów, uległość może powodować nieobliczalne klęski i przyczynić się do upadku materialnego i moralnego milionów ludzi. Polityk, który pozwoliłby sąsiadom robić z jego państwem co zechcą, byłby nie tylko złym politykiem, ale poza tym obciążałby w wysokim stopniu swoje sumienie, postępowałby niemoralnie. Polityka, w ujęciu M. Straszewskiego, nie jest wolna od przestrzegania zasad moralnych, lecz stosunek zasad politycznych do etyki przedstawia się inaczej niż działań należących do zakresu życia jednostkowego. Zdaniem filozofa, etyka powinna obowiązywać w polityce w dwojakim kierunku i zakresie. Po pierwsze, cele politycznego działania powinny być moralne, należy móc usprawiedliwić je przed trybunałem su-

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

mienia. Po drugie, dobór środków w polityce powinien być taki, aby mogły one uchodzić za godziwe.

Etyka M. Straszewskiego jest rygorystyczna i perfekcjonistyczna. Celem działań moralnych jest urzeczywistnienie w życiu pojęcia obowiązku i doskonałości. Wartości czynu moralnego upatruje filozof w intencji człowieka czyniącego. M. Straszewski stwierdza, że nie ma przepisu moralnego, który byłby wspólny wszystkim narodom i całej ludzkości. To, co moralne, uzależnione jest od stopnia rozwoju. Wspólna wszystkim ludziom jest tylko potrzeba moralności. Normy moralne stosowane w życiu osobistym nie pokrywają się całkowicie z normami, które należy stosować przy ocenie życia zbiorowego (działania politycznego).

LITERATURA

1. Straszewski M.: *Charakter*, w: *Encyklopedia Wychowawcza*, Tom II, red. J. T. Lubomirski, E. Stawiński, S. Przysański, J. K. Plebański. Druk J. Sikorski, Warszawa 1882.

2. Straszewski M.: *Dzieje filozofii w zarysie, tom I ogólny wstęp do dziejów filozofii i dzieje filozofii na wschodzie*. Księgarnia Spółki Wydawniczej Polskiej, Kraków 1894.

3. Straszewski M.: *Etyka a polityka*. „Przegląd Powszechny” nr 130/1916.

4. Straszewski M.: *Filozofia Spinozy i dzisiejszy panteizm*, w: A. Hochfeldowa, B. Skarga: *700 lat myśli polskiej, Filozofia i myśl społeczna w latach 1865-1895*, część 2. PWN, Warszawa 1980.

5. Straszewski M.: *Niemoralność*, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, seria II, Tom I-II. Drukarnia A. T. Jeziorskiego, Warszawa 1903.

6. Straszewski M.: *Nieświadomość*, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, Seria II, tom III-IV. Drukarnia Gazety Handlowej, Warszawa 1904.

7. Straszewski M.: *O filozofii i filozoficznych naukach*. W. L. Anczyc i Spółka, Kraków 1900.

8. Straszewski M.: *O zadaniach i stanowisku filozofii w obec dzisiejszej umiejętności wiedzy*. W. Anczyc i Spółka, Kraków 1877.

9. Straszewski M.: *Odpowiedzialność moralna*, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, seria II, Tom III-IV. Drukarnia Gazety Handlowej, Warszawa 1904.

JAROSŁAW STOŚ

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

PROBLEMATYKA ANTROPOLOGICZNA W PISMACH JAKUBA Z PARADYŻA

Wiek XV, a więc czas aktywnej działalności naukowej Jakuba z Paradyża (1381-1465), jest areną ścierania się dwóch wielkich propozycji uprawiania filozofii i teologii: *viae antiquae* oraz *viae modernae*, którego swoistą konsekwencją stały się przemiany dokonane w świadomości późnośredniowiecznej na płaszczyźnie intelektualnej i społecznej, w których niemały udział miała również związana z „nową drogą” orientacja *devotio moderna*¹. Historia życia i analiza treściowa pozostawionych traktatów oraz kazań sytuują Paradyżanina wśród przekonanych zwolenników „nowej drogi” i „nowej pobożności”².

Środowiskiem, które wywarło decydujący wpływ na całą postawę intelektualną Jakuba, była niewątpliwie Akademia Krakowska, w której spędził jako student i profesor w sumie 21 lat życia (1420-1441). Wydział teologiczny tej uczelni reaktywowany dekretem papieża Bonifacego IX z 11 I 1397 r. pozostawał do połowy XV w. pod wpływem orientacji nominalistycznej³. Wyrazem takiej postawy wydają się być założenia metodologiczne, którymi kierowali się mistrzowie krakowscy w pierwszej połowie piętnastego stulecia⁴:

- praktyczny rozdział porządków teologii i filozofii oraz wiary i nauki,
- antyspekulatywne nastawienie,
- utylitaryzm i praktycyzm⁵.

Były to zasady charakterystyczne dla *viae moderna*, które również wyznaczały zakres podejmowanej na uniwersytecie problematyki, głównie zagadnień z kręgu nauk praktycznych: etyki, polityki, ekonomii, prawa, przyrodoznawstwa, teologii moralnej. Można przyjąć, że oficjalną doktryną uniwersytetu w pierwszej połowie XV w. był swoisty praktycyzm oparty o przekonanie, że wszystkie dyscypliny, zarówno spekulatywne jak i praktyczne, zmierzają do uszlachetnienia obyczajów ludzkich i właściwego pokierowania życiem⁶. Postawie tej towarzyszyło zdecydowanie negatywne nastawienie wobec klasycznie scholastycznego typu rozumowania, w którym dowód rozumowy uprawomocniał tezy teologiczne.

Sprzeciw zatem wobec nadużyć teologii spekulatywnej oraz odziedziczony po latach działalności uniwersyteckiej praktycyzm i konkretyzm skierowały Paradyżanina na drogę zwiększonego zainteresowania samym człowiekiem, a zwłaszcza jego życiem etycznym, które mogłoby stać się pod-

stawą odnowy całej europejskiej *Christianitas* (idea reformy Kościoła poprzez samoreformację poszczególnych jego członków na drodze poprawy moralnej). Dlatego, zgodnie również z tradycją *devotio moderna*, nie tyle podejmuje teoretyczne i służące jedynie akademickiej dyspacie zagadnienia struktury i funkcji człowieka, ile stara się wskazywać na sposoby rozwiązania podstawowych dylematów życia ludzkiego, które w istotny sposób związane są z jego wymiarem religijnym. Wydaje się zatem, że Jakub w tym wypadku, jakby wbrew tendencjom panującym wśród mistrzów krakowskich w pierwszej połowie XV stulecia, bardzo rzadko komentował dzieła Arystotelesa (choć je znał i cytował), a swoje poglądy antropologiczne ujawniał raczej w traktatach ascetycznych⁷.

Przyswojenie sobie przez łacińską *Christianitas* w XIII w. dorobku Arystotelesa, a zwłaszcza traktatu *De anima*, umożliwiło przeciwstawianie spirytualistycznej koncepcji człowieka, opartej o myśl platońską i neoplatońską, stanowiska ujmującego go jako naturalnie jednolity twór o strukturze ontycznej właściwej wszystkim substancjom złożonym. Rozpowszechniona we wczesnym średniowieczu refleksja neoplatońska i religijne postulaty tradycji chrześcijańskiej sprzyjały poglądom dzielącym człowieka na dwie odrębne sfery: duszę i ciało, przy czym dusza miała być pochodzenia boskiego i należała do świata wyższego, zaś ciało, należąc do rzeczywistości ziemskiej, było odrębną naturą niższego rodzaju. Oczywiście, tym dualistycznym interpretacjom człowieka towarzyszyło ciągle napięcie wahające się między podkreśleniem ścisłej opozycji jego duchowości i cielesności oraz umiarkowaną akceptacją ciała jako jednak ważnego i potrzebnego elementu struktury ludzkiej. W tym kontekście przełomem musiały być na nowo odkryte propozycje arystotelesowskie, w których człowiek jako substancja stanowił ontyczną jedność złożoną z materii i formy, a jego formą substancjalną była dusza⁸.

Jakkolwiek problemem pozostawały wzajemne relacje duszy i ciała, to jednak „arystotelesowskie pojęcie duszy jako formy ciała organicznego, implikujące uznanie ciała za integralny składnik ludzkiej istoty, nie obudziło żadnych istotnych sprzeciwów, ponieważ harmonizowało zasadniczo z wielowiekowymi wysiłkami chrześcijańskiej refleksji”⁹. Również Jakub z Paradyża przyjmuje stanowisko jedności substancjalnej człowieka. Daje temu wyraz np. w nauce o wiecznym potępieniu, w którym ma udział cały człowiek z ciałem i duszą: „Skoro robak ten nie umiera teraz, to tym bardziej w przyszłości. Teraz podgryza tylko sumienie, później zaś i sumienie i rozum i ciało palić będzie nieugaszonym ogniem. Chciałbym, żeby wtedy i dusza i ciało mogły zginać i ulec unicestwieniu, tak żeby w ogóle ich nie było”¹⁰. Znamionnym potwierdzeniem przekonania Jakuba o jedności substancjalnej człowieka jest sama struktura traktatu *Colloquium hominis ad animam suam*, w której dusza jest adwersarzem całego człowieka, któremu przynależy:

1. Człowiek stawia duszy przed oczami jej zarzuty,
2. Skruszona dusza odpowiada człowiekowi,
3. Człowiek odpowiada skruszonej duszy,
4. Dusza, zyskawszy wiarę, odpowiada człowiekowi¹¹.

Jednak nie stara się jej (jedności substancjalnej) dowieść w tak zdecydowany sposób, jak to wcześniej czynili, zwłaszcza w kontekście problemu niematerialności i nieśmiertelności duszy (należy dodać z różnym skutkiem i za pomocą odmiennych interpretacji), Albert Wielki, Bonawentura, św. Tomasz z Akwinu czy Idzi Rzymianin, wychodząc, jak się zdaje, z nominalistycznego założenia, że są to przedmioty nie tyle wiedzy i filozofii, ile wiary¹².

Przekonanie Paradyżanina o jedności natury ludzkiej, rozumianej jako *compositum* duszy i ciała, nabiera w kontekście jego wypowiedzi i wskazówek ascetycznych pewnych znamion oryginalności. Otóż, związane z recepcją pism i doktryny Arystotelesa dowartościowanie cielesności, przybiera u Jakuba postać swoistego naturalizmu w ujmowaniu relacji między duszą i ciałem. Stanowisko to wyjaśnia J. Domański analizując traktat *De arte bene vivendi et bene moriendi*: „Ponieważ dusza, będąc substancją aktywną, nie może się obejść bez swoich naturalnych działań, a działań owych, kiedy jest w ciele, dokonuje za pośrednictwem ciała i za pomocą jego narządów, przeto gdy zostanie pozbawiona owych swoich członków i władz organicznych, dalej już działać nie może. Między innymi nie może również podtrzymywać życia cielesnego i musi się odłączyć od ciała, kiedy staje się ono martwe, ponieważ, jak uczy Arystoteles, odłączenie formy od materii powoduje unicestwienie tego, co było materią uformowaną. Odłączeniu temu dlatego towarzyszą ogromny żal i lęk, że dusza od pierwszego momentu rozpoczęła swe istnienie w ciele i potem również nigdzie indziej jak tylko w ciele nie istniała. Występującemu zaś wtedy jednocześnie cierpieniu ciała towarzyszy ośpienie polegające na braku pobożności (...) Otóż dzieje się tak dlatego, że dusza, całkowicie zaprzątnięta rozpadaniem się ciała, przez to właśnie nie jest zdolna wznieść się do kontemplacji rzeczy duchowych”¹³. Przyznanie ciału w ludzkim *compositum* aż tak doniosłej roli potwierdza również traktat *Colloquium hominis ad animam suam*, w którym Jakub przestrzega przed ostatecznym opanowaniem duszy przez cielesność: „Za drugą konieczność uważam nieprzyjaźń między tobą a kobietą, jak niegdyś między wężem a Ewą. Kobietą nazywam ciało twoje z jego namiętnościami, które zawsze czyha na ciebie, i ile mocy ma w sobie, odciąga od twego zadania; jeśli go nie okiełznasz, cały twój wysiłek, by osiągnąć miłość oblubieńca twego, spełnie na niczym. Pożąda bowiem rzeczy przeciwnych twemu oblubieńcowi ciało twoje, z którym związana zostałaś [duszo] mocnym węzłem i wobec niego jesteś zobowiązana, by wypłacać mu należność, która należy mu się prawem natury, by upadając pod ciężarem nie ustało nim osiągniesz cel”¹⁴

Pomimo znaczenia, jakie Jakub przypisywał ciału ludzkiemu, to jednak jego formę substancjalną widział w duszy, która może działać i kierować całym człowiekiem w oparciu o jej dwie najwyższe władze: rozum i wolę. W odróżnieniu bowiem od władz zmysłowych, które, jak pisze Jakub w *De actionibus humanis quantum ad bonitatem et malitiam*, są „zdeterminowane i ograniczone do spontanicznej reakcji na te same przedmioty, które władzom poznawczym na poziomie duszy zmysłowej jawią się jako budzące bądź ich pragnienie, bądź odrazę”, duchowe władze rozumu i woli są wolne i nieskrępowane w działaniu¹⁵. Rozumowanie to oparte jest o przekonanie, że formy działań zmysłowych są jednostkowe, tzn. odpowiadają jednostkowej formie rzeczy działającej i nie mogą w sobie jednocześnie zawierać innych form, forma zaś umysłowa jest uniwersalna i może równocześnie pomieścić, ze względu na swoją duchową naturę, wielość form indywidualnych, nawet ze sobą sprzecznych¹⁶. Dusza zatem, jako podstawa zakorzenionej w rozumie i woli wolności człowieka, będzie w nim czynnikiem ostatecznie decydującym i rozstrzygającym. Dlatego Jakub, mając na celu osiągnięcie doskonałości, czyni ją odpowiedzialną za harmonię między cielesnym i duchowym wymiarem człowieka oraz poszczególnymi jego władzami. „Albowiem człowiek duszą swoją jednoczy się z ukochanym źródłem i wyzbywa się całkowicie innych pragnień, tak, jak to się dzieje z każdą rzeczą pozostającą we właściwym miejscu - zaprzestając ruchu”¹⁷.

Szczególne zaufanie i wyjątkowa godność, jakimi Paradyżanin obdarza duszę ludzką wynika nie tylko z jej ontycznej wyższości nad ciałem, lecz również z przekonania, że Stwórca wpisał w nią prawa, dzięki którym człowiek może postępować moralnie prawidłowo, unikając zła i wybierając dobro. Innymi słowy, jest on wyposażony we wszelkie zdolności, za pomocą których może zawsze bezbłędnie i w sposób wolny rozróżnić dobro od zła. Nikt zatem, gdziekolwiek i kiedykolwiek żyje, nie może zasłaniać swego złego postępowania niewiedzą: „Czy będziesz mogła uciec duszo w ciemności niewiedzy? Bynajmniej! Te dary zostały ci udzielone, abyś zawsze mogła poznać, jak jest wola Boga wobec ciebie, dzięki oświecającej cię zawsze jasności wiedzy, przez którą rany twoje zawsze były cięższe”¹⁸. Wszyscy bowiem mają świadectwo prawa zapisane w swoich sercach. I właśnie z tego powodu nie dostąpili usprawiedliwienia sodomici, ci, którzy zginęli w biblijnym potopie oraz niezliczona ilość skazanych w przeszłości i przyszłości na potępienie¹⁹.

Źródłem napięcia między duszą a ciałem, pomimo tego, że są to dwa elementy jednego bytu substancjalnego oraz powodem problemów rozumu z rozpoznaniem dobra, a woli z jego wyborem, pomimo zapisanego w sercu prawa naturalnego, jest, zdaniem Jakuba, grzech pierworodny, który w tym przypadku polega na uleganiu pożądlivości zmysłowej. Jednak nie oznacza

to, że jedynym źródłem grzechu jest cała sfera zmysłowa. Dopiero bowiem zgoda woli na reakcje zmysłowe, w tym wypadku pożądliwość zmysłową, nadaje im znamię grzeszności²⁰. W związku z tym pierwszym i najważniejszym postulatem antropologicznych rozważań Jakuba jest uporządkowanie sfery afektywnej i przyporządkowanie jej prawidłowo funkcjonującej woli. Człowiek bowiem, nie kontrolując tej płaszczyzny swojej aktywności, staje się jak „koń, któremu popuszczono cugli i biegnie bez opamiętania za swymi szkodliwymi żądzami”: żarłocznością, dumą, gniewliwością, wesołkowatością, rozrzutnością czy zuchwałością²¹. W takim stanie człowiek jest tylko rozprzestrzeniającym się zbiorem wad (*geris sentinam vitiorum*) i nieuchronnie zdąża do samozagłady: „Buntujesz się, do przepaści pobiegłeś, bo rządzą tobą zmysły”²². Jedyną drogą naprawy jest, zdaniem Jakuba, nie intelektualna świadomość i poznanie, lecz żal i skrucha woli, która, mając przewagę nad intelektem, jest pierwszą przyczyną uczynku. „Wielką zaś trudność z okazywaniem skruchy mają zarówno pobożni jak i ci, którzy aż dotąd, z powodu przywiązania do tego, co cielesne, ziemskie i zmysłowe, posiadają uszkodzone zmysły tak wewnętrzne jak i zewnętrzne. Podobnie jak drewno najpierw mokre i zielone, zaledwie pochwyci ciepło słońca, ogrzewa się na jego podobieństwo, ale później wielokrotnie przewyższa jego ciepłe tchnienie i pozbywszy się wilgoci i innych szkodliwych wad przybiera postać ognia, tak też i duch na drodze oczyszczającej powinien najpierw zostać pozbawiony nieczystych afektów i pożądliwości...”²³. Tylko tak przygotowany człowiek mógł przestąpić próg teologii mistycznej, która polegała na doświadczeniu Boga, poprzez zjednoczenie z Nim w uczuciu miłości. Afektywność zatem nie była rzeczywistością z gruntu złą, lecz wymagała jedynie uporządkowania poprzez pokutę, żal i medytację, i jako taka stanowi podstawę życia religijnego. To teologia uczucia a nie intelektu czyni człowieka doskonałym, tzn. zatopionym w Bogu²⁴. Usytuowanie problematyki uczuć w centralnym miejscu rozważań nad człowiekiem, a w ten sposób osłabienie pozycji umysłu, wskazuje na wyraźną zależność Jakuba od tradycji *devotio moderna*, która, postulując podjęcie starań nad uspokojeniem strony afektywnej naszej osobowości, nie tyle degradowała ją, ile dowartościowywała.

Charakterystyczny naturalizm zaznaczający się w pewnym przeakcentowaniu znaczenia ciała w *compositum* ludzkim i w związku z tym swoiste uwikłanie duszy w ciągłe zmaganie się z cielesnością, skłaniały Jakuba do znalezienia takiego miejsca w człowieku, które gwarantowałoby prawdziwe poznanie, właściwą ocenę moralną oraz zgodny z nią wybór woli, i które byłoby jednocześnie niekwestionowanym terenem dla spotkania Boga z człowiekiem. Nie chodziło oczywiście o przełamanie dwuelementowej natury człowieka i znalezienie elementu trzeciego w sensie odrębności substancjalnej, lecz były to raczej poszukiwania zainspirowane mistyką nad-

reńską XIV wieku, z którą Jakub musiał zetknąć się w czasie pobytu w Erfurcie, mieście, gdzie jej twórca Eckhart wstąpił do zakonu dominikańskiego i odbył nowicjat.

Eckhart przejęty ideą doświadczenia Boga poprzez zjednoczenie z Nim, wyróżnia w duszy ludzkiej, poza przyjętymi od Augustyna trzema władzami: pamięcią, intelektem i wolą, jakieś miejsce tajemnicze, które to zjednoczenie umożliwia. Dusza zatem ma strukturę złożoną, a jej rdzeń stanowi pewien element, któremu Eckhart nadaje rozmaite nazwy: „głębia”, „warowne miasto”, „twierdza”, „wierzchołek”, „iskierka” duszy (*scintilla animae*). Owa „iskierka” duszy może stać się miejscem połączenia z Bogiem, ponieważ jest Jego najściślejszym podobieństwem, jest formą obecności Boskości w człowieku. Ten punkt zajmuje centralne miejsce w doktrynie Eckharta i był jednocześnie najczęstszym powodem zarzucanego mu panteizmu, rozumianego jako utożsamianie Boga z najwyższą „częścią” duszy. Dzisiaj wydaje się, że problem ten rozwiązano ostatecznie, wyjaśniając pozorny panteizm Eckharta:

1. zastosowanymi przez niego narzędziami: „metodą analogii”, „kategorią paradoksu”, oryginalnością języka;

2. niezrozumieniem, że nauka o boskiej „głębi” duszy nie oznacza jedności w bytowaniu, lecz w akcie, co nie tylko nie usuwa odrębności działającego i przyjmującego to działanie, lecz się jej wręcz domaga²⁵.

Ponadto stanowisko Eckharta tłumaczy wprowadzenie rozróżnienia między, rzeczywiście utożsamiającym Boga ze stworzeniem, panteizmem a panenteizmem, który, uznając zarówno transcendencję jak i immanencję Boga, kładzie nacisk na biblijną prawdę (1Kor, 15, 28; Dz 17, 27; J 1, 3-10), że wszystko istnieje w Bogu²⁶.

Można przyjąć, że Paradyżanin, przynajmniej w pewnym sensie, nawiązał do tradycji eckhartiańskiej przyjmując w strukturze duszy (obok pamięci, woli i intelektu) tzw. serce duszy” lub „iskierkę”, które są wyraźnie odróżnione od niej samej²⁷. I choć nigdy nie pada sformułowanie *cor animae* lub *scintilla animae*, to jednak często używany jest przez duszę, jak np. w traktacie *Colloquium hominis ad animam suam*, zwrot *in corde meo*²⁸. W traktacie zaś *Theologia mystica* częściej pojawia się w tym samym sensie słowo *scintilla*, która, jako jedyna w całym człowieku, poruszana jest przez samego Ducha Świętego²⁹. W innym miejscu znajdujemy zwrot „iskierki uczucia”, które, zgodnie z nauką Eckharta o „iskierce duszy”, umożliwiając zjednoczenie z Bogiem i przeobstwienie człowieka³⁰. To dzięki „sercu” lub „iskierce”, będącej wizerunkiem Boga (*image insignata*), dusza może z całą oczywistością rozpoznać swój stan, rozpocząć proces skruchy i spotkać się z Bogiem (*loculum cordis*), co oznacza mistyczne zjednoczenie z Nim (*in cubiculo cordis*)³¹. Stan ten opisuje Jakub najczęściej za pomocą, zaczerpniętej z *Frauenmystik*, terminologii nupcjalnej (*Brautmystik*): „Szczęśliwy

ów zakątek serca w kwiatach, w którym tak wielki oblubieniec z oblubienicą swoją w słodkich uściskach łączą nawzajem usta i stają się jednym w jedności Ducha Świętego, gdzie już tylko istnieje jedno dla obojga chcieć i nie chcieć...”³². Metaforyczny język i dosadność obrazów wyrażających stan duchowej doskonałości w pewien sposób sytuują Jakuba wśród teologów o skłonnościach panenteizujących, którzy swoje pozorne paradoksy związane z immanentną obecnością Boga w bytach stworzonych rozwiązują stosując termin „być” w sensie analogicznym, a nie jednoznacznym. To znaczy przyjmują, że bycie przysługuje w istocie jedynie boskiemu Absolutowi, a świat stworzeń istnieje o tyle, o ile Boski Stwórca udziela im swego istnienia³³. W tym kontekście nauka Jakuba o „sercu duszy” i przebóstwianym zjednoczeniu z Bogiem nie jest ani próbą trychotomicznego rozumienia natury ludzkiej i porzucenia stanowiska jedności substancjalnej, ani podjęciem w panteizm utożsamiający człowieka z Bogiem.

Paradyżanin swoje teorie antropologiczne wykladał przede wszystkim przy okazji problemów ascetycznych i przyjmował w nich, za św. Tomaszem z Akwinu, naturalną jedność człowieka, w której dusza stanowiła formę substancjalną ciała i była od niego doskonalsza. Ciału jednak przypisał znacznie większą rolę niż wynikałoby to z założeń filozofii św. Tomasza, uzależniając np. w znacznym stopniu prawidłową pobożność od zdrowego i pozbawionego cierpień ciała. Specjalne miejsce zarezerwował również dla sfery afektywnej i woli, które, podobnie jak wśród zwolenników *devotio moderna*, zajęły pozycje intelektu. Zgodnie z nominalistycznym wykształceniem nie podejmował już niektórych istotnych zagadnień (np. nieśmiertelność) z punktu widzenia filozofii, uznając je za przedmioty wiary. Najbardziej zaś oryginalną częścią nauki Jakuba o człowieku wydaje się być problematyka „serca” i „iskierki” duszy, która zbliża go do tradycji mistyki nadreńskiej oraz niderlandzko-niemieckiej mistyki kobiet z jej, mającym jeszcze swe źródło w nauce Bernarda z Clairvaux, „językiem zaślubin”³

Przypisy:

¹ Por. S. Świeżawski: *Problem Via antiqua i Via moderna w XV w. i jego zaplecze ideologiczne*, w: *Studia z myśli późnego średniowiecza*. Warszawa 1998, s. 97-109.

² Por. D. Mertens: *Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäuser Jacob von Paradies (1381-1465)*. Göttingen 1976; S. Porębski: *Jakub z Paradyża-Poglądy i teksty*. Warszawa 1994; J. Stoś: *Mistrz Jakub z Paradyża i „devotio moderna”*. Warszawa 1997.

³ M. Markowski: *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397-1525*. Kraków 1996, s. 117. Por. K. Michalski: *Prądy filozoficzno-teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w pierwszej dobie Jego istnienia*. „Nasza Myśl Teologiczna”, t. 2 (1935), s. 45-47; W. Wąsik: *Historia filozofii polskiej*, t. I. Warszawa 1958, s. 39. O nominalistycznym nastawieniu Akademii Jagiellońskiej zaważył w znacznym stopniu fakt, że wrz

z otwarciem wydziału teologicznego w Krakowie przybyła tam spora grupa polskich studentów i uczonych z Uniwersytetu Praskiego, gdzie dominowała w tym czasie *via moderna* (por. Z. Włodek: *Filozofia a teologia w ujęciu mistrzów krakowskich*, w: R. Palacz (red.): *Filozofia polska XV w.* Warszawa 1972, s. 71).

⁴ Przez założenia metodologiczne „rozumieć nie tyle ustalone świadomie przez daną grupę zasady i reguły tworzenia, ile charakterystyczne i często spontaniczne sposoby myślenia na określony temat i wspólną postawę wobec rzeczywistości...” (por. W. Seńko: *Z badań nad historią myśli społeczno-politycznej w Polsce XV wieku*, w: *Filozofia polska XV w.*, dz. cyt s. 22-30).

⁵ Szczególną rolę w kształtowaniu się praktyczystycznej orientacji Uniwersytetu odegrały pisma Jana Burydana, a zwłaszcza jego komentarz *Etyki nikomachejskiej: Quaestiones longae Ethicorum*, który przez prawie dwa stulecia służył jako popularny podręcznik z tej dziedziny (por. M. Markowski: *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim. Studium z historii i nauk ścisłych na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*. Wrocław 1971).

⁶ Por. J. Rebeta: *Metodologiczno-filozoficzne założenia problematyki dyscyplin praktycznych w Polsce na początku XV w.* „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej”, Seria E, z. 3 (1968), s. 17-22.

⁷ Np.: *De arcta et lata via. De triplici genere hominum, De profectu in vita spiritualis Planctus peccatorum, Igniculus devotionis, Colloquium hominis ad animam suam, Theologia mystica*; Znamiennym jest również fakt, że do dzisiaj nie odnaleziono żadnego z prawdopodobnych komentarzy Jakuba do Arystotelesa, choć istnieją przypuszczenia, że wśród pism pozostałych po zbiorach biblioteki klasztoru kartuskiego w Erfurcie może znajdować się komentarz Paradyżanina do *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa.

⁸ Por. Z. Kuksewicz: *Filozofia człowieka i teoria duszy*, w: *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t.V, Wrocław 1975, s. 77-78.

⁹ J. Domański: *Zarys dziejów filozofii w Polsce, wieki XIII-XVII*. Warszawa 1989, s. 141.

¹⁰ *Immo vermis ille non moritur, etiam in praesenti, quanto minus in futurum. Nunc quidem conscientiam solam rodendo, postea vero et conscientiam, et rationem, et corpus inextinguibili igne incessanter inflammando, vellem quidem tunc, quod anima et corpus interire et annihilari possent, ut totum non essent...* (Iacobus de Paradiso: *Colloquium hominis ad animam suam*, (wyd.) J. Stoś. „Studia Paradyskie” 6/7, 1997, s. 222).

¹¹ *Homo obicit animae peccata sua, 2. Anima compuncta respondet, 3. Homo animae compunctae respondet, 4. De ornatu sponsa, 5. Anima sumpta fiducia respondet* (Por. tamże, s. 208-242).

¹² Por. S. Swieżawski: *Dzieje filozofii europejskiej XV w.*, Człowiek, t. 6. Warszawa 1983, s. 61.

¹³ J. Domański: *Zarys dziejów filozofii*, dz. cyt., s. 164-165.

¹⁴ *Secundum necessariam reputo inimicitias inter te et mulierem, sicut olim inter serpentem et Evam. Mulierem voco carnem tuam cum passionibus eius, quae tibi semper insidiatur trahitque, quantum in ea est a tuo proposito, quam si rejrenaberis, frustrabitur omnis conatus tuus, quo proficere intendis in amore sponsi tui. Contraria enim sponso tuo petit, cui quidem necessario vinculo alligata es eique obligata es, ut tributum ei solvas suum, quod ei iure naturae debetur, ne sub fasce ruens ante adeptum finem deficiant* (Iacobus de Paradiso: *Colloquium hominis*, dz. cyt, s. 234).

¹⁵ Por. J. Domański: *Zarys dziejów filozofii*, dz. cyt, s. 167.

¹⁶ *Est etiam alia operatio excellentior in homine secundum supremampotentiam, scilicet trationem et voluntatem, secundum quam excellit bruta et participat cum intelligentiis, scilicet angelis, secundum quam tenet principatum in homine et secundum quam est libera in sua electione, nec aliqua potentia altiori cogi potest, licet disponi potest et inclinari. Et secundum hanc potest in utroque oppositorum, scilicet studere et non studere, cuius ratio est: primo, quia a Deo possidet hanc libertatem, ut in ipso resideat facultas merendi seu demerendi. Ideo dicitur IX Metaphysicae:*

„*Potentiae rationalibus sunt contrariorum*”. Irrationales autem sunt tantum unius potentiae, nam res operantur per suas formas sibi inhaerentes et quia non possunt esse in eadem re formae contrariae, ideo res naturales non possunt in operationes contrarias, sicut ignis solum calefacere potest. Et formae illarum sunt individuatae et determinatae ad unum, quia sunt particulares, forma autem intellectualis est universalis sub quae multa possunt comprehendi. Sicut artifex accipit formam domus in universali sive rotundam sive quadrangularem, cum tales multae formae possunt in anima contineri etiam oppositae. Et illae species, licet in rebus exterioribus sunt contrariae, tamen in anima et in mente sunt non oppositae propter earum spiritualitatem (Iacobus de Paradiso: *De actionibus humanis quantum ad bonitatem et malitiam*, (wyd.) S. Porębski: „*Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia*”, vol. V, Warszawa 1978, s. 185-186, w. 15-3).

Unitur enim animo suo principio amantissimo et ab aliis desiderabilibus extreme abstrahitur, sicut quaelibet res in loco suo naturali existens quiescit a motu (Iacobus de Paradiso: *Theologia mystica*. „*Textus et studia*”, dz. cyt., vol. V, s. 266, w. 21-24).

Numquid ad ignorantiae tenebras conjugare valebis? Minime! Haec enim dona tibi fuerunt praestita, ut semper nosse poteris, quae esset voluntas Dei tui, claritate scientiae te semper illustrante, qua scientia tua vulnera semper erant graviora (Iacobus de Paradiso: *Colloquium hominis*, dz. cyt, s. 216).

¹⁹ Tu rebellis, ibas in praeceps sensualitate tibi imperante. Numquid poterant olim, ante legem Sodomitae et eorum complices in criminosis operibus, confugere ad excusationis umbram, dicentes Deo punienti eos: „Ignorantes peccavimus, cum lex nulla nobis data, nec prophetae missi sunt, nec scripturam aliquam recepimus. Cur itaque merito tam acerbe et insolitis poenis, scilicet igne et sulphure puniri debeamus?” An non, quia sine lege peccaverunt, sine lege perierunt? Habebant enim testimonium legis scriptum in cordibus eorum. Sic illi omnes, qui in diluvio perierunt, etiam ante legem iuste puniti sunt, non obstante, si aliquam ignorantiam praetendere poterant et hodie infinita multitudo infidelium in Juturum damnandorum, non obstantibus eorum excusationibus ibunt in damnationis foveam (Tamże, s.216).

²⁰ Por. S. Porębski: *Jakub z Paradyża - Poglądy i teksty*, dz. cyt. s. 89.

²¹ Denique sicut equus laxatis habenis, post tuas cupiditates noxias, sine prohibitive cucurristi... audaces, voluptuosos, incontinentes, gulosos, superbos iracundos, mobiles, instabiles, inconstantes, laetos... (Iacobus de Paradiso: *Colloquium hominis*, dz. cyt, s. 212).

²² Tu rebellis, ibas in praeceps sensualitate tibi imperante (Tamże, s. 216).

²³ Huius autem compunctionis difficultas magna valde est apud in exercitatos et apud eos, qui adhuc corruptos habent sensus interiores et exteriores per carnalem, terrenam et sensualem inhaesionem. Quemadmodum lingua aquosa et viridia vix recipiunt calorem solis et in similitudinem eius accendantur, sed praecedunt exsufflationes multiplices et postea expulsi humiditatis et noxiis contrariis qualitatibus, et sic suscipiunt formam ignis, sic in hac via purgativa oportet prius animum a sordidis affectionibus et cupiditatibus exspoliari... (Iacobus de Paradiso: *Theologia mystica*. „*Textus et studia*”, dz. cyt, vol. V, s. 261, w. 13-23).

²⁴ Haec theologia mystica omnium scientiarum excellentissima per poenitentem affectum quam per investigantem intellectum (Tamże, s. 262, w. 16-17).

²⁵ W. Szymona: *Mistrz Eckhart - Kazania*. Wstęp. Poznań 1986 s. 34-36 (por. A. von Hass: *Sermo mysticus, Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*. Fribourg 1979, s.22-28; B. Welte: *Meister Eckhart, Gedanken zu seinen Gedanken*. Freiburg i. Br. 1979, s.139).

²⁶ „Sympatycy neoplatonizmu chrześcijańskiego wyakcentowali tezę, iż u podstaw złożoności poszczególnych bytów znajduje się jednoczący czynnik nieprzygodny, którego natury nie można pojąć ani też opisać przy pomocy

dostępnych człowiekowi kategorii pojęciowych. Termin *docta ignorantia*, na długo przed spopularyzowaniem go przez Kuzańczyka, pojawia się u Augustyna w liście 130 i używany jest potem przez wielu autorów, którzy chcą podkreślić element tajemnicy związany z Bożą obecnością przenikającą świat bytów stworzonych. Usiłując scharakteryzować bliżej tę obecność, autorzy tak odlegli jak Dionizy, Eriugena, mistrz Eckhart i Mikołaj z Kuzy próbowali wykazywać, że wszystkie rzeczy istnieją w Bogu, gdyż Bóg stanowi ich istotę pojętą bądź to jako forma *omnium*, bądź jako *essentia omnium*, (...) bądź jako *materia omnium*” (J. Życiński: *Panteizm a panenteizm w kontekście filozoficznych kontrowersji średniowiecza*. „Analecta Cracoviensia” (XXV), Kraków 1993, s. 598).

²⁷ Rzadziej pojawiają się takie określenia jak: *triclinium pectoris*, *loculum cordis*, *cubiculum cordis* (por. J. Stoś: *Jakuba z Paradyża teoria człowieka*. „Studia Paradyskie”, t. 3, Paradyż 1993, s. 30-34).

²⁸ Czasami zamiennie z terminem *cor* używany jest *pectus*, lecz analiza filologiczna i kontekst niezmiennie wskazują na to samo znaczenie tzn. „serce duszy” (por. Iacobus de Paradiso: *Colloquium hominis*, dz. cyt., s. 208; s. 210; s. 211; s. 218; s. 222-223; s.231).

²⁹ *Et ipsa est scintilla, synderesis, quae sola est unibilis Spiritui Sancto. Nam per ipsam mens ignita erigitur ad profundiores sapientiam ratione ardoris ipsam supererigentis, quae est affectiva, quae super omnes habitus gratuitos et infusus ratione suae infortune extensionis et dignitatis in rationali spiritu obtinet principatum;... Spiritu Sancto movente virtutes in superna apice... Spiritus Sanctus movet apicem...* (Iacobus de Paradiso: *Theologia mystica*. „Textus et studia”, dz. cyt, vol. V, s. 273, w.10-16; s. 276, w. 30-33).

³⁰ *Tertius amor iam hominem totus deiformem fecit, et velut deificatum et in spiritu absorptum per scintillantes affectiones desideriorum insatiabilium humana lingua ineffabilem, nec ulli cognitorum, nisi ei, qui in thalamo sponsi commoratur...* (Tamże, s. 267, w. 18-22).

³¹ Por. J. Stoś: *Jakuba z Paradyża teoria człowieka*, dz. cyt., s. 32-33.

³² *Felix ille locus ita floribus, in quo gratissimis amplexibus tantus sponsus se cum sponsa sibus ipsis mutua coniuncant oscula unumque efficiuntur in Spiritu Sancti unitate, ubi est idem velle et idem nolle...* (Iacobus de Paradiso: *Colloquium hominis*, dz. cyt., s. 231).

³³ Por. J. Życiński: *Panteizm a panenteizm*, dz. cyt., s. 600.

³⁴ B. Weiss charakteryzując różnice między koncepcją mistyczną Eckharta i Mechthild z Magdeburga zwraca uwagę, że: „Ich glaube, daß die Tatsache, daß beide Mystiker verschiedene Aspekte bei der Vereinigung mit Gott in die Mitte stellen, der Grund ist, weshalb sie zu verschiedenen Bildmaterial greifen. Vermählung insinuiert eine personale Begegnung auch auf erlebnis- und erfahrungsmäßiger Ebene. Genauso beschreibt Mechthild die Einigung zwischen Seele und Gott. Gebären umgekehrt bedeutet eine Vermittlung von Leben und Sein, ohne daß der, der geboren wird, im Augenblick etwas erfährt. Eine personale Begegnung spielt dabei keine Rolle. Genauso beschreibt Eckhart die Einigung zwischen Seele und Gott Sie wird aus einer Seinsmetaphysik abgeleitet Das Moment eines personalen Gegenüber kann zurücktreten, und Eckhart steht allem Erlebnis- und Erfahrungsmäßigen viel distanziert als Mechthild gegenüber”. W tym kontekście wydaje się, że Jakub pomimo pewnej zależności terminologicznej od Eckharta, doktrynalnie w rozumieniu zjednoczenia mistycznego bliższy jest tzw. niderlandzko-niemieckiej mistyce kobiet (B.Weiss: *Mechthild von Magdeburg*. „Theologie und Philosophie”, 1 (1995), s. 15).

IZABELA SZYROKA

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

ZYGMUNT ŁEMPICKI WOBEC HISTORYZMU

Nieco dziś zapoznany, Zygmunt Łempicki (1886-1943) był badaczem języka i literatury niemieckiej, historykiem kultury - autorem m. in. rozprawy *Renesans, Oświecenie, Romantyzm*, licznych studiów poświęconych kulturze osiemnastego i dziewiętnastego stulecia. Zaczynał jednak jako filozof¹, uczeń Kazimierza Twardowskiego. Nie pozostało to bez wpływu na jego późniejszą działalność naukową. Należał do tych historyków, którzy uważają, że historii potrzebna jest teoria: „integralnym składnikiem procesu badawczego jest koncepcja, która łączy dostrzeżone elementy w jedną całość. Koncepcja pełni w postępowaniu badacza funkcję syntetyzującą. Jest ona podstawowym składnikiem procesu badawczego, umożliwiającym zespolenie poszczególnych elementów w całość wyższego rzędu”², pisał. Koncepcji tej nie szukał jednak w apriorycznych konstrukcjach. W swych teoretycznych zainteresowaniach zwrócił się w stronę współczesnej sobie filozofii niemieckiej - w jego rozprawach pojawiają się postaci m. in.: Diltheya, Rickerta, Troeltscha. Początki dwudziestego wieku to czas, w którym wciąż żywe jest w niej wspomnienie „epoki historycznego kształcenia” utożsamianej z epoką historyzmu. Historyzm i jego problemy wywarły też wpływ na filozoficzne poglądy Łempickiego. Zanim jednak skupimy się na tym zagadnieniu, musimy zdać sobie sprawę ze znaczenia pojęcia „historyzm”.

W początkach XIX wieku w myśli zachodnioeuropejskiej dokonał się przełom - pojawiło się stanowisko, które historię podniosło do rangi zasady³. U jego podstaw leżało przekonanie, że „światem ludzkiego życia nie jest przyroda, ale to, co zostało stworzone przez ludzi w działaniu, dlatego on też ma historię, a sama ta historia nie może być traktowana jako wyłącznie przyrodniczy proces rozwojowy”⁴. Stanowisko to, określane w historii filozofii mianem historyzmu, głosiło dziejową zmienność ludzkich wytworów - kultury i społeczeństwa. Historyzm nie był poglądem określonej szkoły filozoficznej, nie istniała zatem jakaś jedna jego forma⁵. Istnieją rozbieżne

¹ W roku 1908 uzyskał stopień doktora filozofii na Uniwersytecie Lwowskim, na podstawie pracy *Immennans Weltanschauung*.

² Z. Łempicki: *Wybór pism*, t. II. Warszawa 1966, s. 236.

³ W. Schulz: *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen 1972, s. 471. Cyt. za H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 6 3.

⁴ H. Schnädelbach, op. cit., s. 65.

⁵ Por. Z. Kuderowicz: *Biografia kultury*. Warszawa 1973, s. 26-27., także: G. G. Iggers: *The German Conception of History*. Wesleyan University Press, 1968, s. 32, 287-290.

poglądy zarówno jeśli chodzi o ustalenie początków historyzmu, jego rozumienie, jak i o ocenę jako zjawiska z dziedziny historii intelektualnej. Najgłębiej powstanie historyzmu śledzi F. Meinecke w książce *Die Entstehung des Historismus*. Zatrzymajmy się zatem na chwilę przy sposobie, w jaki rozważa tę kwestię⁶. Historyzm oznacza dla Meineckiego przede wszystkim pojawienie się podejścia indywidualizującego do dziejów, odrzucenie mechanistycznej koncepcji rzeczywistości; jest przeciwieństwem teorii prawa naturalnego, przekonania o racjonalności świata i człowieka, oświeceniowej wiary w postęp dokonujący się w historii. Początki takiego poglądu znajduje w filozofii Shaftesbury'ego i jego koncepcji indywidualnej, duchowej formy wewnętrznej zawartej w poszczególnych bytach. Następnie zaś w dynamicznej koncepcji rzeczywistości u Leibniza i wprowadzonej przez niego zasadzie indywidualizacji bytu. Meinecke zalicza również do prekursorów historyzmu G. Arnolda, Vico, Woltera, Monteskiusza i Hume'a. Przyznaje jednak, że dopiero poglądy Mösera, Herdera i Goethego istotnie przyczyniły się do powstania tego stanowiska.

Möser poszukiwał rozumu w lokalnych tradycjach, interesował go człowiek jako wytwór określonych warunków historycznych. Herder, uznając w *Jeszcze jednej filozofii historii* pluralizm wartości kulturowych, odrzucając ideę postępu i istnienie obiektywnej metody historycznej jako pierwszy wyłożył zasady historyzmu⁷. Największą zasługę Meinecke przypisał Goetemu, dość nieoczekiwanie, zważywszy na negatywne wypowiedzi klasyka o historii. To jednak Goethe wprowadził pojęcia, które zaczęły stanowić wyznaczniki nowego myślenia historycznego: ideę rozwoju, cykliczności, jedności teraźniejszości i przeszłości, indywidualizmu i subiektywizmu. Oprócz Meineckiego źródeł historyzmu szukali w osiemnastym wieku, między innymi, Cassirer⁸, G. G. Iggers⁹, wskazujący przede wszystkim na Vico i Herdera, Schnädelbach¹⁰, który poza Herderem wymienia też wśród protagonistów Hamanna. Także Z. Łempicki w swej rozprawie *Renesans, Oświecenie, Romantyzm* traktuje wiek oświecenia jako kolebkę historyzmu¹¹.

Znaczenie osiemnastowiecznego historyzmu polegało na rozbudzeniu zainteresowania historią, w której dostrzeżono prawdziwą kopalnię wiedzy na

⁶ Na podst.: G. G. Iggers, op. cit., s. 216-222 i *Przewodnika po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. V, oprac. hasła: A. Kołakowski. Warszawa 1997, s. 288-296.

⁷ J. G. Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1967, fragm. przekładu w: T. Namowicz, K. Sauerland, M. J. Siemek: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*. Warszawa 1973.

⁸ E. Cassirer: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska. Warszawa 1998, s. 308.

⁹ G. G. Iggers, op. cit. s. 30.

¹⁰ H. Schnädelbach, op. cit., s. 65.

¹¹ Z. Łempicki: *Wybór pism*, t.I. Warszawa 1966, s. 126-127.

temat ludzkiej natury i na odkryciu nowych metod badania historycznego. Szczególnie owocna okazała się, zaproponowana przez Herdera, koncepcja organizmu jako pierwowzoru rzeczywistości historycznej. Jednakże osiemnastowieczny historyzm był przełamany, także u Herdera, optymistyczną wiarą, że rozwój dziejów zmierza w kierunku realizacji pewnego ideału moralnego.

Jak już wspomniano, historyzm nie był poglądem charakterystycznym dla jednego tylko stanowiska filozoficznego. Historia odcisnęła się również na poglądzie na świat romantyzmu¹². „Teraźniejszość zupełnie nie jest zrozumiała bez znajomości przeszłości, bez wysokiej miary kultury, nasycenia najwyższymi produktami, najczystszych duchem epoki i przeszłości oraz bez jej przetrwania”¹³, pisał Novalis. Zdaniem Zbigniewa Kuderowicza¹⁴, historyzm romantyczny polegał na przekonaniu o ciągłości historycznej i zakorzenieniu ówczesnej kultury w przeszłości, którą uznano za miernik wartości. Romantycy idealizują średniowiecze - epokę bezpośrednich, emocjonalnych więzi społecznych, wyczułonego sumienia. Stamtąd pragną czerpać siły do odnowy duchowego życia, literatury, prawa. Patrząc na każde zagadnienie z historycznego punktu widzenia zrywają z koncepcją uniwersalnej natury ludzkiej, w historii usiłują odnaleźć prawo, którym dałoby się zastąpić *Kodeks Napoleoński* - oparty na racjonalistycznych teoriach i prawie naturalnym. Historyzm romantyczny nie odznaczał się jedynie kontemplacyjnym stosunkiem do przeszłości, przeciwnie, chciał by oddziaływała ona jako siła twórcza, w oparciu o którą możliwe będzie dokonanie duchowej odnowy.

Historyzm najczęściej jest jednak kojarzony z poglądami przedstawicieli niemieckiej szkoły historycznej¹⁵. Do jej powstania doszło około roku 1824, gdy uniwersytet w Berlinie podzielił się na dwa wrogie obozy: pierwszy zgrupował się wokół Hegla; drugi utworzyli F. K. Savigny, K. F. Eichhorn, do których dołączyli Niebuhr, filolog Böckh, Bopp, Lachmann, Schleiermacher¹⁶. Ten drugi obóz zyskał miano szkoły historycznej. Zaliczani są do niej również znani historycy Ranke i Droysen, twórca tzw. pruskiej szkoły historyków¹⁷.

¹² Podstawowe tezy romantyzmu zostały sformułowane w tzw. środowisku jenańskim, w latach 1796-1800 przez Novalisa, F. Schlegla, Schleiermachera.

¹³ Novalis: *Werke*, t. II, s. 315, 441. Cyt. za: Z. Łempicki, op. cit., t. I, s. 362.

¹⁴ Z. Kuderowicz: *Filozofia nowożytnej Europy*. Warszawa 1989, s. 569. Wnikliwe przedstawienie romantycznego poglądu na świat znajduje się też w rozprawie Z. Łempickiego: *Świat książek i świat rzeczywisty. Przyczynek do ujęcia istoty romantyzmu*, w: Z. Łempicki, op. cit., t. I, s. 329.

¹⁵ G. G. Iggers, op. cit., s. 289.

¹⁶ Zob. tamże, s. 65.

¹⁷ Zaś jak podaje Z. Kuderowicz, Dilthey „szkołą historyczną” nazywał „szeroki nurt badań humanistycznych w zakresie historii, filologii, historii prawa, religii, literatury i sztuki związany w Niemczech z takimi nazwiskami, jak: J. G. Herder, A. W. i F. Schleglowie, B. G. Niebuhr, J. Grimm, F. K. Savigny, L. Ranke, we Francji: F. Guizot, A. Tocqueville; a w Anglii: E. Burke” (Z. Kuderowicz: *Dilthey*. Warszawa 1987, s. 105).

Przedstawiciele szkoły historycznej wystąpili z krytyką Heglowskiej koncepcji rzeczywistości i sposobów jej ujmowania. Nie ogólne pojęcia filozofii, lecz tylko historia dostarczyć może odpowiedzi na podstawowe zagadnienie filozofii: kim jest człowiek, twierdzili. Nikt lepiej niż wielcy historycy nie ukazał człowieka w jego wielkości i nędzy¹⁸. Szkoła historyczna odkrywa wyższość tego, co lokalne i czasowe nad tym, co uniwersalne, oglądu nad apriorycznymi konstrukcjami. Pragnie uniknąć podporządkowywania materiału historycznego teoretycznym założeniom, dawać „przekroje przez historię i to w możliwie wielu kierunkach”¹⁹.

Ranke chce zajmować wobec faktów postawę nieuprzedzonego obserwatora, przedstawiać zdarzenia tak, „jak rzeczywiście się miały”, wierzy, że każda epoka znajduje się w bezpośrednim stosunku do Boga - historyk powinien uchwycić jej własny system wartości, zasadę, na której się opiera. Podobnie, każde zjawisko historyczne powinno zostać sprowadzone do historycznych idei, z których wyrasta.

Droysen zauważa z kolei, że studia historyczne w odróżnieniu od nauk przyrodniczych wymagają raczej rozumienia niż wyjaśniania, mają bowiem do czynienia nie z materią nieożywioną, lecz z aktami woli, których źródła tkwią w indywidualnych lub zbiorowych podmiotach. Rozumienie jest możliwe w historii dzięki duchowo-fizycznej naturze człowieka, u którego zewnętrzne akty są wyrazami pewnych wewnętrznych procesów²⁰. Zdaniem W. Diltheya największe osiągnięcie szkoły historycznej leżało w obudzeniu świadomości historycznej - przeświadczenia, że wszelkie zjawiska kultury mają charakter historyczny i także ich wartość zmienia się wraz z historią (Dilthey zauważa również, że ideał przyświecający Rankemu: „Przedstawić rzeczy tak, jak się rzeczywiście miały” jest wobec tego niekonsekwencją. Na ujęcie faktów historycznych przez dziejopisarza wywiera wpływ jego własna sytuacja historyczna)²¹.

Mimo że szkoła historyczna deklarowała, że pragnie poprzestawać na spostrzeżeniach, zakładała jednak pewną ukrytą filozofię dziejów. E. Rothacker²² określił ją jako ostateczne ustalanie wartości „tego, co żywe i swoiste, organiczne i różnorodne, naturalne i autentyczne, pierwotne i obyczajowo odznaczające się stałością moralną, starodawne i szacowne, swobodnie wy-

¹⁸ Por. L. Strauss: *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski. Warszawa 1969, s. 22-23.

¹⁹ J. Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Stuttgart 1955, s. 4. Cyt. za H. Schnädelbach, op. cit., s. 76.

²⁰ Droysen podjął się też uzasadnienia metody szkoły historycznej, którą określił następująco: „istota metody historycznej polega na tym, by zrozumieć dzięki badaniom” (J. G. Droysen: *Historik*, s. 328. Przedstawienie tego uzasadnienia można znaleźć w: H. Schnädelbach, op. cit., s. 89-91).

²¹ Por. Z. Kuderowicz: *Dilthey*, wyd. cyt., s. 106-107.

²² E. Rothacker: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s. 46. cyt. za: H. Schnädelbach, op. cit., s. 81.

rosłe i stające się czymś historycznym, ludowe, narodowe, zmysłowo krzepkie i naoczne, rozważne i niepogmatwane, odznaczające się harmonią części i całości, treści i formy itp., jak też o odpowiednich antypatiach”.

Szkoła posługiwała się pojęciem tego, co obiektywnie ogólne. Dla Droysena, na przykład, historia stanowiła sensowną całość, w której historyk może ustalić prawa. Wierzył, że jest ona polem działania sił moralnych, których zewnętrznym wyrazem są ludzkie czyny²³. Ranke uważał, że dzięki kontemplacji historyk może zbliżyć się do tego, co skrywa się poza zewnętrzną manifestacją duchowej rzeczywistości - do świata idei. Jednakże ponieważ przedstawiciele szkoły historycznej otwarcie zrezygnowali z uprawiania filozofii historii, pojęcia ogólne, którymi się posługiwali, mogły posiadać status co najwyżej hipotez roboczych²⁴.

Historyzm, głosząc historyczne uwarunkowanie kulturalnych i społecznych zjawisk, a także samego podmiotu, musiał ustosunkować się do problemu jedności historii. Odpowiedzieć na pytania: czy w kolejnych epokach mamy do czynienia z kontynuacją pewnych wartości, instytucji społecznych; czy przekazywane są one w formie tradycyjnej czy zmodyfikowane; wreszcie, na czym polega mechanizm ciągłości historycznej?²⁵. Groziło mu, o ile nie znajdzie naukowego uzasadnienia dla tego, co w historii ogólne, że stanie się „historiografią pojedynczych faktów”²⁶, historycznym relatywizmem.

Z istnienia tych problemów doskonale zdawało sobie sprawę następne pokolenie filozofów. Windelband, Rickert, Troeltsch i Dilthey to filozofowie, którzy rozpoznali „kryzys historyzmu” i próbowali mu przeciwdziałać. Należało zachować historyczne podejście do dziejów i człowieka, a przy tym uniknąć relatywizmu.

Rickert uważał, że postępowanie historyka wymaga stosowania pojęć zbiorowych. Jego zdaniem, Ranke i Windelband nie podeszli do problemu tworzenia pojęć w historii z należytą uwagą, zadowolając się stwierdzeniem, że historyk dociera do przeszłości poprzez intuicyjną kontemplację faktów. Pojęcia takie są jednak niezbędne choćby dlatego, że historyk musi rozróżniać pomiędzy tym, co istotne i nieistotne w historii. Rickert proponuje teorię konstytucji przedmiotów kultury przez odnoszenie indywidualnych przedmiotów do wartości. Zakłada, że w każdej kulturze istnieją pewne, uznawane powszechnie za ważne, wartości, a także, że historyk postępując obiektywnie i w sposób wolny od uprzedzeń może je wydobyć. Jednakże tak utworzone pojęcia historyczne nie mają odniesienia do tego, co absolutnie i ponadczasowo ważne. Naukowiec musi zaś zakładać absolutną teoretyczną ważność

²³ G. G. Iggers, op. cit., s. 110-113.

²⁴ H. Schnädelbach, op. cit., s. 83.

²⁵ Z. Kuderowicz: *Biografia kultury. O poglądach Jakuba Burckhardta*. Warszawa 1973, s. 27.

²⁶ H. Schnädelbach, op. cit., s. 84.

wartości. Dlatego Rickert podejmuje próbę skonstruowania nierelatywistycznej teorii wartości. W wartościach, wokół których koncentrują się poszczególne kultury, miały manifestować się powszechnie ważne wartości, dostosowane do historycznych sytuacji. Ostatecznie dla Rickerta historyczne podejście jest właściwe jako metoda zajmowania się kulturą jako światopoglądem, zaś, historyzm prowadzi do relatywizmu i sceptycyzmu²⁷.

Troeltsch stwierdza, że w XIX wieku polityka, prawo, moralność, życie intelektualne zostały „rozpuszczone w strumieniu historii” i stały się zrozumiałe tylko jako części określonego historycznego rozwoju²⁸. Pokazując w *Historismus und seine Probleme* nieuniknioność podejścia historycznego, chce ze studiów nad historią wyprowadzić obiektywne normy. Okazuje się to niemożliwe bez wprowadzenia pojęcia Absolutu. Tym, co pokazuje nam historia jest istnienie odrębnych kultur, które zdaje się wykluczać jedność dziejów, zachodzenie w nich postępu. Żadna nauka nie jest w stanie opanować strumienia życia jako całości. Strumień ów musi jednak posiadać pewną wewnętrzną spójność. W innym przypadku nauka nie byłaby w stanie pojąć i określić jego indywidualnych postaci, co jednak czyni. W przedmiotach kultury odnajduje pewne „centra”-wartości, wokół których dane kultury zostały zorganizowane. Dlatego Troeltsch wprowadza pojęcie Absolutu, jako warunku *sine qua non* wszelkiej myśli i rozumienia. By rozwiązać problem historyzmu proponuje w sposób twórczy powrócić do myśli Leibniza: koncepcji zamkniętych monad, które jednak odzwierciedlają boski porządek.

Przedstawione wyżej próby uporania się z problemami historyzmu kierują się w stronę filozofii historii i w stronę wiary. Powstaje pytanie: czy historyzm może uniknąć relatywizmu nie uciekając się do ich pomocy?

Punkt wyjścia Diltheya nauki o poglądzie na świat był następujący: usunąć sprzeczność między pretensją do naukowości różnych systemów metafizycznych a ich historyczną mnogością²⁹. Historia ukazuje nam wiele światopoglądów - filozoficznych systemów, z których każdy pretenduje do ważności powszechnej i podejmuje się rozwiązać „zagadkę świata i życia”. Świadomość historyczna pokazuje jednak, że każdy z nich stanowi próbę interpretacji świata z pewnego położenia, w którym znajdowała się jednostka w chwili, gdy ukazała się jej zagadka świata i jest wyrazem jej stosunku do życia. Odkrywa w życiu źródło różnych systemów metafizycznych. Świadomość historyczna pozwala człowiekowi dostrzec wielostronność życia - w przeciwieństwie do jednostronności metafizyki i zrozumieć, „że pogląd nasz na świat zmienia się z rozwojem potężnego indywiduum ludzkości, że

²⁷ G. G. Iggers, op. cit., s. 158.

²⁸ E. Troeltsch: *Die Krisis des Historismus*. "Die Neue Rundschau", 33 (1922), s. 563-574. Cyt. za G. G. Iggers, op. cit., s. 189.

²⁹ Z. Łempicki, op. cit, t. II, s. 460.

pogląd nasz na świat zależy od tego, jak my się wobec niego ustawiamy. Uczy nas, że nie ma tak wysokiego i wygodnego stanowiska, z którego moglibyśmy widzieć od razu wszystkie strony świata. (...) «Czyste światło prawdy możemy widzieć tylko w rozmaicie załamanych promieniach»³⁰. Świadomość historyczna uwalnia człowieka z jego historycznego ograniczenia, ukazując mu wielość punktów widzenia, wyższość ducha wobec każdego historycznego światopoglądu. „Historia czyni nas wolnymi, o ile wznosi nas ponad uwarunkowania punktu widzenia ważności powstałego w ciągu naszego życia”³¹.

Historyzm Diltheya polega na przekonaniu, że żadna filozofia historii nie może wyjaśnić bogactwa życia historycznego posługując się tylko jedną zasadą. „Jedyną możliwą drogą zbadania historycznego związku jest rozłożenie go na szereg poszczególnych związków”³². Dilthey rozkłada zatem świat historyczny na poszczególne „związki działań”, odznaczające się odrębną strukturą, „stanowiącą projekcję naszej psychicznej struktury”³³.

Historyzm wydaje się zjawiskiem specyficznie niemieckim³⁴. Wprawdzie tzw. podejście historyczne pojawiło się i w innych krajach na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku - jak choćby we wczesnym romantyzmie angielskim, czy tradycjonalizmie E. Burke’a, w żadnym jednak nie oddziało na umysły z taką siłą, jak w Niemczech. Zresztą, jak wyraził się o Burke’u A. Müller w IX wykładzie o literaturze niemieckiej: „należy on [Burke] bardziej do nas niż do Brytyjczyków”³⁵.

Szczególne niemiecka wrażliwość historyczna była tu prawdopodobnie dziedzictwem pietyzmu³⁶ i jego charakterystycznego podejścia do *Pisma Świętego*, które stało się w tamtym okresie podstawą nie tylko wiary, ale i życia. Pozostałość z pietystycznego stosunku do *Biblii* odnajduje na przykład Z. Łempicki w sformułowanym przez Fr. Schlegla postulacie dla filologii:

³⁰ Z. Łempicki, op. cit., s. 462 - 463. Łempicki cytuje tu wypowiedź Diltheya z: *Traum*, w: *Gesammelte Schriften*, t. VIII. Stuttgart Göttingen 1958-1982. Polski przekład w: Z. Kuderowicz: *Dilthey*, op. cit., s. 246-251.

³¹ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, t. VII, s. 252. Cyt. za W. Dilthey: *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987, s. XXVII.

³² W. Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, t. I. Leipzig 1883, s. 139. Cyt. za: Z. Łempicki, op. cit, t. II, s. 451.

³³ Z. Łempicki, op. cit, t. II, s. 450.

³⁴ Inaczej widzi tę sprawę C. Antoni: *L’Historisme*. Gèneve 1963. Uważa, że do tradycji historyzmu w tym samym stopniu należą J. Möser i Herder, co Vico i Burke. Historyzm pojawił się w Anglii, Francji, Włoszech, Szwajcarii i Niemczech jako odrzucenie mechanistycznej koncepcji rzeczywistości, wiara, że historia nie będąca jedynie kolekcją przesądów stanowi klucz do rozumienia człowieka jako bytu społecznego i politycznego (zob. G. G. Iggers, op. cit, s. 32).

³⁵ Cyt. za: Z. Łempicki, op. cit, t. I, s. 334.

³⁶ Wskazuje na to G. G. Iggers, op. cit. s. 34, 37. Poza nim także wspomniany już Meinecke.

„żyć klasycznie i realizować w sobie praktycznie starożytność”³⁷. Zwrócić należy również uwagę na książkę G. Arnolda *Unparteiische Kirchen- und Ketzergeschichte*, w której „entuzjazm (...) dla śmiało wyidealizowanych początków chrześcijaństwa i dla epoki męczenników przy najostrzejszej krytyce całej późniejszej historii kościoła, był przecież rodzajem chrześcijańskiego historyzmu”³⁸.

Niemiecki historyzm odkryciem świadomości historycznej, czyli historycznego uwarunkowania wszelkich zjawisk społecznych i kulturalnych doprowadził też do uhistorycznienia samego podmiotu. Dostrzegając w dziejach różnorodność istniejących „związków działań”, zmieniawszy perspektywę oglądu dziejów z uniwersalnej na lokalną, inaczej spojrzął też na człowieka. Co najmniej od czasów Herdera datuje się nowe ujęcie ludzkiej jednostki, jako wplecionej w sieć zależności geograficznych, kulturowych, społecznych, językowych. Pokazał, że ani rzeczywistość historyczna, ani człowiek nie mogą zostać ujęte za pomocą samych pojęć intelektu. Historia może pomóc filozofii w zrozumieniu człowieka i jego świata.

Stosunek Łempickiego do historyzmu można określić na pierwszy rzut oka jako krytyczny. Taki wniosek nasuwa się przede wszystkim po zapoznaniu z rozprawą *Goethe a prądy duchowe dziewiętnastego wieku*³⁹. Znajdujemy tam następującą wypowiedź: „Nawiązywanie do przeszłości i pielęgnowanie tradycji było jedną z wytycznych romantycznego poglądu na świat od samego początku kiełkowania zarodków tego prądu duchowego. (...) W wieku dziewiętnastym jednak ten kult przeszłości i to pielęgnowanie historii wyrodziło się w pewne pasożytnictwo z braku własnych soków duchowych. (...) Zgubnym okazał się ten historyzm w dziedzinie filozoficznej lub też prawniczej, zastępując wszędzie twórczą pracę nad tworzeniem nowych systemów i wartości historycznym opracowaniem przeszłości.” W tej samej pracy powołuje się też na opinię Goethego, o którym powiada, że jako pierwszy uświadomił sobie i innym niebezpieczeństwo i szkodliwość historii dla życia, zachowując do niej rozsądny stosunek jako do nauki.

W rozprawie *Oblicze duchowe wieku dziewiętnastego* oskarża romantyzm o to, że „narzucił przyszłym pokoleniom nieprawdopodobnie ciężkie brzemie historycznych przeżyć”⁴⁰. W wytworzonym wtedy stosunku do

³⁷ Z. Łempicki, op. cit., t. I, s. 352.

³⁸ Tamże, s. 338.

³⁹ Tamże, s. 405. W dziewiętnastym wieku pojawiła się w dziedzinie filozofii przewaga historii filozofii nad oryginalnymi stanowiskami. Przedstawicielami tego nurtu byli: E. Zeller, J. E. Erdmann, K. Fischer.

⁴⁰ Tamże, s. 374.

przeszłości - zatapianiu się w niej, wchłanianiu treści, jakie niesie, Łempicki widzi jedną z przyczyn dziewiętnastowiecznego relatywizmu⁴¹.

Zarzuty, jakie się tu pojawiły, brzmią poważnie: historyzm prowadzi do pasożytnictwa, relatywizmu i jest szkodliwy dla życia. Łempicki doskonale zdawał sobie jednak sprawę, że takie ujęcie zagadnienia nie oddaje złożoności jego istoty. Wśród publikacji, które pozostawił, obok krytyki pewnego sposobu myślenia i praktyki naukowej, do jakich historyzm może prowadzić, znajdujemy też doskonale, bynajmniej nie negatywne przedstawienie historyzmu oświeceniowego, romantycznego, rozprawy poświęcone Burckhardtowi - uczniowi Rankego i historykowi kultury, któremu bliskie były ideały szkoły historycznej, Herderowi oraz Diltheyowi.

Historyzm oświecenia był jego zdaniem naturalną reakcją na dominujący w tej epoce intelektualizm, oparty na matematyce i mechanice, abstrahujący od wszystkiego, co specyficzne, indywidualne, sprowadzający dostrzeżone różnice do „miary i ilości zasadniczo jednorodnej substancji”⁴². Pojawił się jako tendencja „różnicująca” i „indywidualizująca” przeciwko „niwelującej” i „generalizującej” praktyce wieku osiemnastego. Romantyzm zaś twórczo rozwinął odkryty przez Herdera nowy stosunek do historii. Łempicki wielokrotnie podkreśla, że nie chodziło tu jedynie o „pusty i głuchy” entuzjazm dla przeszłości, ale o duchową odbudowę w oparciu o ideał człowieczeństwa, którego najpełniejszy wyraz dostrzeżono w jednej z epok historii (w średniowieczu).

Oba historyzmy Łempicki ocenia pozytywnie jako reakcje na pewną jednostronność dominującego w tamtych epokach światopoglądu, który dążąc do powszechnej ważności, pozostawiał jednak poza obszarem swoich zainteresowań pewne aspekty ludzkiej rzeczywistości.

W rozprawie poświęconej J. Burckhardtowi z podziwem wyraża się o niezwyklej intuicji historycznej bazylejskiego uczonego, która powoduje, że nakreślony przez niego obraz renesansu „łśni niepospolitym blaskiem talentu” i „bije z niego równocześnie entuzjazm i zaduma autora i te same uczucia budzi w czytelniku (...) śmiałością poglądu, blaskiem barw i siłą wyrazu”⁴³. Chwali kładziony przez Burckhardta nacisk na ogólną charakterystykę zjawiska, wydobywanie jego zasadniczych rysów, będących objawem leżącej u ich podstaw siły kształtującej.

Za wielką zasługę Herdera uważa jego historyczne podejście do zjawisk kultury, poszczególnych epok. Podkreśla, że autora *Jeszcze jednej filozofii historii*, bardziej niż erudycyjne badanie szczegółów, pociągały kwestie osobowości, epoki, literatury ujętych jako pewne całości. Ich odrębność, indy-

⁴¹ Drugą przyczyną był heglizm zakładający, że wszystko, co jest, jest dobre, bo stanowi rezultat fazy poprzedniej i przygotowanie następnej (tamże).

⁴² Tamże, s. 126.

⁴³ Tamże, s. 228.

widualność nazywał „duchem”, „geniuszem”. Zdaniem Łempickiego, Herder zmierzał już w stronę takiego rozumienia epoki, które widzi w niej zjawisko wyróżniające się specyficzną strukturą, nadającą historycznemu okresowi określoną „barwę i postać”. Duch czasów, którego uchwycenie jest, według Herdera, zadaniem historyka - to przecież „suma myśli, przekonań, dążeń, popędów i sił żywotnych, które w określonym biegu rzeczy przejawiają się wraz z danymi przyczynami i skutkami”⁴⁴. Co więcej, pojawiła się tu pierwsza próba potraktowania tak rozumianego „ducha” - psychicznej struktury epoki, jako zasady wyjaśniającej unikatowość społecznych zjawisk kultury. Łempicki krytykuje Herdera za relatywizm, do którego doprowadził go szacunek dla indywidualności, ale przyznaje, że dopiero tak skrajna postawa pozwoliła zwalczyć ahistoryzm oświecenia wobec wytworów działalności człowieka (na przykład literatury).

Jeśli zaś sięgniemy do rozprawy *Demon antyku a kultura nowożytna*, natkniemy takie rozumienie przez Łempickiego klasyczności epoki starożytnej, które przywodzi na myśl stosunek romantyków do czasów „rycerskich”, romantyczny historyzm. Wielkość kultury antyku, pisze Łempicki, na tym polega, „że ma w sobie ten zarys totalności, że jest w niej wszystko i że coraz to inna generacja inne jej strony widzi i odkrywa”, że jest „bliżką i żywą siłą, na którą duch nasz reaguje nie tylko w sferze estetycznej, ale w zakresie wszystkich innych pierwiastków życia”, „że zawiera w sobie, przynajmniej *in nuce* zawiązek całego szeregu problemów życia współczesnego”⁴⁵. U podstaw tego poglądu leży określona koncepcja tradycji. Dla Łempickiego oznacza ona, że każdy problem życia, zarówno jeśli chodzi o formę jego postawienia czy też rozwiązanie, jest obarczony pewną rodzimą i ogólną tradycją. Stanowi ona rezerwuuar możliwych rozstrzygnięć zagadnień, które stawia przed człowiekiem aktualna sytuacja historyczna. Dopiero zaznajomienie się z antecedenkami pozwala zrozumieć współczesne problemy i podjąć próbę zmierzenia się z nimi⁴⁶.

Także rozumienie dziejów, człowieka i wytworów jego działalności, stawia Łempickiego zdecydowanie po stronie historyzmu. Wyraźnie widoczny jest tu wpływ stanowiska Diltheya, według którego pojęcie struktury jest podstawową kategorią nauk humanistycznych. Zrozumieć historię możemy jedynie rozkładając ją na „szereg poszczególnych związków”, systemów, do których zaliczają się: systemy kultury, zewnętrzne organizacje społeczeństwa, epoki i okresy historyczne, twierdzi Dilthey. Kategoria struktury pozwala pojąć te systemy jako projekcje celowo-strukturalnego związku naszej

⁴⁴ Tamże, t. II, s. 396.

⁴⁵ Tamże, t. I, s. 206.

⁴⁶ Tamże, t. II, s. 264.

duszy, ujmującego rzeczywistość, urzeczywistniającego wartości, wyznaczającego cele. Zadaniem każdego z tych systemów jest zaspokojenie jakiejś strony natury ludzkiej. Błąd Hegla polegał na traktowaniu tych systemów tylko jako objawów rozumu. U ich podstaw znajduje się bowiem natura ludzka ujęta całościowo, człowiek w swych powiązaniach ze światem przyrody i społecznym.

Także Łempicki jest przekonany, że jedynym autorem dziejów są ludzie - historia nie tworzy się sama, tym bardziej nie tworzy jej żaden „duch”, pisze w zakończeniu swej rozprawy poświęconej przedstawieniu kultury trzech epok: renesansu, oświecenia i romantyzmu⁴⁷. Tylko aktywnością człowieka - zawsze już uwikłanego w określoną historyczną sytuację, można wytłumaczyć bieg dziejów, występowanie w nich pewnych „równokształtności” tzn. podobieństw, jakie wykazują jednostki żyjące w jednej epoce, co do sposobu myślenia i działania. Jedynie dzięki opisowi zachodzących interakcji pomiędzy jednostką twórczą a społecznością, do której ona przynależy, zastanymi przez nią normami, tradycyjnymi systemami kultury, stylami życia może powieść się próba uchwycenia sensu dziejów. Dociekania zaś czysto filozoficzne, zwłaszcza historiozoficzna spekulacja, nie na wiele się zdadzą.

Dlatego Łempicki wbrew Heglowi, a nawiązując do poglądów Diltheya i jego rozumienia świadomości historycznej, opowiada się za empiryczną filozofią dziejów. Przytacza słowa Diltheya: „Hegel konstruował pewne zbiorowości z ogólnej rozumnej woli. My musimy dziś wyjść z realności życia, w życiu czynna jest totalność związku duszy. Hegel konstruował metafizycznie, my analizujemy to, co dane”⁴⁸. Występujące w dziejach podobieństwa, obserwowany jednolity charakter pewnych epok, które wydają się być jakąś „antytezą” wobec poprzednich, nie wykazują, zdaniem Łempickiego, żadnej wewnętrznej konieczności, nie mogą zostać ujęte w aprioryczne prawa i pozwalają co najwyżej na snucie nie uzasadnionych naukowo domysłów⁴⁹. Właściwym podejściem do dziejów są metody historii, która „jako nauka „idiograficzna” nie ma bynajmniej za zadanie konstatowania jednakości i konstruowania praw. Jej celem i zadaniem jest uchwycenie indywidualnych rysów jednostek, narodów, generacji i epok”⁵⁰. Takie rozumienie dziejów i metod ujmowania rzeczywistości historycznej przywodzi na myśl oczywiście deklaracje szkoły historycznej. W relacji Burckhardta szkoła głosiła przecież: „przede wszystkim żadnej filozofii dziejów” i zamiast „dawać

⁴⁷ Tamże, t. I, s. 188.

⁴⁸ W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, w: *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1910, s. 81. Cyt. za Z. Łempicki, op. cit., t. I, s. 188.

⁴⁹ Z. Łempicki, op. cit., t. I, s. 193.

⁵⁰ Tamże, s. 193.

wskazówki, jak uprawiać studia historyczne w uczonym sensie” chciała „studiować przejawy historyczności”⁵¹.

Z tradycji historyzmu zaczerpnął również relacjonalne ujęcie człowieka. Jednostka twórcza jest dla Łempickiego, podobnie jak dla Diltheya, „prafaktem historii”, przez co ma na myśli, iż jest ona elementem historii, który odpowiada za pojawianie się w niej nowych wartości, jedyną siłą, która zdolna jest przełamać panujący w epoce sposób myślenia, przeciwstawić się jej zasadom, dać początek nowym trendom. Tylko twórcza jednostka dysponuje bowiem tak wyczuloną strukturą psychiczną, która potrafi dostrzec, że pomiędzy istniejącą w epoce psychiką zbiorową a sferą systemów kultury nastąpił, na skutek pojawienia się nowej generacji, rozdzźwięk. Jednostka przyjmuje wtedy na siebie rolę pioniera wskazującego kulturze nowe drogi i otwiera nową epokę.

Jednakże owa jednostka zawsze jest już „wplątana w cały szereg związków i stosunków” - podlega wpływom rasy, atmosfery swego kraju, społeczeństwa, czasów. Musi liczyć się z panującym smakiem w dziedzinie sztuki, powszechnymi upodobaniami. Znajduje się w ciągłej relacji do toczącego się wokół niej życia, problemów swego czasu, ogólnych prądów intelektualnych i duchowych. Rozwija się od samego początku w świecie pewnych powszechnie akceptowanych form. „Plastycznie rzecz biorąc, można sobie tę jednostkę wyobrazić jako punkt środkowy koła, którego poszczególne odcinki przedstawiają te różne sfery rzeczywistości i te różne czynniki, wśród których jednostka twórcza żyje i rozwija się”⁵².

Każda jednostka znajduje się zawsze „wobec” otaczającego ją świata. Jej życie „przebiega w łożysku życia społecznego i ulega wpływom sił zbiorowych”⁵³. Stamtąd czerpie zagadnienia, które wydają się jej pobudzające do dalszego myślenia. Podejmując je musi ustosunkować się do tradycyjnych rozwiązań, jakimi są obarczone. Jednostki żyjące w tej samej epoce wykazują pewne wspólne rysy. W podobny sposób postrzegają własną przeszłość, wskazując w historii na te fakty, które wydają się im istotne z punktu widzenia problemów, jakie stawia przed nimi ich własna epoka, każde pokolenie tworzy własną legendę. Historia zawsze wyciska na jednostce piętno, przypisuje ją do określonej epoki. Taką perspektywę w stosunku do człowieka, którą prawdopodobnie po raz pierwszy zastosował Shaftesbury⁵⁴, uznaje się za właściwą historyzmowi. Choć nie do końca konsekwentnie, pojawiała się

⁵¹ H. Schnädelbach, op. cit., s. 73.

⁵² Z. Łempicki, op. cit., t. II, s. 221.

⁵³ Tamże, t. II, s. 116.

⁵⁴ Pisz o tym niezwykle zajmująco sam Łempicki, op. cit., t. I, s. 259. Według Shaftesburego *ja* nie jest czymś, co można racjonalnie opisać, ale „czymś zależnym od tysiąca nici, które je łączą ze światem. Być oznacza pozostawać w relacji”.

już w rozważaniach Herdera poświęconych naturze ludzkiej, później zaś wykorzystana została przez Diltheya.

Po raz kolejny nawiąże Łempicki do tradycji historyzmu rozpatrując dzieło literackie. Wytwór artysty jest wyrazem oryginalnej struktury psychicznej jednostki, jak również do pewnego stopnia oddaje „ducha czasu”, pod którego wpływem formowała się osobowość twórcy, uważa. Na przykład wyróżniający barok na tle innych epok „silny i gwałtowny napór namiętności”, „żądza władzy i panowania nad innymi, ale i nad sobą”, „chęć skupienia pod władzą państwa czy władców wszystkich objawów życia” znalazły odzwierciedlenie w kształcie dzieł sztuki, który cechuje „nienasycony pęd, jak gdyby niemożność dość jaskrawego wypowiedzenia się i wyładowania”⁵⁵. Dzieło sztuki jest wynikiem zmagania twórcy z dominującymi w jego czasach wartościami, uznanymi kanonami piękna, ideami, gustami odbiorców. Odznacza się „energią” - zdolnością wywoływania oddźwięku u widza. Czerpie tę siłę z życia, z charakteru epoki, do której przynależy. Życie literackie na przykład, zdaniem Łempickiego, „wśród ogólnego prądu życia wyzłabia sobie swoje własne łożysko. Fale życia literackiego uderzające o bieżący nurt życia już to wybijają sobie własne drogi, już to ulegają naciskowi otoczenia”⁵⁶. Odwołanie się do pojęcia życia oznacza też przekonanie, że zjawiska twórczości nie da się wyjaśnić w sposób całkowicie racjonalny, skoro u jej podstaw leży osobliwe powiązanie, jakie zachodzi pomiędzy jednostką a rzeczywistością pojętą jako pewien system relacji. „Umysł gubi się wśród tej nieskończoności stosunków”⁵⁷, powtarza Łempicki za Rousseau.

Indywidualizującym podejściem posłużył się również nasz autor opisując epoki. W dziejach możemy wyróżnić, jego zdaniem, okresy stanowiące odrębne całości. Cechuje je pewnego rodzaju „skoncentrowanie w sobie”⁵⁸, jednolitość „zamiłowań, zainteresowań i zajęć”, „wyrzysty profil”⁵⁹. W okresach tych wszelkie objawy życia znajdują swój zewnętrzny wyraz w określonym stylu, wyróżniającym tę epokę na tle innych. U podstaw jej jednolitości leży zgodność dwóch elementów: tzw. zbiorowej psychiki i sfery systemów kultury. Pojęcia psychiki zbiorowej Łempicki używa na określenie dominującego w danym miejscu i czasie typu umysłowości, podobieństw w skłonnościach i reakcjach na zewnętrzne bodźce, jakie wykazują ludzie żyjący „w tym samym okresie czasu, związani więzami krwi, rasy i gleby”⁶⁰.

⁵³ Z. Łempicki, op. cit., t. II, s. 317.

⁵⁶ Tamże, s. 240.

⁵⁷ Tamże, II, s. 450.

⁵⁸ W. Dilthey: *Aufbau...*, op. cit., s. 128. Cyt za Z. Łempicki, op. cit., t. I, s. 190.

⁵⁹ Z. Łempicki, op. cit., I, s. 189-191.

⁶⁰ Tamże, t. II, s. 318.

Termin „systemy kultury” oznacza sferę duchową, istniejącą ponad dziedziną psychiki zbiorowej, obejmującą wytwory kultury, obowiązujące wartości i dopuszczalne formy ich realizowania (na przykład w sztuce), kryteria oceny tych form. Tu też tkwi źródło idei pojawiających się w historii. Systemy kultury stanowią siłę, która zmusza ludzi żyjących w tym samym okresie do działania „w tym samym duchu i kierunku”.

Oba czynniki, znajdując się we wzajemnych interakcjach, tworzą specyficzną dla danej epoki „strukturę”. Jest ona „ogółem stosunków i ruchów poszczególnych związków, które się razem wiążą w wielki kompleks działań danego czasu”, który „staje się (...) normą i dopiero przez stosunek do niego wszystko nabiera znaczenia”⁶¹. Struktura psychiczna epoki funkcjonuje w szerszym kontekście, do którego należą także, oprócz kulturowych, czynniki ekonomiczne, zjawiska społeczne, polityczne. Łempicki nazwie ten kontekst sytuacją. Pojęciem tym będzie się następnie posługiwał tłumacząc mechanizm procesu dziejowego, pojawianie się w dziejach tzw. epok przejściowych⁶².

W rozprawach Łempickiego znajdujemy takie pojęcia, jak „duch narodu”(Herder), idea - rozumiana tak, jak pojmował ją Ranke. Pierwsze występuje jako określenie zbiorowej struktury psychicznej epoki, drugie - powszechnie akceptowanych i urzeczywistnianych w niej wartości. Nie stanowią jednak elementu wprowadzonego a priori, przeciwnie posiadają uzasadnienie empiryczne, wynikają z faktu, że każda jednostka jest „wpleciona w pewną generację i w pewną epokę, od której pobiera pewną sumę podnieć”, które płyną ze strony zastanego przez generację „duchowego dorobku” i z otaczającego życia. Podobne warunki w jakich kształtuje się młode pokolenie owocują powstaniem znacznych podobieństw ich psychicznych struktur⁶³.

Wskazując na historyczne uwarunkowanie człowieka, jego wytworów, dostrzegając w dziejach przede wszystkim występowanie pewnych całości, odznaczających się indywidualnym piętnem, powstałych w wyniku relacji w jakiej znajdują się ludzie, żyjący w określonym miejscu i czasie, względem pewnej sfery transsubiektywnej - zobiektywizowanych wytworów ducha ludzkiego, Łempicki musiał ustosunkować się do problemów, jakie pojawia-

⁶¹ Tamże, t. I, s. 189.

⁶² Są to epoki, w których obserwujemy zmaganie przeciwstawnych tendencji, konflikty ideowe. W epokach tych obok dotychczas istniejącego typu umysłowości pojawia się nowy, reprezentowany przez nowe pokolenie, dla którego wartości wytwarzane przez systemy kultury, nie są już dłużej obowiązujące.

⁶³ Według Łempickiego, życie psychiczne każdego człowieka posiada określoną strukturę - pewien charakterystyczny stosunek funkcji psychicznych, emocjonalnych i intelektualnych zjawisk psychicznych, który odznacza się jednością i nadaje jednostce rys indywidualny. Struktura ta formuje się pod wpływem otoczenia. Takie ujęcie problemu struktury Łempicki zawdzięcza Diltheyowi (W. Dilthey: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, w: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, t. 2. Berlin 1894; Z. Łempicki, op. cit., t. I, s. 188 i t. II, s. 428).

ją się przed tymi filozofiami, które w historii poszukują zasady wyjaśniania ludzkiego świata. Wypowiedzieć się w kwestii jedności historii, samej możliwości i form przekazywania dorobku przeszłości, istnienia kryterium porównywania i oceniania epok czy poszczególnych zjawisk historycznych. Uczynił to posługując się pojęciem struktury, które okazało się niezwykle wygodnym narzędziem, pozwalającym opisać zarówno okres historyczny, poszczególne zjawisko, dzieło sztuki, jak i typ umysłowości charakterystyczny dla jakichś czasów.

U podłoża epok, z którymi zaznajamiam nas historia i które ukazują się w postaci odrębnych całości, leżą określone typy zbiorowych struktur psychicznych. Pomiedzy strukturami, które wpłynęły na kształt okresów wcześniejszych, aktualną strukturą i tymi, które dopiero pojawiają się w przyszłości istnieje pewna wewnętrzna zależność. Jej mechanizm jest zbliżony do funkcjonowania jednostkowej struktury psychicznej: „(...) każda epoka, tak jak nawiązuje do poprzedniej, jest też dalszym rozwinięciem sił nurtujących w poprzedniej epoce - zawiera też dążenia i realizuje działania, które przygotowują epokę następną; w każdej epoce ujawniają się też pewne tendencje przeciwdziałające ogólnej energii epoki. Tak jak każda epoka powstała z niedostateczności (...) poprzedniej, tak też zawiera w sobie pewne marzenia, niezadowolenie i cierpienia, które prowadzą do epoki następnej”⁶⁴. Następna epoka wskazuje na ten element, który choć obecny, nie wydawał się pierwszoplanowym w epoce minionej i podnosi go do rangi dominującej idei po okresie wiary w siłę rozumu następuje reakcja sentymalna itp. Zanim jednak pojawi się kolejny, odznaczający się jednolitością we wszystkich przejawach życia okres, następuje faza krytyki i negacji ideałów ze strony nowego pokolenia (epoka przejściowa). Dopiero potem powstaje nowy „ideał pozytywny”, sformułowany także w oparciu o tradycję. W ten sposób intelektualny dorobek przeszłości nie ulega unicestwieniu wraz z jej przeminięciem, ale okazuje się niezbędny do utworzenia nowego ideału. Kategoria struktury pozwala zatem Łempickiemu stosować podejście indywidualizujące do dziejów, a jednocześnie mówić o ich jedności. Poszczególne epoki stanowią formy w jakich przejawia się w dziejach „duch ludzki”, - a więc to, co w nich stałe. „Pewne typy duchowe występują zawsze - choćby w przebraniu. Zmienia się może tylko ich wygląd zewnętrzny, czy kostium”⁶⁵.

Wreszcie pojęcie struktury jako forma ujęcia zjawisk historycznych pozwoliło uzyskać podstawę dla porównywania epok, rozróżniania tego, co w historii ważne, a co znaczenia pozbawione. Na brak takiej podstawy uskarżał się wcześniej Rickert, który tworząc pojęcia ogólne przez wskazanie

⁶⁴ Z. Łempicki, op. cit, t. I, s. 190.

⁶⁵ Tamże, s. 191.

na pewne wartości, wokół których koncentrują się zjawiska historyczne, chcąc uniknąć relatywizmu aksjologicznego, musiał postulować stworzenie ogólnej, nierelatywistycznej teorii wartości. Pojęcie struktury pozwala przedstawić indywidualność danej grupy, systemu, czy epoki, do czego zawsze dąży historyk. Ująć pewien przedmiot jako całość i ukazać w taki sposób, że staje się oczywistym, iż żadna inna rzeczywistość nie może go zastąpić. Umożliwia objęcie indywidualności wszystkich elementów zjawiska, wyrażenie „stanu rzeczy, który ma miejsce i jest przeżywany przez wiele podmiotów” i wewnętrznego związku który je łączy⁶⁶. Pozwala też na rozpatrywanie zjawiska historycznego z punktu widzenia jego oddziaływania zarówno na jednostki twórcze jak i na społeczeństwo. O wpływie jaki wywiera zjawisko historyczne, na przykład na jakieś pokolenie, mówimy wtedy gdy zobiektywizowana w nim struktura psychiczna znajduje oddźwięk w strukturze psychicznej tego pokolenia, gdy pojawia się tam „odpowiedniość” struktur. Struktura spełnia zatem te wymagania, jakie stawia Łempicki pojęciom ogólnym historii. Ukazuje zjawisko historyczne jako całość składającą się z elementów połączonych szeregiem relacji i przez to daje podstawę do oceny ważności każdego z nich dla powstania tego właśnie zjawiska, jak też do wskazania, które z nich zaważyły, na przykład, na dalszym rozwoju kultury⁶⁷.

Niewątpliwie w poglądach tu przytoczonych znajdujemy niemało z właściwego historyzmowi ujęcia ludzkiego świata. Pojawia się wobec tego pytanie: jak pogodzić je z krytycznym stanowiskiem autora, wyrażonym na przykład w rozprawie *Oblicze duchowe wieku dziewiętnastego*? Pewną próbę wytłumaczenia tej sprzeczności może stanowić fakt następujący: na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku pojęcie „historyzm” funkcjonowało jako określenie negatywnego stanowiska, które znalazło się w kryzysie, stało się przeżytkiem i musi zostać przezwyciężone⁶⁸. Pod koniec dziewiętnastego wieku przez historyzm na ogół rozumiano bowiem tzw. „pozytywizm nauk humanistycznych”⁶⁹. Polegał on na tym, że za obiektywne i naukowe uznano pozbawione wszelkiego wartościowania zbieranie materiałów, konstatowanie faktów. Nawiązywał ten pozytywizm do postulatów Rankego - kontemplacyjnego podejścia do historii. U jego podstaw tkwiło również przekonanie, że historyczne uwarunkowanie wszystkich zjawisk kultury wyklucza uzyskanie powszechnie ważnych wartości⁷⁰. W naukach społecznych idee pozy-

⁶⁶ Tamże, s. 28, 29.

⁶⁷ Zwraca na to uwagę Z. Kuderowicz: *Struktura i historia u Zygmunta Łempickiego*, w: *Historyka*, t. II. Warszawa 1969, s. 161-167.

⁶⁸ H. Schnädelbach, op. cit., s. 62.

⁶⁹ Autorem tego określenia jest J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, w: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt/M 1968. Cyt za H. Schnädelbach, op. cit., s. 367.

⁷⁰ H. Schnädelbach, op. cit., s. 64.

tywizmu wyraził Max Weber postulując „uwolnienie od wartościowań.” Jako historyk kultury Łempicki nie mógł zaakceptować powyższego poglądu. „Jeśli dziejopisarstwo ma wyjść poza chaotyczne i dowolne szeregowanie wydarzeń i zjawisk, to potrzebne mu są trwałe podstawy i kryteria. (...)Wszelka historia (...) wymaga systemu kategorii, według których porządkuje się materiał historyczny, idei kierowniczych, według których się go formuje, i jasnego poglądu, według którego się go ocenia.”⁷¹, pisał. Dlatego zwrócił uwagę na koncepcję Diltheya, która przyjmując historyczne uwarunkowanie zjawisk należących do świata człowieka, ukazując ich zmienność i indywidualność pozwalała jednocześnie, dzięki pojęciu struktury, na dokonanie oceny ich ważności z perspektywy szerszej całości, w jakiej się znajdują - na przykład epoki. Przewyciężała relatywizm historyczny odwołując się do pojęcia struktury psychicznej człowieka, wskazując, że składają się na nią zawsze te same elementy, które jednak, w zależności od otoczenia w jakim ta struktura funkcjonuje, występują w różnych proporcjach. Z różnorodności konfiguracji, w jakich pojawiają się, bierze swój początek wszelka indywidualność w historii. Poszczególne epoki, dzieła kultury stanowią bowiem projekcję struktury psychicznej człowieka, która kształtuje się pod naciskiem historycznych okoliczności. U Diltheya znalazł też Łempicki kategorie poznania historycznego: znaczenie, całość, część, strukturę - wywiedzione z życia psychicznego człowieka⁷². Na koniec dodajmy, że i sam Dilthey, choć za wielkie osiągnięcie niemieckiej myśli uznawał odkrycie indywidualizującego podejścia do dziejów, rzadko posługiwał się terminem „historyzm”⁷³.

Należy zatem filozofia kultury Łempickiego do tradycji historyzmu, ale jest to historyzm świadomy wszystkich trudności, jakie powoduje uhistorycznienie człowieka i jego świata i próbujący znaleźć dla nich jakieś rozwiązanie. „Najwięcej szans oparcia naukowego daje system filozoficzny Diltheya” - mówił Łempicki w wywiadzie udzielonym R. Reicherównie w 1926 roku⁷⁴. I właśnie z jego pism czerpał inspiracje dla własnych badań.

⁷¹ Z. Łempicki, op. cit., t II, s. 367.

⁷² Przytaczam te kategorie na podstawie: E. Paczkowska-Łagowska: *Życie a pojęcie. Pochodzenie kategorii nauk humanistycznych*, w: *Filozofia nauk humanistycznych w ujęciu Wilhelma Diltheya*. Kraków 1981.

⁷³ Z. Kuderowicz: *Dilthey*, op. cit., s. 32, 59.

⁷⁴ R. Reicherówna: *U znakomitego germanisty*. „Wiadomości Literackie”, nr 2, 1926.

KRYSTYNA ZAMIARA

Uniwersytet Adama Mickiewicza
w Poznaniu

OD LOGIKI NAUKI DO TEORETYCZNEJ HISTORII NAUKI JERZEGO GIEDYMINA STUDIA NAD NAUKĄ

Jerzy Giedymin urodził się 18 lipca 1925 roku w Kłecku koło Nowogrodka (wówczas miejscowość polska, obecnie należy do Litwy), zmarł w Pile 24 czerwca 1993 roku. Studiował w latach 1945-1950 filozofię specjalizując się w zakresie filologii angielskiej, najpierw na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, a następnie na Uniwersytecie Poznańskim. Równolegle do studiów uniwersyteckich odbywał studia w Akademii Handlowej w Poznaniu (obecnie: Akademia Ekonomiczna), które ukończył w 1950 roku. W uczelni tej pracował w latach 1948-1954. Od 1953 do 1967 roku pracował w Katedrze Logiki Wydziału Filozoficzno-Historycznego na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, od roku 1961 pełniąc funkcję Kierownika tej Katedry. Doktorat z filozofii uzyskał w 1951 roku na podstawie rozprawy *Ekonomia polityczna jako nauka historyczna*, habilitował się w roku 1960 na podstawie rozprawy *Studia nad metodologią opartą na koncepcji racjonalności*. Tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego przyznano mu w 1966 roku. W latach 1957-1958 oraz 1959-1960 przebywał jako stypendysta Fundacji Forda na Uniwersytecie Londyńskim, gdzie pod kierunkiem Karla R. Poppera prowadził studia nad hipotetyzmem. Od 1966 roku przebywał w Wielkiej Brytanii, gdzie wykładał logikę i metodologię nauk, a później także historię i filozofię fizyki na uniwersytetach w Durham, w Londynie oraz w Brighton. Od 1967 roku był profesorem Sussex University w Brighton, pełniąc w latach 1986-1990 funkcję Kierownika Zakładu Logiki i Metodologii Nauk na Wydziale Nauk Matematyczno-Fizycznych tej uczelni. Jerzy Giedymin był członkiem wielu towarzystw naukowych w Polsce i za granicą. W latach 1983-1986 pełnił funkcję przewodniczącego The British Society for the Philosophy of Science. Był członkiem Rady Redakcyjnej "The British Journal for the Philosophy of Science". Był jednym z inicjatorów utworzenia ACERHP (Archives - Centre d'Etudes et de Recherche Henri Poincaré) w Nancy we Francji.

Twórczość naukowa J. Giedymina przynależy do następujących dziedzin: /1/ ogólna metodologia nauk, /2/ metodologia nauk humanistycznych (dokładniej: nauk społecznych oraz nauk historycznych), /3/ historia i fi-

lozofia fizyki. W jego działalności badawczej wydzielić można dwa okresy pokrywające się, z grubsza biorąc, z czasem, gdy był on zatrudniony w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (okres pierwszy - "polski") oraz z czasem przebywania na emigracji, w Wielkiej Brytanii (okres drugi - "brytyjski"). W okresie pierwszym zajmował się wyłącznie dwiema pierwszymi dziedzinami, uprawiając "logikę nauki" według wzoru przejętego od Kazimierza Ajdukiewicza, wzbogaconego o elementy metodologii hipotetystycznej Karla Poppera. Jego twórczość z tego czasu najlepiej zaświadcza prawdę, którą głosił, że jego prawdziwymi nauczycielami byli wymienieni właśnie uczeni. W okresie drugim nadal podejmował zagadnienia ogólnometodologiczne, zaniechał jednak w zasadzie refleksji szczegółowo-metodologicznej dotyczącej nauk humanistycznych. To jednak, co jest charakterystyczne dla tego okresu, to podjęcie studiów nad historią i filozofią fizyki, nad XIX i XX-wiecznymi teoriami fizykalnymi, efektem których są ważne ustalenia na temat konwencjonalizmu.

Tak więc, to typy podejmowanych problemów, na których głównie się koncentrował Jerzy Giedymin w swojej działalności w różnym czasie, stanowią podstawę wyodrębnienia w niej dwóch okresów. Należy dodać, choć jest to oczywiste, że także charakter refleksji i cechy warsztatu badawczego. W pierwszym okresie jest to „logika nauki” w znaczeniu przyjętym w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, w empiryzmie logicznym i hipotetyzmie. W okresie drugim pierwotna „logika nauki” ulega przekształceniu w korzystającą ze środków formalnych (logicznych, matematycznych) filozofię i historię nauki (nauki w ścisłym sensie), którą zaliczam do tzw. teoretycznej historii nauki. Niech to krótkie objaśnienie starczy za usprawiedliwienie tytułu niniejszego szkicu. Poniżej postaram się przedstawić szkicowo typ badań prowadzonych w każdym z wyróżnionych okresów i uzyskane w ich ramach wyniki.

Uprawiana przez Giedymina w okresie polskim logika nauki to studia nad nauką rozumianą jako zespół specyficznych czynności badawczych oraz ich wytworów (mających postać pojęć lub różnego typu zdań). W studiach tych podstawową rolę odgrywała metoda racjonalnej rekonstrukcji, posilająca się narzędziami logicznymi i matematycznymi w celu formalnego wysłowienia w odpowiednim języku rekonstrukcji badanych aspektów postępowania uczonych lub tworzonej przez nich wiedzy. Specyfiką stosowanego przez Giedymina języka rekonstrukcji było użycie - prócz zwyczajowych narzędzi logiczno-matematycznych - aparatu pojęciowego teorii decyzji oraz teorii informacji. Środki te były przydatne dla wydobycia poznawczego i komunikacyjnego aspektu czynności podejmowanych przez uczonych w nauce. Punktem wyjścia do zastosowania metody rekonstrukcji była zawsze dla

Giedymina pozalogiczna analiza studiowanego fenomenu z zakresu realnej nauki, tak jak przedstawia się on samym badaczom, czy jak wyrazić go można w języku potocznym. Wyniki rekonstrukcyjnych zabiegów przybierały postać eksplikacji (zespołów eksplikacji) lub tzw. teorii racjonalnego działania. Studia nad jakimś fenomenem wziętym z nauki kończyły rozważania na temat zakresu stosowalności proponowanej konstrukcji formalnej. Odwołując się do różnorodnych przykładów, Giedymin starał się okazać, iż trafnie a przy tym dokładniej można je scharakteryzować korzystając z podanych eksplikacji; że w ich świetle badany fenomen wyjściowy ujawnił nowe niedostrzegane dotąd własności; że między owym fenomenem a innymi, z reguły pochodzącymi z innych dziedzin, zachodzą związki logiczne przedtem nieprzeczuwane itp.

Ekstrapolacja danego rozwiązania na inne dziedziny, generalizacja wyniku rekonstrukcji i sprawdzanie poprawności tego zabiegu to cecha charakterystyczna postępowania badawczego J. Giedymina. To dzięki niej właśnie studia z zakresu metodologii szczegółowej, dotyczące czy to nauk historycznych, czy nauk społecznych (w tym zwłaszcza ekonomii), a więc ogólnie rzecz biorąc humanistyki, zaowocowały rozwiązaniami z zakresu ogólnej metodologii nauk. Nie sposób więc w twórczości Giedymina z omawianego okresu rozdzielać badań ogólnometodologicznych od szczegółowo metodologicznych. Czasem punktem wyjścia jego badań metodologicznych jest pewien problem dotyczący nauki w ogóle, kończący się okazaniem, jak przedstawia się on w kontekście postępowania badawczego w jakimś dziale humanistyki, czasem zaś wyjściowe zainteresowanie jakimś fenomenem nauk humanistycznych prowadzi do wyniku o znaczeniu ogólnometodologicznym. Tego rodzaju praktykę usprawiedliwia stanowisko naturalizmu metodologicznego, którego Giedymin był rzecznikiem. Zauważyć należy, że koncepcja metodologii, jaką Giedymin starał się realizować, odpowiada zasadniczo temu, co przyjmował Kazimierz Ajdukiewicz mówiąc o „metodologii pragmatycznej”, względnie o „metodologii tradycyjnej”.

W każdym razie postulat, by w badaniach metodologicznych wychodzić od nauki szczegółowej, rekonstruuując zasady, którymi uczeni praktycznie się kierują (choć nie zawsze są ich świadomi), by normy metodologiczne nie były uczonym dyktowane przez metodologa, lecz podsuwane jako dokładniejsza (teoretyczna, logiczna) wykładnia tych, do których sami się stosują Giedymin przejął niewątpliwie od swego mistrza. Uprawiał metodologię opisową, a nie normatywną - w rozumieniu Ajdukiewicza (co nie znaczy, iż wolną od normatywnych uregulowań). W takim też zakresie, w jakim stosował i rozwijał owe postulatory określające postępowanie badawcze metodologa, jego logiczne studia nad nauką odbiegają swym charakterem od tych, jakie spotykamy czy to np. u R. Carnapa czy u K. Poppera. Są to różnice być

może mało widoczne, ale znaczące. Metodolog neopozytywista ustawia się wobec nauki w pozycji niepodważalnego autorytetu i pełni rolę jedyne go arbitra w sprawach warsztatu badawczego, metodolog opisowy w sensie Ajdukiewicza zajmuje postawę życzliwego, rozumiejącego badacza, odkrywającego jedynie to co w postępowaniu uczonych istnieje, jakkolwiek nie zawsze jest przez nich samych dostrzegane. W efekcie mamy normatywne w gruncie rzeczy modele metodologiczne neopozytywistów, a także hipotetystów z jednej strony, oraz modele opisowo-normatywne lub opisowe, opracowane na poziomie teoretycznym, z drugiej strony.

Uwzględnienie wskazanej różnicy pozwala zrozumieć łatwość, z jaką Giedymin od logiki nauki przeszedł do teoretycznej historii nauki z chwilą, gdy zmienił swoje zainteresowania poznawcze: pierwotnie wyrażały się one w problematyce *stricte* metodologicznej, później (w okresie brytyjskim) problematyka metodologiczna została uwikłana w rozważania nad dziejami nauki. Wiedza z zakresu ogólnej metodologii nauki pełniła w tych ostatnich studiach niejednokrotnie rolę teorii, pozwalając na precyzyjną konceptualizację fenomenów historycznych, a także ujawnienie pewnych ukrytych zależności zachodzących między nimi. Dodać bowiem trzeba, że Giedymin nie opracował jakiejś teorii nauki, która stanowiłaby systematyczną podstawę jego faktualnych rozważań nad dziejami fizyki.

Zarazem jego rozważania prowadzone są na poziomie teoretycznym, wykraczając daleko poza to, co podsuwa potoczny ogląd badanych fenomenów. Jest to zrozumiałe, gdy uwzględnić fakt, iż należał on zawsze do krytyków idiograficznego modelu uprawiania historii, opowiadając się za takim ich typem, który bliski jest tzw historii idei. Rozpracowując jakieś zdarzenie mające istotne znaczenie dla dziejów fizyki, stosował podejście znane w humanistyce pod nazwą „case study”; przez pryzmat owego zdarzenia starał się uchwycić pewne ogólne zależności z dziejów myśli fizycznej, filozoficznej i metodologicznej. „Ukryta” teoria, jaką się w tych studiach niewątpliwie kierował, i na odtworzenie której trzeba będzie jeszcze poczekać, była oryginalnym połączeniem różnych wątków myślowych: przejętych zwłaszcza od Ajdukiewicza, Poppera i Poincarégo. Jej tłem była cała tradycja współczesnej filozofii nauki, w której Giedymin świetnie się orientował.

Trudno omówić skrótowo wyniki drobiazgowych analiz logicznych, jakie przeprowadzał Giedymin w pierwszym okresie swej działalności naukowej - można je tylko zasygnalizować. Do najważniejszych osiągnięć zaliczyć trzeba, chronologicznie rzecz biorąc - /1/ koncepcję źródła historycznego i charakterystykę wnioskowań na podstawie źródeł (Giedymin 1961a), /2/ teorię wiarogodnego informatora/obserwatora (Giedymin 1964; 1961b,

1963), /3/ logikę pytań (Giedymin 1964; 1965), /4/ rozważania dotyczące teorii empirycznej: jej logicznej struktury, filozoficznych założeń leżących u jej podstaw, statusu poznawczego, stosunku do doświadczenia, empirycznej sprawdzalności etc. (Giedymin 1960; 1964; 1966; 1967).

Spojrzenie na problemy metodologiczne i teoriopoznawcze nauk historycznych „z logicznego punktu widzenia” doprowadziło Giedymina nie tylko do rewizji tradycyjnych poglądów na to, czym jest źródło historyczne czy tzw. świadectwo, oraz do określenia rodzajów wnioskowań opartych na źródłach (wynik z zakresu metodologii historii), ale także do twierdzenia, że analogiczne procedury (wnioskowania i typy interpretacji) stosowane są w innych naukach, gdzie ich rola jest podobna (wynik z zakresu ogólnej metodologii nauk). Szczególnie interesującą egzemplifikację twierdzenia, że pewne czynności badawcze (wraz z określającymi je regułami metodologicznymi) tradycyjnie wiązane tylko z poznaniem historycznym faktycznie występują w innych naukach lub wręcz są charakterystyczne dla nauki w ogóle, stanowią rozważania Giedymina na temat krytyki źródeł i interpretacji świadectw, w których istotną rolę odgrywa pojęcie wiarogodnego informatora (krytyka). Dostrzegł w nich związek postępowania określanego mianem analizy i krytyki źródeł z wyjaśnianiem, użyciem hipotez interpretacyjnych, w których istotną rolę odgrywa formalne pojęcie wiarogodnego informatora. Podejmując w kilku pracach próby eksplikacji tego pojęcia, oparł się na przekonaniu, iż „pojęcie wiarogodności informatora (...) niezbędne jest w regułach dotyczących czynności wszelkiego obserwatora, eksperymentatora, sprawdzającego hipotezy naukowca” (Giedymin 1961, s. 4). W efekcie powstała konstrukcja metodologiczna mająca zastosowanie do dowolnej dyscypliny empirycznej. Zespół eksplikacji pojęcia wiarogodnego informatora ma postać teorii racjonalnego działania (w sensie, jaki terminowi temu nadał Giedymin w pracy z 1960 r.). Wolno uważać ją (zresztą w zgodzie z tym, co na ten temat sądził sam autor) za wstępny zarys (formalnej) teorii konfirmacji (zob. Giedymin 1964, s. 106 i n.). W innych rozważaniach - na temat statusu tzw. terminów i zdań obserwacyjnych - krytykę pozytywistycznych (w szerokim sensie) koncepcji doświadczenia, idei rozdzielnosci języka teoretycznego i obserwacyjnego (według znanego modelu Carnapa), kończy Giedymin wysuwając następujące twierdzenie:

„wrażenia odbierane przez obserwatora lub nawet przez wielu 'eksperymentalnie niezależnych' obserwatorów nie stanowią ani kryteriów sensu, ani kryteriów prawdziwości wyrażen obserwacyjnych języka nauk empirycznych, natomiast zdania o reakcjach obserwatora, o wiarogodności obserwatora lub o jego błędach systematycznych są składnikami - bądź jako wyrażenie sformułowane przesłanki, bądź jako milcząco przyjęte założenia -

procedury sprawdzania hipotez i teorii w oparciu o zdania obserwacyjne" (Giedymin 1966, s. 94).

Na marginesie można dodać, że przyczynki do teorii konfirmacji, jakie zawdzięczamy Giedyminowi, przekraczają to, co wiąże się z jego koncepcją wiarygodności informatora/obserwatora, jednakże omówienie ich wszystkich tutaj nie jest możliwe.

Wykazywanie zachodzenia związków między różnymi, separowanymi dotąd sprawami, to zwykła taktyka J. Giedymina. Nie powinno więc dziwić, że także budując „logikę pytań” wskazuje, iż jednym z możliwych zastosowań proponowanych konstrukcji jest użycie ich do charakterystyki procedury sprawdzania hipotez i analizy tekstów. Waler Giedyminowych analiz zdań pytajnych zdaje się polegać głównie na tym, iż koncentruje się on na aspekcie metodologicznym czynności stawiania pytań i poszukiwania na nie odpowiedzi. Zaproponowana przez niego, w formie zespołu eksplikacji, logika pytań ma w zamierzeniu stanowić zespół narzędzi formalnych służących do analizy sytuacji poznawczych w nauce i to ujętej zarówno synchronicznie, jak i diachronicznie - w procesie rozwoju. Nieodparcie nasuwa się przypuszczenie, że można ją wykorzystać m. in. dla precyzyjniejszego wysłowienia Popperowskiej idei rozwoju nauki wyrażonej znanym schematem. Sam Giedymin sugeruje z kolei przydatność wyników z zakresu logiki pytań m. in. w metodologii tych dyscyplin, w których brak teorii wyraźnie sformułowanych; przyjąwszy, że pytania poznawcze to pewne programy badawcze, można ich założenia traktować jako mini-teorie, ponieważ pełnią one podobną rolę do teorii w zwykłym sensie. Dodać trzeba, że w aspekcie semiotycznym logika ta jest kontynuacją i rozwinięciem koncepcji pytań Kazimierza Ajdukiewicza.

Powstaje pytanie, co jest czynnikiem spajającym przypominane tu tak różnorodne wyniki, składające się na charakterystykę metodologiczną podstawowych procedur stosowanych w dowolnej dyscyplinie empirycznej, bądź typowych tylko dla pewnej grupy nauk (nauk humanistycznych) lub dla nauk poszczególnych z tej grupy (np. historii, ekonomii). Otóż jednym z czynników jest zastosowana metoda (omówiona powyżej), a poza tym przyjmowane założenia filozoficzne. Są wśród nich, by przywołać najważniejsze: naturalizm metodologiczny (wspomniany powyżej), antyfenomenalizm i antyindukcjonizm, hipotetyzm (wszelkie twierdzenia nauk empirycznych są jedynie hipotezami - zdaniami odwoływalnymi), realizm w kwestii statusu poznawczego twierdzeń teoretycznych (jako przeciwny instrumentalizmowi), indywidualizm metodologiczny. Dodać trzeba do tego zestawu stanowisko, iż jedynie wartościowym sposobem sprawdzania hipotez (teorii) jest „krytyczny test” zmierzający do ich obalenia, czyli falsyfikacjonizm (w wersji słabej, jako iż nie towarzyszy mu deklaracja

o ostatecznym charakterze falsyfikacji jakiegokolwiek systemu teoretycznego). Widoczne jest, że podstawowy trzon filozofii nauki Giedymina został przejęty od Poppera. Sądzić można, że to m. in. dzięki oryginalnemu połączeniu metody wypracowanej zgodnie ze wskazówkami Ajdukiewicza z Popperowską filozofią nauki prace Giedymina z pierwszego okresu jego twórczości noszą specyficzne znamię (w drugim okresie wpływ popperyzmu jest jakby mniejszy, przeważa myślenie konwencjonalistyczne). Walory tego połączenia są najbardziej widoczne w analizach z zakresu metodologii nauk humanistycznych - dziedziny mocno zapóźnionej w rozwoju w stosunku do metodologii nauk przyrodniczych, a której Giedymin bez wątpienia nadał nowy, bardziej zaawansowany wymiar.

Okres drugi, brytyjski, w działalności naukowej Jerzego Giedymina, to odejście w każdym razie od metodologii nauk humanistycznych: zmiana charakteru rozważań - z logicznych na filozoficzno-historyczne oraz ukierunkowanie ich na fizykę, czyli naukę w ścisłym sensie. Pewne wcześniejsze zainteresowania poznawcze, widoczne w typie podejmowanych problemów, utrzymały się jednak, nie tracąc na znaczeniu. Poszerzył się tylko ich kontekst myślowy. Świadczą one o tym, że wielce zróżnicowana twórczość naukowa J. Giedymina koncentruje się wokół określonego jądra nadającego jej tożsamość. Owo jądro można różnie rekonstruować. W szczególności na bazie przypuszczenia, iż problemy badawcze, rozwiązywane przez Giedymina, dotyczą z reguły roli konwencji i twierdzeń teoretycznych w interpretacji materiału empirycznego, na którym ludzkie poznanie ma się opierać. Było rzeczą oczywistą dla Giedymina, że żadna wersja radykalnego empiryzmu, pogląd, zgodnie z którym doświadczenie miałoby jednoznacznie wyznaczać kształt teorii naukowych czy przekazów historycznych, nie nadaje się do obrony. Idąc tym tropem zwrócił on baczną uwagę na rodzące się z początkiem stulecia koncepcje konwencjonalistyczne, i to zarówno w wariantach budowanych przez Poincarego i Duhema, jak i na radykalny konwencjonalizm K. Ajdukiewicza. Równolegle zachował do końca życia sympatię do Popperowskiego hipotetyzmu (zwłaszcza do idei sprawdzania empirycznego hipotez za pomocą „krytycznych” prób ich falsyfikacji), który w pierwszym okresie swej działalności nieodmiennie zakładał, rozwijał (proponując eksplikacje pewnych pojęć „logiki odkryć naukowych”) i propagował wśród polskich filozofów nauki.

Do głównych pytań metodologicznych (od odpowiedzi na które zależałoby rozstrzygnięcie szeregu zagadnień szczegółowych) należały zawsze dla Giedymina pytania o istotę teorii naukowej, o stosunek teorii do doświadczenia, o status poznawczy teorii. Badając te problemy w okresie brytyjskim skłaniał się do poglądu, iż istotą teorii, w naukach matematycznych

i fizycznych, jest układ równań różniczkowych. Powoływał się tu na tradycję zapoczątkowaną przez Hamiltona, Hertza i Poincarégo. Poddając wnikliwej analizie poglądy wymienionych uczonych, próbował zrekonstruować zakładane przez nich rozumienie teorii. W ten sposób doszedł do koncepcji „rodziny teorii”: rodzinę taką tworzą teorie oparte na tej samej strukturze matematycznej, obserwacyjnie równoważne (tj. dające podstawę do tych samych przewidywań empirycznych), dopuszczające w formie zespołów założeń teoretycznych rozmaite ontologie nad nimi nadbudowane.

Jako przykład takiej rodziny teorii rozważał Helmholtza i Maxwella teorię pola elektromagnetycznego (Giedymin 1991). Innym, być może ciekawszym filozoficznie przykładem pary teorii w rozważanym sensie równoważnych, była dla Giedymina szczególna teoria względności w alternatywnych sformułowaniach Poincarégo i Einsteina. Zrekonstruowana na podstawie prac wymienionych fizyków koncepcja teorii miała być dla Giedymina punktem wyjścia do rozwinięcia nowej, ogólnej koncepcji teorii naukowej, którą nazywał koncepcją pluralistyczną lub poligenetyczną (Giedymin 1992).

W badaniach nad genezą szczególnej teorii względności Giedymin zwrócił uwagę, że istotą owej teorii jest odkrycie przez Lorentza specyficznej dla tej teorii grupy transformacji. Wychodząc od tego rozpoznania, podkreślał wielokrotnie przełomową wagę, jaką w rozwoju fizyki XX-wiecznej miały wcześniejsze wyniki matematyczne, zwłaszcza zaś teoria grup Liego, geometrie Łobaczewskiego i Riemanna, a także program badawczy Kleina. Podsumowując swoje badania nad genezą STR Giedymin stwierdził co następuje:

„In 1905 (...), i.e. simultaneously with Einstein's (1905) though the two papers were independent of one another Poincaré produced most of the mathematics of "special relativity", viz. precise Lorentz transformations, the postulate of relativity in terms of the form-invariance of laws with respect to Lorentz transformations, the group properties of Lorentz transformations (the invariants of the Lorentz group), the covariance of Maxwell's and Lorentz's equations with respect to the Lorentz group, the elements of the four-vector formalism (in the context of a Lorentz invariant gravitation theory), together with the idea of Lorentz transformations as rotations in 4-space. So far as these components of special relativity are concerned, one can only speak of simultaneous discovery by Einstein and Poincaré" (Giedymin 1982, s. 189).

Giedymin zastrzega się jednak, że równoważności wyników Poincarégo-Einsteina można bronić jedynie do pewnego stopnia. W szczególności zależy to od przyjętej koncepcji teorii i interpretacji. Jeśli przyjąć, iż obowiązuje jedna z możliwych wykładni danej teorii (w tym wypadku Einsteinowska), pokrywająca się z jej naiwnie realistyczną interpretacją, to Poincarégo nie można zaliczyć do odkrywców STR; jeśli wszakże przyjąć rozumienie teorii

zgodne z poglądami Hamiltona-Hertza-Poincarégo, to wyniki uzyskane przez Poincarégo oraz przez Einsteina stanowią przykład odkrycia równoczesnego.

Studia nad matematyką i fizyką Poincarégo doprowadziły Giedymina do ogólnego sformułowania problemu opozycji konwencjonalizmu i empiryzmu geometrycznego. Twierdził, że przez empiryzm geometryczny - przynajmniej w sensie Poincarégo - trzeba rozumieć pogląd, zgodnie z którym geometrię przestrzeni można wyznaczyć jednoznacznie na podstawie pomiarów, uogólnionych następnie przez indukcję (Giedymin 1991, s. 2). Mylnie, jak sądzę, Giedymin przypisuje ten pogląd w szczególności H. Reichenbachowi. Nie ulega natomiast wątpliwości, iż zwolennikiem tak pojętego empiryzmu był Gaus. Przeciwny empiryzmowi pogląd wyraża - zdaniem Giedymina - następująca główna teza konwencjonalizmu geometrycznego, za którą zresztą sam zdecydowanie się opowiada:

„(C4) Physical geometry is a family of observationally equivalent systems of geometry-plus-physics which differ among themselves with respect to experimentally indistinguishable ontologies” (Giedymin 1991, s. 8).

Równolegle do dyskusji problemu konwencjonalizmu i empiryzmu geometrycznego, Giedymin rozważa też pogląd nazwany przez siebie konwencjonalizmem fizykalnym. Jak się okazuje, jest to dokładnie ta koncepcja, o której wspominałam uprzednio dyskutując pluralistyczne ujęcie teorii naukowej, a mianowicie:

„(C 5) A physical theory is a family of observationally equivalent theories which share the same mathematical structure (or: whose mathematical structure are equivalent) and which differ with respect to experimentally indistinguishable ontologies” (Giedymin 1991, s. 15, C-5).

Konwencjonalizm geometryczny stanowi szczególny przypadek konwencjonalizmu fizykalnego - twierdzi Giedymin - gdy układ: geometria-plus-fizyka ujmemy jako teorię fizykalną (Giedymin 1991, s. 16).

Empiryczna treść teorii, utożsamiana ze zbiorem wszystkich praw empirycznych wynikających z teorii, jest inwariantna - pozostaje niezmienna przy zmianie konwencji, tj. ontologii lub geometrii. Twierdzenie to, traktowane jako ważny składnik filozofii konwencjonalistycznej Poincarégo, stanowi dla Giedymina podstawę licznych wniosków. Jeden z nich wskazuje na różnice między fenomenalistycznym a konwencjonalistycznym rozumieniem teorii, inny dotyczy kwestii realizmu, jeszcze inny kwestii porównywalności (współmierności-niewspółmierności) historycznie kolejnych teorii fizyki (zwyczajowo rozumianych).

Konwencjonalizm - w ujęciu Giedymina - zdaje się wyprowadzać poza opozycję: realizm-instrumentalizm, tak jak rozumiał ją Popper czy Feyerabend. Zbliża natomiast to stanowisko do antyrealizmu pojętego jako pragmatycznie rozumiane zawieszenie sądu (brak asercji) z uwagi na hipotezy

teoretyczne. Giedymin określa konwencjonalistyczny pogląd na status poznawczy teorii, operujący konstruktywistycznym rozumieniem prawdy, mianem „strukturalnego realizmu” lub zamiennie: „strukturalnego konwencjonalizmu”. Głosi on, że treść empiryczna teorii rozumianej pluralistycznie (*poly-theory*) jest współokreślona przez klasę konsekwencji obserwacyjnych i strukturę matematyczną wiążącą odpowiednimi relacjami wszystkie terminy teorii. Do jego implikacji należy następujące twierdzenie: „only those models of the observational part of the theory are admitted which are extendible to the full models of the (whole) theory” (Giedymin 1991, s. 16).

W sporze o niewspółmierność historycznie kolejnych teorii fizyki (np. mechaniki Newtonowskiej i relatywistycznej) Giedymin sytuuje się poniekąd pomiędzy zwolennikami tej tezy (formułowanej ogólnie i jako twierdzenie dotyczące określonego przypadku, jak właśnie podany, z dziejów fizyki) oraz jej przeciwnikami. Powołując się na pluralistyczną koncepcję teorii wykazuje, że teorie niewspółmierne z uwagi na różne ontologie mogą być niemniej porównywalne, jeśli łączy je ta sama struktura matematyczna i inwariantna, nie ulegająca zmianom wraz ze zmianami elementów konwencjonalnych teorii, ich treść empiryczna. Jest to wynik rzeczywiście interesujący, zmuszający do przemyślenia na nowo całej historii sporu o niewspółmierność teorii, współcześnie zainicjowanego pracami Kuhna, Feyerabenda, Hansona i innych przeciwników „logiki nauki” w wydaniu neopozytywistycznym i hipotetystycznym.

Tak więc, nie sposób przecenić teoretyczno-historycznych rozważań Giedymina nad konwencjonalizmem, efektem których jest taka rewizja uznanej za nieadekwatną tradycyjnej wykładni poglądów Poincarego i innych konwencjonalistów, która owocuje zarazem ważkimi twierdzeniami z zakresu filozofii nauki i nową aparaturą pojęciową przydatną w toczonych współcześnie w tej dziedzinie dyskusjach.

Wybrane prace Jerzego Giedymina

Monografie:

1. *Z problemów logicznych analizy historycznej*. Poznań 1961 a: PTPN-PWN, s. 79.
2. *Problemy - założenia rozstrzygnięcia. Studia nad teoretycznymi podstawami nauk społecznych*. Poznań 1964 a: PTE-PWN, s 196
3. *Science and Convention. Essays on Henri Poincare's Philosophy of Science and the Conventionalist Tradition*. Oxford, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt 1982: Pergamon Press, p 229.

Artykuły:

1. *A generalization of the refutability postulate*. „*Studia Logica*” 1960 a, vol. X

2. *Confirmation, critical region and empirical content of hypotheses.* „*Studia Logica*” 1960 b, vol. X.
3. *Koncepcja racjonalnego działania i charakterystyka metodologiczna opartych na niej teorii.* *Roczniki PTE, Rocznik 1958/59, Poznań 1960 c, s. 61-81.*
4. *Reliability of Informants.* "The British Journal for the Philosophy of Science" 1963, vol. XIII, No. 52, p. 287-302.
5. *Compatibility, confirmation, simplicity.* In: M.Bunge (ed.): *The Critical Approach to Science and Philosophy.* London 1964.
6. *O teoretycznym sensie tzw. terminów i zdań obserwacyjnych, w: Teoria i doświadczenie.* Warszawa 1966: PWN, s. 91-109
7. *Revolutionary changes, non-translatability and crucial experiments.* In: A. Musgrave, I. Lakatos (eds.): *Problems of the Philosophy of Science.* Amsterdam 1968: North-Holland, p. 223-227.
8. *Logical comparability and conceptual disparity between Newtonian and Relativistic Mechanics.* "British Journal for the Philosophy of Science" 1973, vol. 24, p. 270-276.
8. *Radical conventionalism, its background and evolution: Poincaré, LeRoy and Ajdukiewicz. Editor's Introduction.* In: J.Giedymin (ed.): *Kazimierz Ajdukiewicz, The Scientific World-Perspective and Other Essays 1931-1963.* Dordrecht-Holland, Boston USA 1978: D.Reidel Publishing Company, p. XIX-LIII.
9. *Geometrical and physical conventionalism of Henri Poincaré in epistemological formulation.* "Studies in History and Philosophy of Science" 1991, vol. 22, No. 1, p. 1-22.
10. *Conventionalism, the pluralist conception of theories and the nature of interpretation.* "Studies in History and Philosophy of Science" 1992, vol. 23, No. 3, p. 423-443.

MARCIN J. KOSZOWY

**23 Międzynarodowe Sympozjum Wittgensteinowskie
Kirchberg am Wechsel, 13-19 sierpnia 2000 r.**

Międzynarodowe Sympozja Wittgensteinowskie organizowane są od roku 1977 w austriackiej miejscowości Kirchberg am Wechsel, gdzie jako nauczyciel szkoły podstawowej przebywał Ludwig Wittgenstein. Pierwsze odbyło się w 25 rocznicę śmierci Wittgensteina z inicjatywy Adolfa Hübnera pod nazwą *Dni Wittgensteinowskie (Wittgenstein Tage)*. W skład komitetu założycielskiego wchodził również: Lore Hübner, Werner Leinfellner, Elisabeth Leinfellner, Paul Weingartner i Rudolf Haller. Rok wcześniej Adolf Hübner i Lore Hübner założyli Towarzystwo Wittgensteinowskie, którego pierwszym prezydentem został Adolf Hübner. Z czasem Międzynarodowe Sympozja Wittgensteinowskie zyskały rozgłos i powszechne uznanie. Na wykłady zapraszano znanych filozofów z całego świata, co z roku na rok podnosiło prestiż spotkań. Każde, uwzględniając najnowsze wyniki badań nad filozofią Wittgensteina, poruszało aktualne problemy filozoficzne. Zgodnie z intencją inicjatorów, profil wszystkich konferencji wyznacza filozofowanie kierujące się wymogami racjonalizmu i empiryzmu ustanowionymi przez Wittgensteina i filozofów z Koła Wiedeńskiego. Zamierzeniem organizatorów konferencji jest traktowanie filozofii Wittgensteina jako nieodłącznego elementu spotkań w Kirchbergu.

Tegoroczne, 23 Międzynarodowe Sympozjum Wittgensteinowskie odbyło się w dniach 13-19 sierpnia 2000 r. Jego tematem była *Racjonalność - irracjonalność (Rationality and Irrationality)*. Funkcje organizatorów i naukowych dyrektorów pełnili Barry Smith (Buffalo) i Berit Brogaard (Buffalo/Rochester). Patronat nad sympozjum sprawowali Minister Edukacji, Nauki i Kultury (Bundesministerin für Bildung, Wissenschaft und Kultur) oraz przedstawiciele władz regionalnych.

Obrady konferencyjne otworzył prezydent Austriackiego Towarzystwa Wittgensteinowskiego Paul Weingartner. Podkreślił obecność przedstawicieli krajów, które nie były dotychczas zbyt licznie reprezentowane: Europy Wschodniej, Skandynawii i Afryki. Barry Smith, jako członek komitetu organizacyjnego, zwrócił uwagę na merytoryczny charakter tegorocznej konferencji. Temat *Racjonalność - irracjonalność* wskazuje na to, że jednym z celów sympozjum jest oddzielenie tego, co wartościowe we współczesnej filozofii od tego, co ma tylko pozory rzetelnego filozofowania (zakażenie współczesnej myśli filozoficznej „wirusem postmodernizmu”). Myśl ta była widoczna w strukturze konferencji. W sekcji „Patologie rozu-

mu” (*Pathologies of Reason*) znalazły się między innymi takie zjawiska i nurty myślowe jak: przesąd, ideologia, postmodernizm.

Symposium zgromadziło przedstawicieli ośrodków ważnych dla filozofii analitycznej. Z bardziej znanych myślicieli wymienimy Johna R. Searle’a (Berkeley), Davida Armstronga (Sydney), Nicholasa Reschera (Pittsburgh), Kevina Mulligana (Genewa), Grahama Priesta (Queensland), Raimo Tuomela (Helsinki), Barbarę Tversky (Stanford).

Strukturalnie symposium podzielone było na sesje plenarne i tematyczne. Wykłady odbywały się w języku angielskim, ale również w niemieckim. Sesje tematyczne uszeregowane zostały w 21 grup. Przez pięć dni w rozważano problemy związane między innymi z zagadnieniami dotyczącymi prawdy, uzasadniania, nauki, religii, psychologizmu, logiki racjonalności, logiki i teorii decyzji, typów racjonalności, etyki, znaczenia i intencjonalności, filozofii biologii, geografii racjonalności, filozofii Leibniza, Hume’a, Kanta. Jedna z grup poświęcona była wprost filozofii Wittgensteina. Wykłady w ramach poszczególnych tematów odbywały się równolegle, co wykluczało możliwość uczestniczenia we wszystkich spotkaniach.

Pierwszego dnia wykład wygłosił między innymi John Searle, na temat słabości tak zwanego klasycznego modelu racjonalności (*The Classical Model of Rationality and its Weaknesses*). Wyznacza go sześć tez: 1) przyczyną racjonalnego działania są przekonania i dążenia (*beliefs and desires*), 2) racjonalność polega na podporządkowaniu się określonym regułom, które wyznaczają granice między racjonalnym i irracjonalnym myśleniem i działaniem, 3) racjonalność stanowi odrębną zdolność poznawczą, 4) przypadki osłabienia woli (to, co Grecy określali jako *akrasia*) występują tylko wtedy, gdy dochodzi do zaburzeń w psychice (która poprzedza działanie), 5) rozum praktyczny powinien funkcjonować, mając na względzie cele i dążenia, które chce osiągnąć, a cele te same w sobie nie podlegają ograniczeniom racjonalności, 6) całościowy system racjonalności funkcjonuje jedynie wtedy, gdy zbiór pierwotnych dążeń jest spójny (zwarty). Każde z wymienionych twierdzeń Searle poddał krytyce. Kolejny wykład wygłosił Ronald de Sousa (Toronto) *A Profession of Stupidity: What is Philosophical Enlightenment?*

Drugiego dnia odbyły się wykłady: Kevina Mulligana (Genewa) - *On Stupidity and Its Relatives*; Grahama Priesta (Queensland) - *Why it is Irrational to Believe in Consistency* i Nicholasa Reschera (Pittsburgh) - *Infinite Regress and Rational Argumentation*. Mulligan argumentował za tezą, że preferencje poznawcze są postawami opartymi na uczuciach i emocjach (*affective attitudes*). Głupota i inteligencja, jak wszystkie wartości poznawcze, są silnie ze sobą powiązane; przenikają się i uzupełniają, a nie są sobie przeciwstawne. Graham Priest bronił tezy, że nie można odrzucić danego

poglądu jako nieracjonalnego tylko dlatego, że jest on niespójny w danym zbiorze tez. Innymi słowy, spójność tez filozoficznych nie jest koniecznym warunkiem ich racjonalności. Autor zwrócił uwagę, że powyższe twierdzenie jeszcze niedawno byłoby uznane za prowokacyjne, tymczasem to właśnie spójność jest czymś irracjonalnym, przynajmniej w pewnych przypadkach.

Trzeciego dnia wystąpili: Ivan M. Havel (Praga) — *Emergent Rationality* i Ulrich Steinworth (Hamburg) - *Wann ist die Vernunft praktisch und die Normativität moralisch?* Tego samego dnia odbyła się sesja opatrzona tytułem *The Geography of Philosophical Reason*, która dotyczyła rozwoju filozofii w kontekście paradygmatu racjonalności na przykładzie trzech krajów: Australii (David Armstrong, Sydney - *Black Swan: Philosophy in Australia*), Polski (Jan Woleński, Kraków - *Rationalism and Irrationalism: The Case of Poland*) i Finlandii (Sami Pihlström, Helsinki - *Philosophy in Finland, Analytic and Post-Analytic*).

Następnego dnia miały miejsce wykłady Stephena Clarke'a (Liverpool) - *Posthumanism: Engineering in the Place of Ethics* i Barbary Tversky (Stanford) - *Multiplicity of Cognitive Spaces*, a piątego dnia wykłady wygłosili J. C. Nyíri (Budapeszt - *The Picture Theory of Reason*) i Philippe Nemo (Paryż) - *The Invention of Western Reason*). Ostatni dzień był w całości poświęcony filozofii Johna Searle'a, głównie problematyce ostatniej jego książki: *Rationality in Action*. Autor przedstawił jej treść, a komentarze wygłosili: Josef Moural (Praga) - *Searle on Institutional Facts*; Leonardo Zaibert (Wisconsin) - *On Gaps and Rationality*; Barry Smith (Buffalo) - *The Chinese Rune Argument*.

Polscy filozofowie byli dość licznie reprezentowani na wszystkich dotychczasowych sympoziach. W tym roku wykłady, oprócz Jana Woleńskiego, wygłosili: Andrzej Bronk (KUL) - *Sind alle Religionen gleichermassen rational?*; Tadeusz Czarnecki (Kraków) - *On Wittgenstein's Distinction between Epistemic and Semantic Rationality*; Agnieszka Lekka-Kowalik (KUL) - *Immoral Research: One More Pathology of Reason*; Marek Pyka (Kraków) - *On Hume's Two Challenges to Practical Rationality*; Artur Rojszczak (UJ) — *Some Remarks on the Semanticalistic Representation of Intentionality*; Monika Walczak (KUL) - *The Bearers of Scientific Rationality*; Ewa Żarnecka-Biały (UJ) - *Rationality vs. Pathologies in Verbal Actions*.

Konferencji towarzyszyła wystawa poświęcona także Wittgen Steinowi. Uczestnicy konferencji mieli możliwość zwiedzenia Muzeum Ludwiga Wittgensteina w pobliskim Trattenbachu.

Przyszłoroczne 24 Międzynarodowe Sympozjum Wittgensteinowskie ma być w całości poświęcone filozofii Wittgensteina, okazją ku czemu jest przypadająca w 2001 roku pięćdziesiąta rocznica jego śmierci.

JÓZEF A. DOBROWOLSKI

PAMIĘĆ O KONSTANTYM MICHALSKIM

Poglądy filozoficzne Konstantego Michalskiego.
Materiały pokonferencyjne przygotowane pod red.
Czesława Głombika. Katowice, Oddział PAN w Katowicach - Komisja Filozofii i Socjologii, 1999, 146 s.

Prezentowana książka swoim tytułem *Poglądy filozoficzne Konstantego Michalskiego* jest powtórzeniem tytułowej formuły specjalnej jednodniowej konferencji naukowej, jaką w Katowicach uczczono 50. rocznicę śmierci ks. Konstantego Michalskiego (1879-1947). Konferencja miała miejsce w uniwersyteckiej Auli im. Kazimierza Lepszego w roku 1997 i była zorganizowana przez Komisję Filozofii i Socjologii Oddziału Katowickiego Polskiej Akademii Nauk, przy współudziale Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego. Uczestniczyli w niej - poza zaproszonymi gośćmi - przede wszystkim pracownicy uczelni i studenci. Obrady cieszyły się dużym zainteresowaniem, sala była wypełniona słuchaczami.

Książka - której druk trwał niestety bardzo długo, ale wynika to z ustawicznej mizerności finansowej PAN - składa się ze zbioru tekstów dziesięciu wygłoszonych na okolicznościowej Konferencji wykładów (referatów). Poszczególne teksty zostały ułożone w następującej kolejności: 1. Stanisław Wielgus (do niedawna rektor KUL): *Ks. Konstanty Michalski inicjator i prekursor badań nad „fizyką nową” uprawianą w średniowiecznym Uniwersytecie Krakowskim oraz jego współcześni kontynuatorzy*, 2. Mieczysław Markowski: *Konstanty Michalski projektodawcą „Aristoteles Latinus”*; 3. Adam Kubiś: *Dług wdzięczności Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie wobec ks. prof. K. Michalskiego*; 4. Hanna Wojtczak: *Średniowieczne komentarze logiczne w badaniach ks. Konstantego Michalskiego i jego polskich kontynuatorów*; 5. Wojciech Paluchowski: *Gnozeologia Dantego jako testament filozoficzny Konstantego Michalskiego*; 6. Tadeusz Banaszczyk: *„Między heroizmem a bestialstwem” odczytane po latach pięćdziesięciu*; 7. Kazimierz Wolsza: *Wpływ ks. Konstantego Michalskiego na powstanie i rozwój filozoficznego Koła Krakowskiego*; 8. Wiesława Urszulska: *Uwagi na temat antropologii filozoficznej ks. prof. Konstantego Michalskiego*; 9. Marek Rembierz: *„Wsparci na ramionach olbrzymów wiedzy...” Dorobek i osoba Konstantego Michalskiego CM w rozprawach i wspomnieniach Stefana Świeżawskiego*; 10. Czesław Głombik: *Konstanty Michalski w kręgu oddziaływań łowańskiej neoscholastyki*.

Publikowane teksty znakomitych wykładów poprzedzają przemówienia powitalne prof. Tadeusza Sławka - Rektora Uniwersytetu Śląskiego, ks. Arcybiskupa Damiana Zimonia - Metropolity archidiecezji katowickiej, prof. Kornela Gibińskiego - członka rzeczywistego PAN i przewodniczącego Oddziału PAN w Katowicach. Do przemówień powitalnych dołączony został adres, jaki na ręce Rektora UŚl oraz do uczestników obrad skierował prof. Aleksander Koj - Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego. Na podkreślenie zasługuje staranna redakcja całości, liczne uzupełniające przypisy oraz *Słowo wstępne* pióra Czesława Głombika i noty o autorach.

Omawiane prace z dorobku filozoficznego Konstantego Kichalskiego ukazują wybrane fragmenty tego prawdziwie imponującego i zróżnicowanego w swym bogactwie dzieła. Najwięcej uwagi autorzy poświęcili filozoficznej mediewistyce filozofa, jego antropologii filozoficznej, przemysłom historiozoficznym, studiom nad filozofią nowożytną i miejscu, jakie zajął w formowaniu nowoczesnej pojętej katolickiej kultury intelektualnej w Polsce.

Nie ulega wątpliwości, że katowickie środowisko akademickie nie zapomniało o wielkim Ślązaku z pobliskiej Dąbrówki Małej (dziś jedno z osiedli Katowic) i złożyło należny hołd pamięci swego Rodaka. Zbiorowym wysiłkiem ludzi nauki i Kościoła starano się też przybliżyć sens przesłania, z jakim ks. prof. Michalski zwrócił się do uniwersyteckich kolegów i studentów w dniu, w którym przejął berło Rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego: „Czasy wypełnione kryzysem budzą niepokój i mogą się skończyć wewnętrznym załamaniem, - mogą, ale nie muszą, - mogą, ale nie powinny”. Heroizm ludzkiego trwania, czytamy w *Słowie wstępnym*, interesował Michalskiego nie tylko jako człowieka, który przeżył bestialstwo wojny, heroizm był także wpisany w jego własne twórcze i optymistyczne myślenie.

Również na Śląsku i ze środowiska Uniwersytetu Śląskiego wyszła inna książka pt. *Filozof i pamięć. Refleksje nad dziełem filozoficznym Konstantego Michalskiego* (rec. w „Nowej Krytyce”, nr 10, 2000, s. 258-264), którą wydrukowano dokładnie w 50. rocznicę śmierci tego wielkiego polskiego neotomisty.

CZESŁAW GŁOMBIK

DZIEJE FILOZOFII CZESKIEJ JAKO DZIEJE CZESKIEJ DUCHOWOŚCI

Karol Mâcha: *Glaube und Vernunft. Die Böhmsche Philosophie in geschichtlicher Übersicht.* Verlag K. G. Saur. Teil I, II, III. München-New York-London-Paris 1985, 1987, 1989. Verlag Mährische Landesbibliothek. Teli IV/1, IV/2. Brünn 1996, 1998.

Na długo przed bezpośrednim spotkaniem i osobistym poznaniem prof. dr Karela Máchy - teoretyka antropologii integralnej, historyka filozofii, ale także filozofa religii i znawcy dziejów Kościoła - jego nazwisko, niektóre wczesne prace profesora, dobrze już znałem. Nie mogło być inaczej. Mâcha należy do ścisłego grona wybitnych czeskich filozofów ostatnich lat czterdziestu, kto zaś - jak piszący te słowa - chciał bliżej zetknąć się z czeską myślą filozoficzną minionego wieku i kogo pociągała czeska kultura intelektualna i duchowa, ten musiał także dotrzeć w swych lekturach do prac Máchy, specjalnie zaś tych, które dotyczyły dziejów filozofii tak powszechnej, jak i czeskiej. Jeżeli przyjąć za Antoninem Kratochvilem - znawcą dorobku naukowego Máchy¹ - który w biografii intelektualnej czeskiego filozofa wyróżnił trzy okresy wyraźnie różniące się tematyką zaangażowań badawczych², to o jego studiach historycznofilozoficznych należy stwierdzić, że zajmowały go stale. Wyłamują się z prób ich związania tylko z jednym czasem, ponieważ są obecne także w okresach pozostałych. I chociaż prawdą jest, że największe jego dzieło dotyczące filozofii czeskiej - *Glaube und Vernunft* - powstało w ostatnich dwudziestu latach, to prace ważne dla historyka filozofii ogłaszał już wcześniej: w okresach drugim oraz pierwszym, więc od lat sześćdziesiątych poczynając.

Sytuacja ta nie była przypadkowa. Mâcha pojmował studia historycznofilozoficzne jako integralną część historii kultury w szerokim znaczeniu; ujmował je w kontekście ich wielorakich uwarunkowań społecznych, wydarzeń politycznych, życia religijnego, dającej o sobie znać tradycji, ale i zawiązujących się kontynuacji. Stąd powiązanie jego zainteresowań socjologicznych, przeważających w początkach kariery naukowej tego uczonego, w tym także jego autorsko oryginalnej koncepcji antropologii integralnej, z badaniami nad historią filozofii nie przedstawiało większych trudności poznawczych: aktywność duchową człowieka pozwalała uchwycić w jego społecznej i historycznej pełni egzystencjalnego trwania jednostki.

Z wczesnego okresu działalności Máchy warty przypomnienia jest przede wszystkim podręcznik zarysu dziejów filozofii. Był tylko jego współwydawcą, jako że opracowanie zostało przygotowane razem z nestorem czeskich filozofów i socjologów, sędziwym już wówczas Josefem Králem (1882-1978) na podstawie książki tegoż *Přehledné dějiny filo sofie*, wydanej po raz pierwszy po zakończeniu II wojny światowej. Chociaż nie był to oryginalny tekst Máchy, to jednak zasługuje na uwagę ze względu na swe losy wydawnicze oraz związane z nimi początki zainteresowań historycznofilozoficznych autora *Glaube und Vernunft*.

Pierwszą część podręcznika, dotyczącą filozofii starożytnej i średniowiecznej, Mácha zredagował wspólnie z Králem i tom poprzedził co prawda krótkim, ale znamionnym wstępem³. To w tym wprowadzeniu znaleźć można jego pierwsze deklaracje na temat kulturowego zrozumienia filozofii (jej przeciwieństwem - wskazał - byłyby analizy immanentne), a także postulatywnie ujętą myśl ścisłego trzymania się poglądów filozofów, sposobów ich formułowania, by refleksję filozoficzną ukazać możliwie w takiej postaci, w jakiej historycznie się pojawiła.

Rok później Mácha wydał drugą część podręcznika poświęconą filozofii nowożytnej, tym razem jednak - na życzenie Krála - przygotowaną już całkowicie samodzielnie. Król bowiem wraz z sierpniem 1968 roku spotkał się ze strony politycznych władz Czechosłowacji z zakazem publikowania jakichkolwiek własnych tekstów. Przejęcie obowiązków redaktorskich przez Máchę stworzyło więc praktycznie jedyną szansę udostępnienia tej części podręcznika i uchronienia jej przed kasacją. A cały podręcznik uznał za warty starań wydawniczych - w ujęciu materiału miał go Mácha za porównywalny z podobnymi opracowaniami europejskimi. Król przygotował go zresztą przed laty na podstawie dwutomowego dzieła jednego z najgłośniejszych filozofów i psychologów duńskich Haralda Höffdinga (1843-1931) *Dzieje filozofii nowożytnej od końca Odrodzenia do naszych czasów*, które wydane po raz pierwszy w Kopenhadze w latach 1894-1895, jeszcze za życia autora doczekało się czterokrotnego wznowienia⁴. Másze przedstawiało się to opracowanie nie tylko jako ciągle najlepsze w tym typie zarysowanych ujęć dziejów filozofii, ale również jako udanie łączące wysoki poziom wykładów z pedagogiczną przystępnością treści.

Na tym nie zakończyły się jednak wydawnicze losy wspomnianego podręcznika i związane z nim edytorskie doświadczenia Máchy. Pozostała jeszcze historia nieoficjalna, a więc i publicznie mniej znana. Oto Mácha podjął myśl wydania obu części podręcznika w postaci jednej księgi. Tekst poddał ujednoliceń, poprawkom, i gdy czekał na ostateczną akceptację wydawniczą - przekazał mi Mácha⁵ - ten został odrzucony w następstwie negatywnych opinii złożonych przez jego byłych kolegów z Instytutu Filozo-

fii i Socjologii Czechosłowackiej Akademii Nauk w Pradze. Mniejsza dziś o owych recenzentów. Liczące się pozostały skutki które potwierdzały, że w Czechosłowacji po 1968 roku nie było już miejsca dla rodzimych publikacji filozoficznych niemarksistowskiego rodowodu, zaś sam Mâcha spotkał się po raz pierwszy - choć nie ostatni - z ingerencją władzy totalitarnej, która potrafiła skutecznie przeszkadzać filozofowi, jeśli nie chciała go wprost zniszczyć, niedostatecznie uległemu wobec istniejącego porządku.

Z późniejszych rozpraw Máchy należy z kolei zasygnalizować tekst dotyczący głównych prądów filozoficznych w okresie czeskich lat międzywojennych oraz roli, jaką w ich uformowaniu spełnił Wydział Filozoficzny praskiego uniwersytetu narodowego (czeskiego)⁶. Czasowo rozprawa pozostawała w bezpośredniej styczności z rozpoczętą już przez Máchę pracą nad *Glaube und Vernunft* - pozwala więc dostrzec pełną koncentrację jego wysiłku badawczego na zagadnieniach historycznofilozoficznych od lat osiemdziesiątych poczynając. Mâcha nie ograniczył się w tym studium do przeglądu kierunków i ruchów filozoficznych dobrze rozpoznanych przez czeską historiografię, a więc tych, które były ideowo powiązane czy to z tradycją dziewiętnastowiecznego heglizmu, czy ze szkołą myślenia pozytywistycznego. Zwrócił natomiast uwagę na Johanna F. Herbarta (1776-1841) i czeski herbartyzm, ponieważ myśliciel niemiecki jak był wielkim autorytetem filozoficznym oraz pedagogicznym w monarchii austro-węgierskiej, tak znaczącymi wpływami cieszył się również w Republice Czechosłowackiej. Herbartyści czescy - uznał Mâcha - zajęli się jednak w większym stopniu spuścizną pedagogiczną niż metafizycznymi podstawami dzieła swego poprzednika, co - dodał - nie pozostało bez wpływu na rozwój, a przede wszystkim na poziom teoretycznego zaawansowania czeskiej pedagogiki. „Im bardziej rozwijała się czeska pedagogika - to słowa Máchy - tym słabiej zaznaczały się w niej wpływy wielkiej filozofii europejskiej, i tym skromniejsze okazywały się jej związki z niemiecką filozofią klasyczną”⁷. Mâcha odnotował też tych czeskich filozofów, którzy pozostawali w cieniu głównych prądów i szkół filozoficznych, a których prace - z reguły mniej znane - twórczo współokreślały nie tylko filozofię akademicką, ale całe czeskie życie duchowe pierwszych dziesięcioleci XX wieku. Bogactwo nazwisk, faktów, tytułów książek, materiału informacyjnego i uwzględnianych kontekstów, było zapowiedzią największego dzieła Máchy, nad którego pierwszymi tomami pracował już od lat osiemdziesiątych⁸.

Dzieło to powstało w specyficznych, trudnych warunkach pracy czeskiego emigranta. Filozof, który dopiero co ukończył siedemdziesiąty rok życia (ur. w 1931 na południu Czech), doczekał się czterech ksiąg jubileuszowych⁹. Przygotowane zostały przez międzynarodowe grono jego przyjaciół, długoletnich współpracowników oraz życzliwych, często zobowiązanych mu ko-

lęgów - książki te wydane zostały w latach kolejnych jubileuszy profesora - i przyniosły nie tylko zbiór zróżnicowanych tematycznie artykułów czy przyczynków, charakterystycznych dla takich wydawnictw, ale także poprzez wspomnienia i często bardzo obfite refleksje piszących, przybliżyły drogę życia Máchy, która nie była wolna ani od bolesnych przeżyć, ani pozbawiona znamiennych wyborów.

W biografii intelektualnej Máchy szczególnie bogate w wydarzenia były lata sześćdziesiąte. Wcześniej, od 1950 do 1954 roku, studiował na Uniwersytecie Karola w Pradze, i seminarium - dotyczące dziejów czeskiej filozofii - ukończył u prof. Milana Machoveca. W roku 1958 uzyskał stopień kandydata nauk (C. Sc.) - będąc wówczas pracownikiem naukowym Instytutu Filozofii Czechosłowackiej Akademii Nauk - a w 1962 roku habilitował się na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu w Brnie na podstawie rozprawy *Ke kritice buržoasniho individualismu*. Po latach stwierdził o tej publikacji (wydanej w 1960 roku w Pradze), że dobrze zniosła próbę czasu; także dziś nie musiałby w niej zmienić ani słowa z tą tylko uwagą wyjaśniającą, że jej terminologia odpowiadała tamtemu okresowi i że sam pozostawał pod wpływem iluzji o zasadności materialistycznej filozofii dziejów¹⁰. W roku 1969 uzyskał tytuł profesora w zakresie historii filozofii nadany mu jednogłośnie postanowieniem Kolegium Rektora praskiego Uniwersytetu - a w Kolegium zasiadali spośród filozofów Jan Patočka (1907-1977) i Ludvik Svoboda (1903-1977) - i wtedy też został wybrany w wolnych akademickich wyborach dziekanem Wydziału Nauk Społecznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu Karola. Jeszcze tego samego roku, po wakacjach, w proteście przeciw wojskowej okupacji Republiki Czechosłowackiej, zrezygnował z funkcji dziekańskiej. Dalszy bieg spraw - w warunkach totalitarnej władzy politycznej i rozpoczętej tzw. „normalizacji” - był łatwy do przewidzenia i szybki w realizacji. Władze wystąpiły z żądaniem: albo odejdzie Mácha, albo rozwiązaniu ulegnie Wydział. Jeszcze więc w roku 1970 został najpierw pozbawiony prawa nauczania, a niebawem musiał opuścić Uniwersytet - w tej sytuacji Prezydent Republiki Václav Havel w roku 1990 ponownie potwierdził przyznaną mu przed dwudziestu laty profesurę. Przez kilka lat pozostawał w upokarzającym położeniu dorywczo podejmowanych zatrudnień. Emigrował w roku 1978. Przez kilka lat był profesorem w Monachium (Ludwig-Maximilians Universität), następnie w Nowym Jorku (Polytechnic University), a w roku 1988 został profesorem zwyczajnym filozofii społecznej w szwarcwaldzkiej Gustav-Siewerth Akademie w Weilheim, gdzie wykłada do dziś.

Dzieło Máchy *Glaube und Vernunft* jest publikacją pod wieloma ważnymi względami wyjątkową pośród opracowań dotyczących dziejów filozofii czeskiej. Nie jest to dzieło pierwsze w czeskiej literaturze przedmiotu. Po-

przedzone zostało dwutomową *Historią filozofii* praskiego profesora Emanuela Rádl (1873-1942), której pierwsze wydanie ukazało się w latach 1932-1933. Tematy czeskie zostały w niej słabo zaznaczone; doczekały się podjęcia dopiero w tomie drugim przy omawianiu przez autora filozofii czasów nowożytnych. Wszakże i te fragmentaryczne nawiązania Rádl do myśli rodzimej posiadały swą wartość, ponieważ zwracały uwagę na potrzebę podjęcia gruntownych studiów nad przeszłością mało dotąd poznanej filozofii Czechów i Słowaków¹².

Książka taka pojawiła się już kilka lat później. Przygotował ją Král i - w odróżnieniu od pracy Rádl - była podręcznikiem specjalnie poświęconym czechosłowackiej filozofii¹³. Informacja o niej szybko dotarła również do Polski, gdyż z jej omówieniem na stronach „Przeglądu Filozoficznego” wystąpił Tadeusz Kroński (1907-1958), u schyłku lat trzydziestych jeden z najbardziej oddanych propagatorów czeskiej filozofii na gruncie polskiego czasopiśmiennictwa¹⁴. Chociaż podręcznik Krála został przygotowany z wielką skrupulatnością i zgromadził obfity materiał faktograficzny, to jednak nie przyjął formy typowego zarysu historii filozofii: książka nie miała układu chronologicznego, w swej strukturze była zagadnieniowa, podjęte w niej tematy nie zachowały wewnętrznie spójnego układu, a przy tym obraz filozofii czeskiej - co oczywiste - przedstawiała tylko do lat trzydziestych XX wieku.

Warto o poprzednikach Michy pamiętać, ponieważ *Glaube und Vernunft* jest dziełem innym tak dalece, że właściwie trudno je zestawiać z tym, czym dotąd dysponowało czeskie piśmiennictwo filozoficzne. Wydane w języku niemieckim miało z założenia autorskiego służyć nie tylko czeskim odbiorcom, a nawet nie im przede wszystkim. Pomyślane i zrealizowane zostało jako dzieło wprowadzające międzynarodowe środowiska filozofów, i po prostu humanistów, w źródłowy kontakt z wielowiekową tradycją czeskiej filozofii oraz kultury duchowej. Dołączone do dzieła wykazy bibliograficzne (nawet jeśli przyjąć, iż posiadają charakter bibliografii adnotowanej), a także dokumentujące tekst niezwykle bogate przypisy z reguły nie będące jedynie suchymi odsyłaczami, umożliwiają zainteresowanemu czytelnikowi dotarcie do literatury zezwalającej na indywidualne, już bardziej specjalistyczne studia filozoficzne i bohemistyczne.

O specyfice dzieła *Glaube und Vernunft* stanowi także to, że jest ono jedynym w literaturze systematycznym i pełnym przeglądem czeskiej filozofii, a więc od jej prapoczątków wiązanych przez autora z działalnością chrystianizacyjną apostołów Słowiańszczyzny Cyryla i Metodego na Morawach, z uwzględnieniem również jej przedchrześcijańskich i chrześcijańskich tradycji oraz ich etycznych przesłań (co zawarto w tomie I, obejmującym lata 863-1800), na latach dziewięćdziesiątych XX wieku kończąc - o których

traktuje część druga tomu IV, przedstawiająca czasokres 1953-1989. Tak panoramiczne ujęcie dziejów czeskiej filozofii zamknięte zostało w pięciu woluminach, na które składa się łącznie około 1200 stron druku. Dzieło będące efektem iście benedyktyńskiej pracy, stało się dziełem największym, prawdziwie monumentalnym pośród trzydziestu wydanych przez Máchę książek i trafnie bywa uznawane za jego *opus vitae*¹⁵. Wszakże uderzająca wyjątkowość dzieła Michy wyrażona została już w samym zamyśle autorskim równoczesnego śledzenia dróg rozwoju czeskiej filozofii oraz wątków myśli teologicznej, ich przenikania się i wzajemnego wzbogacania, co w swej wypadkowej dało coś więcej niż tylko obraz wielowiekowej narodowej tradycji filozoficznej. Dzieło jest historią czeskiej duchowości, a nadany mu tytuł - raczej nietypowy dla klasycznych opracowań historycznofilozoficznych: *Wiara i rozum* - sytuację tę uwyrażnia i potwierdza od pierwszego, czysto zewnętrznego kontaktu z *Máchową pentalogią*.

Struktura dzieła Máchy jest tego rodzaju, że przekaz danych oraz szczegółowość autorskiej narracji ulegają zagęszczeniu wraz z dochodzeniem do najnowszych dziejów czeskiej filozofii. Nie chodzi o wielkie okresy chronologiczne, które im bliższe współczesności, tym są z reguły pełniej przedstawiane w podręcznikach historii filozofii, są bardziej nasycone materiałowo, a kolejne tomy przyjmują postać coraz wyraźniej opasłą, by przy kolejnych wznowieniach ulec dalszym podziałom. Potwierdzają to doświadczenia tak czeskie, jak i polskie, a łatwo o podobne przykłady na gruncie innych kultur filozoficznych, by przywołać tylko losy wielkiego, dobrze znanego i zasłużonego dzieła niemieckiego historyka filozofii Friedricha Ueberwega (1826-1871) — jego *Grundriss der Geschichte der Philosophie* - które z pierwotnego trytomowego wydania z lat 1862-1866 przekształcone zostało przez jego następców w komplet pięciotomowy, w dodatku ciągle dalej rozbudowywany. Oto w przypadku dzieła Máchy aż trzy woluminy dotyczą czeskiej filozofii XX wieku, co z jednej strony zwraca uwagę na historyczną nierównomierność rozwoju czeskiej myśli filozoficznej, a z drugiej - orientuje w preferencjach badawczych, z jakimi autor *Glaube und Vernunft* przystąpił do realizacji swego dzieła i pozwala poznać jego przeświadczenia na temat siły i wielorakich więzi filozofii z czeską kulturą w okresie międzywojennym oraz w latach po II wojnie światowej.

Tom czwarty, podzielony na dwa woluminy, jest pod tym względem najbardziej charakterystyczny. W pierwszym z nich, obejmującym lata 1945-1952, a więc zaledwie siedmiolecie, które jako takie nie może mieć nic wspólnego z czasem wydłużonym, z owym wyróżnionym przez Fernanda Braudela (1902-1985) *długim trwaniem*, autor przedstawił wydarzenia dotyczące czeskiej filozofii oraz socjologii z taką dokładnością, jakiej nie spotka się w innych opracowaniach¹⁶. Mácha dokonał imponującego przeglądu

materiałów, wydarzeń i związanych z nimi osób, które pozwalają poznać nie tylko ówczesną filozofię czeską, ale również toczone nad Wełtawą życie polityczne, naukowe i kulturalne. Kolejne rozdziały tej części dzieła ukazują - rok za rokiem - w pierw zagrożenia, jakie bezpośrednio po wojnie pojawiły się nad wolną, w tym i akademicką, czeską filozofią, dalej pogłębiający się upadek rodzimej tradycji filozoficznej, narastanie krytycznych obrachunków z myślą Zachodu i - najobszerniej - umacnianie się marksizmu-leninizmu w szkolnictwie oraz strukturach organizacyjnych czeskiej nauki. Wolumin ten znakomicie koresponduje z wcześniej przygotowaną i udostępnioną - także w języku niemieckim - przez Nikolausa Lobkowicza monografią poświęconą filozofii czechosłowackiej po roku 1945¹⁷.

Druga część czwartego tomu przedstawia obraz dominacji marksizmu w filozofii czeskiej w latach pięćdziesiątych i w dalszych dziesięcioleciach, także pojawienie się nowego pokolenia młodych filozofów czeskich poszukujących własnych odczytań Marksa i jego związków z Heglem, ale i odwołujących się do przeszłości narodowej kultury. Wydarzenia z drugiej połowy lat sześćdziesiątych nazwał autor krótkotrwałym okresem *burzy i naporu* w najnowszej historii czeskiej filozofii, którego końcem okazał się jednak czas nowego dogmatyzmu, obłudnie nazwanego przez władze czasem *normalizacji*; odprowadzał on wprawdzie radykalnie od dopiero co przeżytej *praskiej wiosny*, ale marksizmu nie zdołał już odbudować. Filozoficzną jałowość powstałej sytuacji Máchy określił słowami starej sentencji: *vanitas vanitatum, et omnia vanitas*.

Dzieło Máchy, ściślej - jego ostatnia część, wprowadza zarazem w przemiany, jakie w czeskiej filozofii, w jej strukturach organizacyjnych i na uniwersyteckich katedrach, rozpoczęły się w latach dziewięćdziesiątych. Z pozoru narusza to przyjęte dla woluminu ramy czasu - autor zamknął je latami 1953-1989 - ale krok ten okazał się rozwiązaniem szczęśliwym, bo w ten sposób dzieło wprowadza w to, co dopiero się wykształca, jest nieco wydłużonym *teraz* czeskiej filozofii i co zapisują dziś nie tylko jej historycy, lecz również filozofowie podejmujący systematyczną refleksję teoretyczną i poszukujący nowych obszarów poznawczej penetracji.

Czescy wydawcy książki jubileuszowej upamiętniającej siedemdziesiąt rocznicę urodzin Máchy uznali, iż przekład Glaube und Vernunft na język ojczysty autora mógłby okazać się pomocny w poszukiwaniu dróg i sposobów umacniania narodowej tożsamości Czechów¹⁸. Oczekiwanie polskiego czytelnika jest skromniejsze: byłoby dobrze, gdyby dzieło Máhy stało się dostępne w bibliotekach polskich uniwersytetów, w ośrodkach studiów filozoficznych i bohemistycznych. Chodzi przy tym nie tylko o samo dzieło. Bliski polskiej kulturze jest również sam autor. Język nasz nie jest mu obcy od lat gimnazjalnych, gdyż wtedy to przebywał w otoczeniu, w którym

posługiwano się nim i codziennie, i sprawnie. Z początkiem lat sześćdziesiątych był gościem - jako wykładowca - Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, a w trakcie swych podróży naukowych odwiedził także Kraków oraz Wrocław. Wysoko cenił sobie osiągnięcia badawcze polskich uczniów Kazimierza Twardowskiego (1866-1938). W skierowanym do mnie liście przekazał: „Szkoła Lwowsko-Warszawska była dla mnie w latach sześćdziesiątych wzorem metody socjologiczno-antropologicznej (w tym Tadeusz Kotarbiński przede wszystkim), którą kierowałem się w trakcie pracy nad książką *Stosunki międzyludzkie we współczesnym społeczeństwie*¹⁹. Wspomniana książka ukazała się po słowacku²⁰. Choć to tylko dopowiedzenia, w dodatku drobne, to jednak pozwalają spojrzeć na Máchę nie tylko z podziwem dla jego rozmachu twórczego - sam jeden wykonał wszak pracę godną instytutu badawczego - ale także z odczuwaną sympatią do kogoś, komu sprawy polskie nie były obojętne.

Przypisy:

¹

Por. A. Kratochvil: *Kultura slova filosofického eseje*. "Sbornik Praci Filozofické Fakulty Brěnské University". Řada D.č. 41, 1994, s. 85-90.

²

Por. A. Kratochvil: Karel Mácha, w: *Slovník českých filozofů*. Vedoucí redaktor J. Gabriel. Brno 1998, s. 354-355.

³

Por.: *Přehled dějin filosofie*. I. C. K. Král: *Filosofie starověká a středověká*. Praha 1967.

⁴

Prace H. Höffdinga były tłumaczone na wiele języków. Cieszyły się także powodzeniem w Polsce i niektóre jego artykuły oraz dzieła - niezależnie od licznych recenzji - zostały szybko przyswojone polszczyźnie. Rejestr polskich wydań publikacji książkowych Höffdinga, uwzględniający także dokonany przez Adama Mahrburga przekład *Dziejów filozofii nowożytnej od końca Odrodzenia do naszych czasów* (T. 1-2, Warszawa 1906-1910), podany został w: H. Höffding: *Filozofia religii*. Przełożyli C. Stażewski, A. Tom, Cz. Znamierowski. Warszawa 1935, s. XXXIV. Dzieło poświęcone dziejom filozofii nowożytnej zostało również wydane w Czechosłowacji - por. H. Höffding: *Dějiny novověké filosofie*. Přeložil M. Novotný. Praha 1926.

⁵ List Máchy datowany w Monachium 24 VIII 2000 r. (zbiór prywatny).

⁶ Por. K. Mácha: *Philosophische Strömungen an der Prager tschechischen philosophischen Fakultät in den zwanziger Jahren*, w: *Kultur und Gesellschaft in der ersten Tschechoslowakischen Republik*. Bad Wiesseer Tagungen des Collegium Carolinum. Herausgegeben von K. Bosl und F. Seibt. München-Wien 1982, s. 241-253.

⁷ Tamże, s. 246.

⁸ Por.: *O dějinách české filosofie a Slovníku českých filozofů*. "Universitas". Revue Masarykovy univerzity v Brně, 1999, č.3, s. 26.

⁹ Por.: *Ideen zu einer Integralen Anthropologie*. Festschrift für Prof. Dr. Dr. Sc. Karel Mácha zu seinem 60. Geburtstag. Herausgegeben von A. S. Bonk. München 1991; także: *Mensch pur*. Ein Symposium für Prof. Dr. Dr. Sc. Karel Mácha zu seinem Geburtstag. Herausgegeben von S. Kowarik. München 1991; także: *Filosof českých duchovních dějin*. K sedmdesátinám profesora Karela Máchy. Brno 2001; także: *Vita philosophica*. Festschrift zum 70. Geburtstag von Prof. PhDr DrSc Karel Mácha. Herausgegeben von A. von Stockhausen und T. Guz. Weilheim-Bierbronn 2001.

¹⁰ Por.: *O dějinách české filosofie a Slovníku českých filozofii*, s. 26.

¹¹ Por. B. Pirnosova: *Ten, který otvírá oči světa pro českou kulturu*. "Českobudějovické listy" R. VIII, 1999, č. 112 z dnia 15 V.

¹² Por. E. Radl: *Dějiny filosofie*. I. *Starověká středověk*. Reprint prvního vydání nakladatelství Jan Laichter z roku 1932. Nakladatelství Votobia. Praha-Olomouc 1998; II. *Novověk*. Reprint (...) z roku 1933. Nakladatelství Votobia. Praha-Olomouc 1999.

¹³ Por. J. Kral: *Československá filosofie. Následí vývoje podle disciplin*. Praha 1937.

¹⁴ Recenzja T. Krońskiego pracy Krala: *Československá filosofie. Následí vývoje podle disciplin*. Praha 1937, ogłoszona w: „Przegląd Filozoficzny” R. XLI, 1938, z. 4, s. 432.

¹⁵ Por. M. Hülle-Keeding: *Primum vivere. (Eine Ansprache an den Philosophen)*, w: *Menschpur. Ein Symposium zur Prof. Dr. Dr Sc. Karel Mácha zu seinem Geburtstag*, s. 9-15.

¹⁶ W sprawie formuły *długie trwanie* - por. F. Braudel: *Historia i nauki społeczne: długie trwanie*, w: tegoż: *Historia i trwanie*. Tłumaczył B. Geremek. Warszawa 1971, s. 46-89.

¹⁷ Por. N. Lobkowicz: *Marxismus-Leninismus in der ČSR. Die tschechoslowakische Philosophie seit 1945*. Dordrecht 1961.

¹⁸ Por.: *Filosof českých duchovních dějin*. K sedmdesátinám profesora Karela Máchy, s. 5.

¹⁹ List K. Máchy datowany w Monachium 6 X 2000 r. (zbiór prywatny).

²⁰ Por. K. Mácha: *Medziludské vzťahy v modernej spoločnosti. Teória ľudských vzťahov*. Bratislava 1967.

KRZYSZTOF JASKUŁOWSKI

Jan Such, Małgorzata Szczęśniak: *Filozofia nauki.*
Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM, 2000, 118 s.

KSIĄŻECZKA O NAUCE

Jan Such oraz Małgorzata Szczęśniak postawili sobie za cel omówienie w sposób „treściwy, krótki i zwarty” głównych problemów dotyczących struktury oraz rozwoju nauki. Książka ma charakter skryptu i przeznaczona jest dla studentów oraz doktorantów różnych kierunków studiów, na których wykładana jest filozofia nauki. Praca skierowana jest więc do tych, którzy z tą dziedziną filozofii zetknęli się często po raz pierwszy i dysponują niewielką wiedzą na ten temat. Autorzy stanęli zatem przed trudnym zadaniem pisania w sposób prosty i zachęcający, o nieprostych i zniechęcających, bo nie gwarantujących łatwych odpowiedzi, problemach.

Książka składa się z osiemnastu krótkich rozdziałów dotyczących kolejnych problemów filozofii nauki. Punktem wyjścia jest próba wyraźnego określenia przedmiotu pracy, a więc wyjaśnienia, co to jest nauka. Autorzy słusznie zauważają, iż trudno mówić o nauce w ogóle. Wyróżniają zatem siedem aspektów, w jakich można rozpatrywać interesujące ich zjawisko. Nauka może być rozumiana jako: gatunek wiedzy (wiedza naukowa); działania podejmowane przez uczonych (działalność naukowo-badawcza); sposób działania poznawczego (metoda naukowa); zbiorowy podmiot zajmujący się działalnością badawczą (społeczność naukowców); instytucje badawcze (instytucja naukowa); rodzaj świadomości społecznej (świadomość naukowa); element sił wytwórczych społeczeństwa (naukowa siła wytwórcza). Równocześnie precyzują, jakie płaszczyzny nauki wchodzą w zakres zainteresowania filozofii nauki. Ich zdaniem, refleksja filozoficzna nad nauką koncentruje się na trzech pierwszych aspektach. Pozostałe płaszczyzny stanowią głównie przedmiot dociekań socjologicznych.

Wydaje się jednak, że linia demarkacyjna między filozofią a socjologią nauki nie została adekwatnie nakreślona. Współczesna socjologia nauki próbuje również rozpatrywać naukę rozumianą jako pewien gatunek wiedzy czy jako metodę. Różnica leży raczej w sposobie podejścia niż w obszarze zainteresowań. Filozofię interesuje status tej wiedzy (prawomocność, prawdziwość), natomiast socjologię to, jak ten status, a więc np. prawdziwość jest społecznie konstruowany, jakie czynniki decydują o tym, że dane twierdzenie w danym społeczeństwie i czasie postrzegane jest jako naukowe¹. Choć i tu

¹ Zob. P. L. Berger, Th. Luckmann: *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik. Warszawa 1983.

granica się zaciera bowiem część konstruktywistycznie nastawionych socjologów uważa, iż ich ustalenia pociągają za sobą pewne konsekwencje dotyczące statusu epistemologicznego nauki, np. względność wiedzy naukowej². Oczywiście autorzy zdają sobie sprawę z tych trudności. Świadczy o tym umieszczenie w książce rozdziałów poświęconych autonomicznym i heteronomicznym modelom nauki (rozdział siedemnasty i osiemnasty). W drugim modelu zakłada się przecież, iż o rozwoju wiedzy naukowej, zarówno w jej aspekcie zakresowym jak i treściowym, decydują głównie, różnie definiowane, zewnętrzne wobec niej czynniki. W tym ujęciu filozofia nauki zostaje więc zredukowana do socjologii, czy np. do psychologii poznania naukowego.

Oprócz sprecyzowania pojęcia nauki, autorzy w rozdziale pierwszym rozważają konstytutywną dla tego zjawiska kwestię metody. Omawiają podstawowe podziały metod naukowych stosowanych w różnych dyscyplinach naukowych. Warto zauważyć, iż autorzy nie ograniczają się jedynie do nauk formalnych oraz przyrodniczych. Przedstawiają również metody charakterystyczne dla nauk humanistycznych: metodę interpretacji humanistycznej, metodę historyczno-porównawczą oraz metodę hermeneutyczną. Sygnalizują również istnienie spoin o zakres stosowalności metod nauk przyrodniczych w humanistyce. Ze względu na deklaracje autorów mówiące, iż ich skrypt przeznaczony jest zarówno dla studentów wydziałów przyrodniczych jak i humanistycznych, warto było jednak problem naturalizmu oraz antynaturalizmu omówić nieco szerzej lub ewentualnie zamieścić jakieś wskazówki bibliograficzne, które pomogłoby zainteresowanym w samodzielnych poszukiwaniach. Bardzo zwarte oraz przystępne przedstawienie tej kwestii w kontekście historycznym można znaleźć na przykład w książce Jerzego Szackiego poświęconej dziejom myśli socjologicznej³.

Spór indukcyjizmu z hipotetyzmem jest przedmiotem drugiego rozdziału. Autorzy nie tylko przedstawiają specyfikę tych dwóch ujęć, lecz również próbują dokonać ich oceny. Stoją na stanowisku, że obie koncepcje są w pewnej mierze komplementarne wobec siebie. Wyraźnie jednak odcinają się od naiwnego indukcyjizmu głoszącego, że zadaniem naukowca jest bierna rejestracja faktów oraz formułowanie na ich podstawie ostrożnych uogólnień, cechujących się niewielkim stopniem stosowalności. W kolejnym rozdziale J. Such oraz M. Szczęśniak bardzo krótko omawiają różnicę między metodologią w sensie deskryptywnym i normatywnym, zaznaczając, iż poważna refleksja nad nauką winna uwzględniać oba podejścia.

²

Zob. np. A. Zybertowicz: *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń 1995.

³ J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*, T. II. Warszawa 1981, s. 469-493.

Rozdział czwarty autorzy poświęcili różnemu rozumieniu pojęcia wiedzy. Słusznie zauważają, że wiedza nie ogranicza się do wiedzy naukowej. Obok niej wyróżnili i krótko omówili cztery jej rodzaje: wiedzę potoczną (zdroworozsądkową); wiedzę artystyczno-literacką; wiedzę spekulatywną oraz wiedzę irracjonalną. Równocześnie określili, co charakteryzuje wiedzę naukową pisząc, iż celem poznania naukowego jest osiągnięcie „prawdy naukowej”. Aby ten cel został osiągnięty, ustalenia nauki muszą spełniać pięć kryteriów: wysokiej ogólności, wysokiej ścisłości, wysokiej informacyjnej wartości, wysokiej pewności epistemologicznej oraz wysokiej prostoty logicznej. Wokół hierarchii ważności poszczególnych warunków toczy się spór, który autorzy omawiają w rozdziale piątym. Warto również zwrócić uwagę na przytaczaną w tekście mocną zasadę racjonalności sformułowaną przez Kazimierza Ajdukiewicza, która obowiązuje w nauce. Otóż zasada ta, w jednej ze swych postaci, mówi, że stopień przekonania, z jakim głosimy dane twierdzenie, winien odpowiadać stopniowi jego uzasadnienia. Powszerechna znajomość oraz przestrzeganie tej reguły niewątpliwie podniosłyby poziom dyskusji naukowych.

Problem klasyfikacji nauk stał się przedmiotem rozdziału szóstego. Autorzy definiują samo pojęcie klasyfikacji, a następnie przedstawiają wybrane historyczne ujęcia tego problemu oraz prezentują najważniejsze współczesne podziały nauki. Kwestia klasyfikacji jest również przedmiotem kolejnego rozdziału, w którym autorzy dokonano charakterystyki oraz podziału zdań wchodzących w zakres nauki. Kolejne rozdziały dotyczą odpowiednio problematyki: praw nauki, teorii naukowych, różnych rodzajów uzasadniania naukowego, schematów falsyfikacji i konfirmacji praw naukowych i teorii naukowych, a także różnic między eksperymentem a obserwacją.

Na uwagę zasługuje rozdział trzynasty zatytułowany *Problem istnienia eksperymentów rozstrzygających*, gdzie autorzy rozważają kwestię możliwości obalenia teorii naukowej na podstawie tylko i wyłącznie badań empirycznych. J. Such oraz M. Szczęśniak argumentują, że procedura falsyfikacji teorii z konieczności ma mieszany charakter: musi zawierać zarówno eksperymentalny jak i teoretyczny element. Ze względu bowiem na niejednoznaczność wyników doświadczalnych, konieczność ich interpretacji w świetle określonych teorii, ograniczoną precyzję przyrządów pomiarowych, czy niemożności sprawdzania poszczególnych teorii w izolacji (zawsze chodzi o całe systemy teoretyczne), pojedynczy eksperyment czy nawet ich seria nie ma mocy rozstrzygającej. Zatem „tylko nowa teoria (nie zaś eksperyment) może obalić teorię dotychczasową” (s. 90). Rozdział ten powinien więc uświadomić studentom oraz młodym adeptom nauki rolę refleksji teoretycznej, która, wydaje się, jest często niedoceniana.

Kwestie zastępowania starych teorii przez nowe znalazły rozwinięcie w rozdziałach czternastym, piętnastym oraz szesnastym. Autorzy omawiają kolejno takie problemy, jak: kwestia ciągłości wiedzy naukowej, zasadę korespondencji, rewolucje naukowe. Oprócz scharakteryzowania różnych rozwiązań poszczególnych kwestii wyznaczanych przez powyższe zagadnienia, J. Such oraz M. Szczęśniak próbują dokonać również ich oceny. Podkreślają przede wszystkim doniosłą rolę teorii w rewolucjach naukowych, które, ich zdaniem, zachodzą od czasu do czasu w nauce. Odcinają się jednak od radykalnych interpretacji negujących tezę o ciągłości rozwoju wiedzy naukowej i odrzucają koncepcję niewspółmierności. W dwóch ostatnich rozdziałach przedstawiają natomiast, wspominane już wyżej, kwestie związane z determinantami rozwoju nauki oraz autonomicznymi i heteronomicznymi koncepcjami jej ewolucji czy rewolucji. Niestety, autorzy rezygnują w tym przypadku od choćby prowizorycznej, czy wstępnej oceny, konkludując, iż „spór nie może być uznany za rozstrzygnięty” (s. 117).

Należy dodać, że na końcu pracy umieszczony został wykaz symboli logicznych, co niewątpliwie ułatwi studiowanie książki. Niektóre rozdziały kończą się również wskazówkami bibliograficznymi. Jednak, jak zaznaczyłem wyżej, nie wszystkie tematy zostały potraktowane jednakowo. Wydaje się, iż praca zyskałaby na wartości, gdyby znalazłyby się w niej informacje o dostępnych w języku polskim tekstach źródłowych z zakresu filozofii nauki, np. o ważniejszych książkach Karla Poppera, Imre Lakatosa czy Paula Feyerabenda. Autorzy *Filozofii nauki* ograniczyli się jedynie do wymienienia dwóch książek Thomasa Khuna. Mimo tych zastrzeżeń, książka J. Sucha oraz M. Szczęśniak powinna spełnić swoje dydaktyczne cele. Pomoże jej w tym z pewnością przystępny język, jakim została napisana.

MAGDALENA LASIK

DLACZEGO RELIGIA?

Ks. Piotr Moskal: *Spór o racje religii*. Lublin, TN
KUL, 2000, 253 s.

Mającą Akwiniański rodowód filozofia klasyczna zmierza do odpowiedzi na pytania „dlaczego rzecz jest?” oraz „czym rzecz jest?”. Dlatego też nie zadowala się formułowaniem prawdopodobnych hipotez czy postulatów praktycznych. Będąc typem poznania teoretycznego, zmierzającego do ostatecznościowego wyjaśnienia badanej rzeczywistości, wskazuje na ontyczne racje rozpatrywanego bytu, na realne czynniki stanowiące przyczynę tego, że rzecz jest, oraz że jest tym, czym jest. Cennieść takiego sposobu poznania, w zasadzie nieobalalnego, konstytuuje się w jego prawdziwościowym (w sensie klasycznym) charakterze.

Z przypadkiem zastosowania klasycznie poznawczego ujęcia rzeczywistości mamy do czynienia w książce ks. Piotra Moskala *Spór o racje religii*, gdzie (choćaż nie jest to wątek jedyny) metafizycznemu sposobowi wyjaśnienia został poddany fakt tak niebagatelny, zarówno dla życia indywidualnego jak i społecznego, jakim jest religia.

Książka *Spór o racje religii* została opublikowana w Lublinie, 2000 roku, w serii „Studia z filozofii klasycznej” wydawanej przez Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Stanowi analizę porównawczą dwóch, choć obydwu filozoficznych, to jednak istotnie różnych stanowisk dotyczących uzasadnienia faktu religii - analitycznego i klasycznego. Propozycje zostały porównane pod względem zarówno przedmiotu filozoficznych wyjaśnień (natura religii czy faktyczny sposób jej przeżywania przez ludzi) jak i aspektowi tego ujęcia (istnienie osobowego odniesienia człowieka do osobowego Boga czy też językowy przejaw danego odniesienia). Pod uwagę brany był również stopień dogłębności proponowanych rozwiązań (sięgnięcie struktur bytowych czy też zatrzymanie się na poziomie zjawiskowych przejawów psychiki ludzkiej).

Wobec niemożności odniesienia się do całej, wielonurtowej tradycji analitycznej filozofii religii, autor skoncentrował się na krytycznym omówieniu poglądów jednego z jej przedstawicieli, jakim był ojciec Józef Maria Bocheński. Natomiast przedstawienie tradycji klasycznej nie miało charakteru wyłącznie sprawozdawczo-krytycznego. Nie poprzestano bowiem na przy-

wołaniu poglądów wybranych myślicieli, lecz nastąpiła autorska, przedmiotowa analiza faktu religii, dokonana w duchu klasycznym. Nie przeszkodziło to zresztą jej inspirowaniu jak i ugruntowaniu tekstami klasyków średnio-wiecznych (św. Tomasz) jak i współczesnych (M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka) tego sposobu filozofowania. Jak we wstępie zauważył sam autor, „Celem prezentowanej rozprawy jest ocena wartości poznawczej analitycznego (o profilu logicznego) i klasycznego (tzn. zasadniczo metafizycznego) uzasadnienia (usprawiedliwienia) religii” (s. 16-17).

Zamierzony cel pracy odzwierciedla jej budowa. Rozprawa składa się z dwóch części. Część pierwsza: *Problem racji religii w filozofii analitycznej Józefa M. Bocheńskiego* stanowi krytyczną analizę uzasadnienia religii, zaproponowanego przez Bocheńskiego. W toku analiz okazało się, że przedmiotem tak rozumianej filozofii religii są językowe przejawy ludzkich zachowań religijnych. Bocheński uznał, że zadaniem filozofa jest formalnologiczna, semiotyczna i metodologiczna analiza zdań oznajmujących języka religijnego, faktycznie używanego przez wiernych (cz. I, rozdział I: *Epistemologiczno-metodologiczna charakterystyka filozofii analitycznej J. M. Bocheńskiego*). Poza zasięgiem tego sposobu filozofowania znajdują się kwestie uzasadnienia religii poprzez odniesienie do korelatów relacji religijnej, jakimi są Bóg i człowiek. Rezygnując z ukazania teodycealnych i antropologicznych racji religii, Bocheński ograniczył się do rozpatrzenia kwestii poznawalności istnienia Boga (nie zaś Jego istnienia) oraz rozważenia znaczenia wyrażen odnoszących się do Boga. Zdaniem Bocheńskiego, nieliczni ludzie poznają Boga w bezpośrednim doświadczeniu, niektórzy dokonują tego w sposób pośredni poprzez poznanie filozoficzne, w większości zaś przypadków przyjmują tezę o istnieniu Boga w drodze wiary. Formalnologiczne analizy dokonane przez tego filozofa, dotyczące m. in. „pięciu dróg” Tomasza jak i teorii analogii nazw, okazały się nie tyle transpozycją co deformacją oryginalnego wywodu metafizycznego (cz. I, rozdział II: *Problem uzasadnienia religii poprzez uzasadnienie prawdziwości zdań i przekonań dotyczących członów relacji religijnej*). Ponadto Bocheński okazał się zredukować pytanie o racje religii do pytania o racje wiary. Zaś fakt wiary najchętniej tłumaczy przez odwołanie się do teorii hipotezy religijnej. Wedle tego wyjaśnienia, człowiek przyjmuje credo pewnej religii gdyż uznaje, że w ten sposób najlepiej uporządkuje i wyjaśni całość swego życiowego doświadczenia. Co więcej, w stanowisku Bocheńskiego uznającym, że poprzez wiarę religijną poznaje się to, że Bóg istnieje, dostrzeżono sprzeczność. W tym przypadku bowiem wierzący wierząc Bogu, że Bóg jest, zarazem posiada informację o istnieniu Boga (Tego, komu wierzy) jak i jej nie posiada (ponieważ zdobędzie ją dopiero poprzez wiarę; cz. I, rozdział III: *Problem uzasadnienia religii poprzez uzasadnienie wiary religijnej*).

Część druga rozprawy: *Problem racji religii w filozofii klasycznej* stanowi wykładnię metafizycznego uzasadnienia religii. W toku analiz okazało się, że przedmiotem klasycznie rozumianej filozofii religii jest natura religii, określona dzięki rozumieniu natury człowieka i jego pozycji w stosunku do Absolutu (cz. II, rozdział I: *Epistemologiczno-metodologiczna charakterystyka filozofii klasycznej*). Prowadzenie rozważań w perspektywie właściwej filozofii klasycznej, umożliwiło wskazanie zarówno na przedmiotowe (teodycealne) jak i podmiotowe (antropologiczne) racje religii.

Jej rację przedmiotową stanowi realne, pozapodmiotowe istnienie osobowego Boga. Jest On pełnią istnienia, prawdy i dobroci - samą doskonałością. Pozostając transcendentny wobec świata (radykalna różnica natur), zarazem jest w nim (jak i w życiu ludzkim) obecny na sposób przyczyny sprawczej wzorczej i celowej. Ludzkie poznanie istnienia jak i natury Boga dokonuje się w rozumowaniach o charakterze przedfilozoficznym (spontanicznym) jak i filozoficznym (zorganizowanym). Obydwa typy poznania są możliwe dzięki naturalnej zdolności intelektu ludzkiego do odczytywania świata jako racjonalnego, przygodnego, uprzączynowanego - pochodnego od Absolutu (cz. II, rozdział IV: *Problem uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących przedmiotowych racji religii poprzez rozumowanie*). O wiele bogatsze od naturalnego jest poznanie Boga przez wiarę. Jednakże ten typ poznania zakłada uprzednie rozpoznanie istnienia Boga, jak i uznanie Jego autorytetu, a ponadto rozpoznanie Boskiego pochodzenia określonych treści wierzeniowych. Stąd też poznanie Boga przez wiarę nie można uznać za pierwotny sposób Jego poznania (cz. II, rozdział III: *Problem uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących przedmiotowych racji religii poprzez wiarę religijną*). Autor rozprawy rozważa także kwestię możliwości niedyskursywnego poznania Boga w doświadczeniu religijnym. Autor przedstawia tezę, że „[...] nie ma podstaw, aby twierdzić, że doświadczenie religijne polega na bezpośrednim, tzn. wykluczającym pośredniki w postaci wnioskowania i znaków nieprzeżroczystych, poznaniu obiektywnie istniejącego Boga” (s. 22; cz. II, rozdział II: *Problem uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących przedmiotowych racji religii poprzez doświadczenie religijne*).

Natomiast podmiotową racją religii jest ontyczna konstytucja człowieka. Osobowy charakter, duchowość oraz potencjalność i przygodność sprawiają, że człowiek w swej bytowej strukturze jest ukierunkowany na Boga jako źródło i ostateczny cel życia. Ponadto, na mocy przynależnych mu umysłowych władz poznawczych i wolitywnych, posiada zdolność poznania i miłowania Boga (cz. II, rozdział V: *Problem uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących podmiotowych racji religii*).

Reasumując rozważania nad racjami religii, autor uznaje, że perspektywa filozofii klasycznej „[...] pozwala uzasadnić religię jako realne dobro człowieka: jako coś, co jest zgodne z prawdą o człowieku i jego zależności od Boga” (s. 225).

Przedstawiona publikacja stanowi przykład wykładu, w którym filozoficzne poglądy (a nie światopoglądy) bronią się same. Krytyczne analizy przywoływanych stanowisk (głównie Bocheńskiego, lecz nie tylko) nigdy nie przekraczają merytorycznych granic zagadnienia, w ich obrębie jednak konsekwentnie przestrzegając jawnie przyjętego, prawdziwościowego sposobu ujęcia rzeczywistości. Książka stanowi wyraz przedmiotowej, klasycznej refleksji nad religią. Wywód prowadzony językiem jasnym i precyzyjnym sprawia, że czytelnik ma do czynienia z wyraźnie postawionymi tezami oraz argumentacją na ich rzecz. Niejako zmusza to samego odbiorcę do równie jasnego, co przedstawione poglądy, określenia własnego wobec nich stanowiska. Wydaje się, że na szczególną uwagę zasługuje zamieszczony w części II pracy rozdział II, w którym ma miejsce nowatorskie ujęcie kwestii doświadczenia religijnego. Wątek ten, stanowiący jedynie pewien aspekt prezentowanej rozprawy, mógłby stanowić interesujący przyczynek w żywych obecnie dyskusjach dotyczących sposobu przeżywania własnej religijności.

ANDRZEJ MUCHOWICZ

BUNT JAKO „GRANICA” ETYKI

Ryszard Mordarski: *Albert Camus między absurdem a solidarnością*. Bydgoszcz, Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy, 1999, 203 s.

Książka Ryszarda Mordarskiego przedstawia myśl filozoficzną Alberta Camusa w sposób, który - moim zdaniem - opiera odczytanie owej myśli na kwestii granic etyki. Jedną z granic etyki stanowi bunt wynikający z absurdalnego ujęcia ludzkiego życia. Według autora książki, racje buntu są dla Camusa jedyną oczywistością, którą można przeciwstawić nihilizmowi i zbrodni. Bunt przeciwko nieprawości etycznej, cechujący się niepewną wiedzą i ryzykiem próbuje pomimo swoich uwikłań ułaskawić absurdalność. Tak rozumiany bunt tworzy granicę pomiędzy absurdem a ludzką solidarnością.

Owa granica nie tyle oddziela w zdecydowany sposób absurd od działań wspólnotowych rodzących się z solidarności, co wskazuje na napięcie pomiędzy nimi. Trudno byłoby w przypadku pojęć filozoficznych odnoszących się do uwikłania człowieka w jego życie kulturowe, wyjaśniać owo życie poprzez uciekanie się do ujęcia granicy w sensie przestrzennym. Chodzi tutaj przecież właśnie o określenie istoty buntu - nie jako przestrzeni, a napięcia egzystencjalnego, przejawiającego się w życiu kulturowym człowieka. Ów bunt z jednej strony przeciwstawia się absurdowi, a z drugiej nie obiecuje pełnej realizacji solidarności etycznej.

Absurdalność ludzkiego istnienia krępująca działania człowieka rodzi bunt, zmierzający do zaangażowania się we wspólnotę, dla dobra innych, mimo kruchości owego działania. Zdaniem Mordarskiego - pojęcie granicy wyznacza napięcie, poza którym bunt traci wartość i staje się nihilizmem. Gdybyśmy się wycofali z buntu (granicy jako napięcia) skończyłoby się to ugodowością i biernością, przekreślając jego racje. W związku z tym bunt jako granica, to nieustanny wysiłek, zmierzający do przeciwstawienia się absurdowi w poszukiwaniu solidarności, jak już podkreślaliśmy, nigdy ostatecznie nie zwieńczonej powodzeniem.

Oscylacja myśli filozoficznej Camusa wokół buntu jako granicy - tak jak jest to przedstawione w recenzowanej książce Ryszarda Mordarskiego - ukazuje biegunowość pomiędzy historyczną koniecznością, a totalną wol-

nością, prowadzącą do nihilistycznego uwikłania w przypadku rezygnacji z buntu. Owa biegunowość stanowi właśnie załączek buntu przeciwstawiającego się temu absurdalnemu uwikłaniu człowieka. W przypadku rezygnacji z buntu, gdy usuwa się jego napięcie, zanika granica etyczna, a pozostaje nihilizm. Nihilizm, jak wiadomo, zrywa wszelkie więzy solidarności międzyludzkiej.

Musimy pamiętać, że gdy mówimy o zanikaniu granicy etycznej, to chodzi o „napięcie egzystencjalne”. W związku z tym nihilizm to po prostu pustka człowieczeństwa, która może być rozumiana kulturowo jako pustka etyczna. Gdy znika napięcie pomiędzy absurdem a solidarnością, wracamy do absurdu, z którego nie rodzi się już nic. Zatem nie ma kultury i życia bez buntu, gdyż byłyby one czystym absurdem.

Paradoks buntu polega na tym, że: „jeśli zbuntowany odrzuca Boga i wybiera historię, musi uznać prawomocność zabójstwa i zaprzeczyć się własnych początków; jeśli odwraca się od świata i historii musi zwrócić się do Boga i odrzucić sam bunt; jeśli natomiast odrzuci i Boga i historię, to zaafirmuje wolność w stanie czystym, która jest niczym i nie wyznacza żadnych kryteriów działania, kończy się zatem rezygnacją”. Aby przezwyciężyć ten paradoks, należy zaakceptować granicę stanowiącą rodzaj napięcia pomiędzy sprzecznościami. W ten sposób bunt staje się załączkiem odpowiedzialności etycznej zarówno wobec Boga, historii, jak i innego człowieka.

Przedstawiana tutaj - moim zdaniem - przewodnia myśl książki Ryszarda Mordarskiego prowadzi nas, w prezentowanej w niej opowieści, od określenia kulturowych korzeni Europejczyka, rysując w dalszej części kwestie filozofii polityki związane z rewolucją i totalitaryzmem, a kończąc na filozofii społecznej, która krąży wokół pojęcia solidarności. Nie bez powodu ukazałem tu ową przewodnią myśl, tak jak ją znajduję w tej książce, ponieważ uważam, że podstawowym zadaniem recenzenta jest prezentacja pewnej możliwości lektury, która łączy się z jego doświadczeniem czytelniczym.

PRZEMYSŁAW PACZKOWSKI

JAKI SOKRATES?

W. K. C. Guthrie: *Sokrates*. Z angielskiego przełożyli Krzysztof Łapiński i Sławomir Żuławski. Warszawa, Fundacja Aletheia, 2000, 246 s.

Nie ma autora, który pisząc o Sokratesie nie rozpocząłby od tzw. *problemu Sokratesa*. To zrozumiałe - problem ten bowiem, jak zauważył Vilhena¹, prezentuje w najostrzejszej formie to wszystko, co stanowi trudność w metodzie historycznej jako takiej - niemal wszystkie „fakty”, z jakimi mamy tu do czynienia, są już interpretacjami. Każde z naszych czterech głównych źródeł przedstawia swojego Sokratesa, czy, jakby powiedział Dupréel, własną „legendę sokratejską”. Arystofanes, Platon, Ksenofont, Arystoteles - każdy z nich miał inny cel, kiedy tworzył swoją *constructio* i nie należy się łudzić, że któreś z testimoniów dostarczy nam wiedzy o Sokratesie prawdziwym.

Przedstawiając ten problem na początku swej książki, W. K. C. Guthrie, nieco prowokacyjnie, bagatelizuje trudności, apelując o umiarkowanie i zdroworoządkowe do niego podejście. Zazwyczaj stosowana metoda porównywania świadectw musi i tu dać rezultaty, choć powożenie kwadrygą będzie z pewnością trudniejsze niż dosiadanie jednego konia². Owszem, nasze źródła są rozbieżne, ale z jednej strony dowodzi to tylko wielkiego wpływu Sokratesa, który musiał być postacią niezwykle ciekawą i złożoną, skoro potrafił wywrzeć tak odmienne wrażenie na ludziach, którzy go znali, a z drugiej - nie powinno nas dziwić, bo o autorach tych świadectw wiemy dostatecznie dużo, by wytłumaczyć różnice w ich wizerunkach Sokratesa. Te źródła należy uznać za komplementarne, twierdzi Guthrie, i nie rezygnować z żadnego. Przyjrzyjmy się im zatem.

Drobiazgowy, prozaiczny i przyziemny Ksenofont, sam będąc żołnierzem, cenił przede wszystkim męstwo i uczciwość Sokratesa. Wyraźnie apologetyczny cel, chęć uwypuklenia cech, które tradycyjnie uchodziły za cnoty, nie pozwoliły Ksenofontowi dostrzec wyjątkowości czy nawet ekscentryczności Sokratesa. Humor, ironia, paradoks pojawiają się niezwykle rzadko, głębszych myśli nie ma tam w ogóle, ale mimo to Guthrie ocenia Ksenofonta

¹ Zob. V. De Magelhaes-Vilhena: (I) *Le probleme de Socrate: le Socrate historique et le Socrate de Platon*. (II) *Socrate et la legende platonicienne*. Paris 1952.

² Jest to komentarz A. Diesa (*Autour de Platon*. Paris 1927, s. 157-159).

jako źródło wiarygodne, choć jednostronne. Można wierzyć w częściową prawdziwość tego wizerunku, chociaż takie dzieła, jak *Uczta*, *Obrona* i *O gospodarstwie* nie mają w sposób oczywisty charakteru historycznych relacji. Guthrie wymienia prawdziwie Sokratejskie rysy bohatera tych pism: pozorna skromność, dbałość o zdrowie przez ćwiczenia i wstrzemięźliwość, metoda pytań i odpowiedzi, utożsamienie piękna z użytecznością, pochwała miłości. *Memorabilia*, najobszerniejsze dzieło Ksenofonta o Sokratesie, napisane zostały przeciw *Oskarżeniu* Polikratesa, w celu ukazania dobroczynnego wpływu Sokratesa na towarzyszy.

Jeśli chodzi o Sokratesa-filozofa, naszym głównym źródłem musi być Platon. Guthrie proponuje przy tym następujące rozwiązanie oczywistego problemu oddzielenia tego, co sokratejskie, od tego, co platońskie w dialogach: Platon był już człowiekiem IV w. p.n.e., zdolnym do wypracowania bardziej systematycznej i spójnej krytyki sofistów, o Sokratesie zaś musimy myśleć jako o człowieku V stulecia, silniej uwikłanym w bezpośredni z nimi spór. Poglądy Platona stanowią wyjaśnienie i obronę przekonań Sokratesa, ich teoretyczne rozwinięcie w kierunku zdeterminowanym zarówno przez czynniki obiektywne (wewnętrzna logika przekonań Sokratesa oraz konfrontacja z poglądami sofistów), jak i subiektywne (preferencje samego Platona). Rozwiązując wspomniany problem musimy zatem, jak dowodził już J. Stenzel³, wciąż pytać: jaka cecha, jakie przekonanie Sokratesa dało Platonowi prawo do poprowadzenia rozumowania w takim właśnie kierunku? Nawet jeśli uzyskane w ten sposób kryterium pozostaje wysoce subiektywne, to i tak daje najlepsze rezultaty; pozwoliło uczonym dojść do wielu już wspólnych ustaleń.

Stosunek do świadectwa Arystotelesa najlepiej chyba charakteryzuje pracę Guthrie'a - nikt nie mógł lepiej niż Stagiryta wiedzieć, gdzie leżała granica między myślą Sokratesa i Platona; można w pełni zaufać jego zwięzłej i suchej prezentacji, trzeba jedynie pamiętać, że Arystoteles nie mówi jako historyk, lecz jako filozof. W przywołanym już tutaj dziele, Vilhena, oceniając wartość dialogów Platona dla naszej wiedzy o Sokratesie, przeciwstawił filozofa historykowi, twierdząc, że filozof, przedstawiając myśl innego filozofa, nie interpretuje jej arbitralnie, lecz zgodnie z najwyższymi moralnymi i intelektualnymi standardami własnej myśli. Podobne jest zdanie Guthrie'a o świadectwie Arystotelesa. Techniczna terminologia Stagiryty, jego zaawansowany analityczny język nie powinny nam przeszkadzać, skoro mamy tak bogatą po nim spuściznę, a czysto filozoficzne oceny Arystotelesa stanowią cenne uzupełnienie osobistych, emocjonalnie zaangażowanych świadectw Ksenofonta i Platona. Od Stagiryty zatem dowiadujemy się prze-

³ Zob. Sokrates, w: *Realencyklopadie der classischen Altertumswissenschaft*, t. V/1927, s. 867.

de wszystkim, że Sokrates, kiedy zetknął się z nim Platon, interesował się wyłącznie etyką, że poszukiwał tego, co uniwersalne i pytał o definicje, choć to nie on dokonał „oddzielenia” pojęć ogólnych.

I wreszcie Arystofanes. Guthrie podkreśla, że błazeństwo i erotyczna pikanteria ateńskiej komedii nie powinny skłaniać do szukania w niej poważnych informacji o filozofie, ale jeśli cechy Sokratesa, które parodiuje Arystofanes, znajdują jakieś potwierdzenie w innych naszych źródłach, to jest to gwarancją ich historycznego prawdopodobieństwa. Guthrie zatem rozwiązuje problem Sokratesa, proponując następujący sposób „powożenia kwadrygą”: zdać się na relacje Platona, w granicach określonych przez Arystotelesa, najlepiej jeszcze - potwierdzone przez Ksenofonta i (ewentualnie) Arystofanesa.

Co wynikało z takiego podejścia? Naprawdę rzetelny warsztat Guthrie poprowadził go ku „prawomyślnemu” (bo mającemu swój pierwowzór u samego Zeller’a, a przez to - rozpowszechnionemu) wizerunkowi Sokratesa - poszukiwacza definicji pojęć moralnych. Do takiego wizerunku, zauważmy, musi dojść każdy, kto czyta sokratyczne dialogi Platona w świetle uwag Arystotelesa.

Opisując życie i charakter Sokratesa nie pomija Guthrie jego „magicznego” wpływu na innych, a więc tego, o czym Arystoteles nie wspomina. W rezultacie Sokrates Guthrie’ego, „Platoński” z charakteru a „Arystotelesowski” jako filozof, sprawia jednak wrażenie „oddzielnego” od swoich nauk, choć nierozdzielność osoby Sokratesa i jego poglądów Guthrie podkreśla wielokrotnie. Moim zdaniem, to wrażenie nie jest jedynie kwestią układu książki. Sokrates Platoński emanuje czymś, co by można nazwać duchowym erotyzmem, który swą atrakcyjność bierze ze zgodności *logos* i *ergon*, swoje życie pojmuje jako misję edukacyjną i szuka ludzi o podobnym jak u niego głodzie piękna. Friedländer nazywał to uczeniem poprzez miłość⁴ i przeciwstawiał solistycznemu sprzedawaniu wiedzy. Guthrie opisuje to wszystko w rozdz. II wraz z innymi cechami charakteryzującymi osobowość Sokratesa (*daimonion*, posłuszeństwo wyroczni, krytyka ateńskiej demokracji), sprawiającymi, że był odmienny i dziwaczny (*atopos*). Ale to nie ten sam Sokrates, na którego w rozdz. III patrzy oczyma Arystotelesa - wynalazca dowodu indukcyjnego i definicji.

Analizę filozoficznego znaczenia Sokratesa rozpoczyna Guthrie od przypisywanego Sokratesowi (szczególnie silnie przez filozofów okresu grecko-rzymskiego) sprowadzenia filozofii z nieba na ziemię. Świadcstwa Platona, Ksenofonta i Arystotelesa potwierdzają, że w życiu Sokratesa był okres zainteresowania filozofią przyrody, który nie zaowocował jednak żadną włas-

⁴ Zob. Plato (I). London 1958, s. 152.

na teorią i skończył się na tyle szybko, że Sokrates mógł się na procesie uczciwie bronić, że go te kwestie nie interesują i że nikt nigdy nie słyszał go rozprawiającego o nich (Platon: *Obrona* 19c). Kierując się uwagami Arystotelesa, sens owego *de caelo devocatio* interpretuje Guthrie jako uczynienie polityki i etyki przedmiotami dociekania naukowego; na tym miała polegać różnica między Sokratesem a sofistami. Sokrates był twórcą metody naukowej, jako pierwszy stosował wywody indukcyjne dla uzyskania ogólnych definicji. Zbierał od rozmówcy przykłady odnoszące się do jakiegoś terminu, a następnie oczekiwał odkrycia jakiejś wspólnej im wszystkim jakości, czyniącej z nich to właśnie, a nie co innego. Ten drugi etap zawsze zadziwiał rozmówców Sokratesa i wprawiał ich w kłopot, ale w ocenie Arystotelesa wynikało to z zastosowania metody w niewłaściwej dziedzinie. Guthrie czyni w tym miejscu dygresję, broniąc Sokratesa przed współczesnymi zarzutami o wprowadzanie definicji perswazyjnych: Sokrates nie narzuca nikomu własnych sądów wartościujących, bada jedynie, czy jego rozmówcy potrafią obronić głoszone poglądy w świetle uznawanych przez siebie zasad. Bada, deklarując własną niewiedzę. Uczy, działając dobrym przykładem. Czyni lepszymi przez wypytywanie i zbijanie. Pragnie rozwinąć w nich cnotę *sophrosyne*, a nie przekazać jakąkolwiek wiedzę. Znanе porównanie do sztuki akuszerskiej i stręczycielstwa to motywy oryginalnie Sokratejskie, maieutyka jest jakby oczyszczeniem umysłu i wspólną wyprawą po prawdę. Ludzie nieżyczliwi oskarżali Sokratesa o *eironeia*, oszukiwanie, że nie zna odpowiedzi (nawet dla Arystotelesa Sokratejska ironia jest rodzajem kłamstwa), ale Sokrates nie oszukiwał - wierząc w możliwość zdobycia prawdziwej wiedzy, sam gotowego systemu etycznego nie oferował (jedno i drugie różniło go od sofistów). Trzy najważniejsze tezy Sokratejskiego nauczania: cnota jest wiedzą; nikt nie czyni zła dobrowolnie; należy się troszczyć o duszę - nie tworzą systemu etycznego, bo jedynym płynącym z nich nakazem moralnym jest obowiązek badania samego siebie. Guthrie konsekwentnie analizuje te tezy w świetle ocen Arystotelesa, przez co tracą one swą paradoksalność, stając się przede wszystkim wstępem do bardziej pogłębionych, filozoficznie dojrzalszych analiz Stagiryty. Wkład Sokratesa do etyki przyrównuje Guthrie do dokonania Parmenidesa w ontologii.

Tam, gdzie Arystoteles nie dostarcza wskazówek do właściwego czytania Platona, Guthrie zdaje się na wycucie, o którym pisał przy okazji omawiania dialogów jako źródła naszej wiedzy o Sokratesie (s. 39). Opowiada się więc np. za wiarą Sokratesa w indywidualną niemiertelność duszy; należy przyznać, że z braku innych to subiektywne kryterium bywa przekonujące. Książkę kończą rozdziały omawiające dziedzictwo Sokratesa i nauki jego bezpośrednich następców.

Jaki jest Sokrates Guthrieo? Bezspornie - Arystotelesowski. Współcześnie istnieją dwa konkurujące ze sobą rozwiązania problemu Sokratesa. W obu postuluje się odwołanie do dialogów Platona, sceptycyzm Dupréela bowiem i przygody z Sokratesem Ksenofontowym stanowią przeszłość. Uczni różnią się natomiast użyciem, jaki czynią ze świadectwa Arystotelesa. Jedni, przekonani, że Stagiryta nie dodaje nic nowego w kwestii Sokratejskiej, przywołują je wyłącznie dla potwierdzenia tego, co wyczytali u Platona; drudzy stosują je jako klucz do interpretacji dialogów. W ten sposób powstają „platonizujące” i „arystotelizujące” wizerunki Sokratesa, przy czym te drugie zmierzają zawsze do przypisywania Sokratesowi tzw. filozofii pojęć. Zasadniczą słabością wizerunków arystotelizujących jest zagubienie większości cech czyniących z Sokratesa Platńskiego tak fascynującą, wyjątkową, a przy tym - wewnętrźnie spójną postać. Kogoś, kogo mógł kochać Platon, kto zarazem mógł przyciągać do siebie ludzi w rodzaju Kritiasa i Alkibiadesa i śmiertelnie irytować obywateli pokroju Anytosa. Sokratesa, który jest *atopos*; stanowi paradoks⁵; którego postawę charakteryzuje ironia, nie *eironia*; który posługuje się absolutnie specyficzną metodą *elenchos*. I który jednocześnie może być przez Arystotelesa uważany za twórcę dowodu indukcyjnego i ogólnej definicji. Weźmy Sokratejską ironię. Guthrie ma rację, kiedy pisze, że słowo *eironia*, odnoszone przez rozmówców do postawy Sokratesa, jest epitetem zarzucającym mu chęć oszukiwania. Ale uważny czytelnik Platońskich dialogów dostrzega, że ironia Sokratesa jest oszukiwaniem jedynie pozornie, albo: w pewnym sensie nim jest, a w pewnym nie⁶. Zauważyli to już starożytni i to właśnie dzięki paradygmatycznemu przykładowi Platońskiego Sokratesa słowo „konja” zmieniło swoje znaczenie (dziś wiemy, że kto c h c e oszukać, ten nie ironizuje). Ironia określa charakter Sokratejskiej niewiedzy i stanowi istotny element metody elenktycznej. Rozmowy Sokratesa (o tym Guthrie także nie wspomina) wyglądają przecież jak zaprzeczenie troszczenia się o dusze współobywateli. Sokrates Platoński nie poszukuje definicji, nie pilotuje rozmówcy ku prawdzie, tylko zastawia na niego pułapkę i z zimną krwią, konsekwentnie go w nią prowadzi. A gdy ten się rozbija, zostawia go z pustą głową, najczęściej na pośmiewisko innych. Tak to wygląda i dlatego trzeba wyjaśnić pozytywną rolę ironii i elenktyki; trzeba wytłumaczyć pasję dialektyczną Sokratesa i pewne charakterystyczne zachowania związane z jego strategią dyskusji. Dlaczego Sokrates tak chętnie bada nawet najbardziej ekstrawaganckie poglądy (*vide Gorgiasz*)? Dlaczego obala czasem tezę rozmówcy, o której wiemy, że sam mógłby ją głosić (*vide Laches*)? Dlaczego czasem po prostu

⁵ Por. G. Vlastos: *The Paradox of Socrates*, w: *The Philosophy of Socrates*, red. G. Vlastos, 1971.

⁶ Znakomite analizy Sokratejskiej ironii i elenktyki zawiera książka G. Vlastosa: *Socrates. Ironist and moral Philosopher*. Cambridge 1991.

przerywa rozmowę, nie zakończywszy nawet etapu elenktycznego (*vide Gorgiasz*)? Skąd u niego ta niezachwiana pewność co do słuszności swej drogi (*vide Obrona*), skoro twierdzi, że on sam wiedzy nie posiada, a jest ona niezbędna do słusznego działania? Platoński Sokrates jest myślicielem nietypowym, nie tylko wykraczającym poza schematy, w ramach których Arystoteles rozpatruje swoich poprzedników, ale w ogóle niepodobnym do żadnego innego. Mimo to - wewnętrznie spójnym i zrozumiałym, ponieważ jego paradoksalność nie zasadza się na kwestionowaniu rozumu, lecz ciągłym wypróbowywaniu go. Stagiryta nie pomoże nam w odkryciu tej strony Sokratesa, a przeoczenie jej oznacza wyrugowanie z historii filozofii myśliciela, którego inspirującej siły nie da się porównać z niczyją inną. Jest ona po prostu tożsama z inspirującą siłą dialogów Platona.

JACEK UGLIK

Z HISTORII IDEI W ROSJI

Andrzej de Lazari: *W kręgu Fiodora Dostojewskiego.*
Poczwinnictwo. Łódź, Wydawnictwo Ibidem, 2000,
189 s.

Andrzej de Lazari jest dość dobrze znany polskiemu czytelnikowi. *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwinnictwo* to kolejna jego publikacja, będąca rezultatem badań nad historią idei w Rosji, która ukazuje się na rynku wydawniczym. Tematem pracy - pisze de Lazari - są dwie kategorie: światopogląd i narodowość, albowiem ogniwem łączącym światopogląd poczwinników była kategoria narodowości. Zaznacza autor, że interesuje go wyłącznie historia w tej książce. Dlatego też obraz Dostojewskiego jaki się jawi na kartach jego pracy niewiele ma wspólnego z obrazem przedstawianym przez apologetów pisarza. Powiedziałbym nawet, że człowiek wielbiący Dostojewskiego-humanistę w żadnym razie po książkę Andrzeja de Lazari sięgać nie powinien. Konfrontacja taka sprawi, że niechybnie zniknie mit o Dostojewskim - wielkim humaniście, przyjacielu ludzkości.

Autor *Wiecznego męża* pokazany jest w świetle jak najbardziej negatywnym, jako postać zła. Zła do tego stopnia, że jeden z amerykańskich badaczy posunął się do niezwykle odważnego porównania, postawił mianowicie znak równości między *Dziennikiem pisarza* a *Mein Kampf* - tak straszne jest to stwierdzenie, że aż skóra cierpnie, ale oto i cytat z *Dziennika pisarza*: „Każdy wielki naród wierzyć powinien - o ile, rzecz jasna, chce długo żyć - że w nim właśnie, i tylko w nim, tkwi zbawienie świata, że po to żyje, by stać na czele narodów, przyłączyć je do siebie, wchłonać”. W takim rozumowaniu Dostojewski nie był samotny, ręce podali mu i Strachow, i Majkow - Biesy Rosji nie potrafiący dostrzegać piękna świata w różnorodności. Jedynym z poczwinników zasługującym na szacunek był Apollon Grigorjew, wbrew „swym współplemięcom” broniący prawa kultury rosyjskiej do samoistości, do tego, by była swoistą barwą wśród innych kultur. Na tej samej zasadzie - podaje de Lazari - bronił Grigorjew samoistości innych kultur. Każda narodowość była dla niego wartością niepowtarzalną. Nie ma „narodów wybranych”. Każdy organizm narodowy „zamknięty jest sam w sobie, sam przez się jest konieczny, sam przez się ma dozwolone żyć wedle praw mu właściwych i nie musi służyć jako forma przejściowa dla innego narodu”. Taka

postawa pośród wrogo nastawionych do wszelakiej inności poczwienników musi budzić podziw.

Warto zastanowić się, ile prawdy jest w tych „obiektywnych” materiałach historycznych na temat osoby Dostojewskiego, gdyż bądź co bądź źródła historyczne, materiały krytyczno-literackie etc. stanowią tylko jeden z elementów oceny. Pozostałe dwa to: spuścizna literacka oraz „życie”. Piszac „życie” nie mam na myśli wspomnień osób jemu współczesnych, gdyż wspomnienia te z natury rzeczy są wykrzywione. W „życiu” zawieram wszystko, co Dostojewski przeżywał na przestrzeni owych sześćdziesięciu lat bycia na Ziemi, a ta prawda na zawsze pozostanie dla nas tajemnicą, bo nawet jego współcześni obcowali z Dostojewskim takim, jakim on się im zechciał jawić, do prawdziwego Dostojewskiego dojście miał wyłącznie on sam, tak jak my znamy prawdę o sobie, my i być może Bóg (jeśli jest). Zachowałbym więc wstrzeźliwość w ocenie Dostojewskiego i nie wystawiam cenzurki jego osobie z tej prostej przyczyny, że nie mamy żadnego prawa do takiej oceny. Pozostają tylko hipotezy.

Zatem i ja wszelkie tezy na temat osoby Dostojewskiego, która to postać spośród poczwienników jest mi najbliższa, wysunięte przez Andrzeja de Lazari w oparciu o źródła historyczne, będę traktował jako właśnie hipotezy. Boję się oceniać Dostojewskiego przez pryzmat książki Andrzeja de Lazari i ukazanej w jej świetle osoby pisarza. A ów na kartach książki pojawia się jako zazdrośnik, tępą nacjonalista, wręcz prostak i obraz taki może prowadzić do spłyconego odbioru jego twórczości, gdyż czytając wielkie dzieła mimo wszystko nie potrafimy wyzbyć się obrazu zbudowanego przez książki, na przykład taką, jaką napisał de Lazari.

Poczwiennictwo ukształtowało się w latach sześćdziesiątych XIX w. w ramach słowianofilstwa, co oznacza, że ów światopogląd stał w opozycji do okcydentalizmu, a co za tym idzie, do kultury zachodnioeuropejskiej, z czego z kolei wynika, że wywyższał kulturę rosyjską przypisując jej szczególną rolę w historii i, z grubsza rzecz ujmując, wokół tych odniesień obraca się cała praca. Świat w oczach poczwienników opiera się na kontrastach i jest tak samo czarno-biały i spłycony jak oni sami: życie (irracjonalna siła nie dająca się teoretycznie określić) - teoria, kolektyw - jednostka, słowianofilstwo - okcydentalizm, lud - inteligencja, Rosja - Europa Zachodnia, prawosławie (nigdy racjonalizmowi nie uległo i dlatego jest religią najbliższą Bogu) - katolicyzm (religia wypaczona przez racjonalizm); aż trudno uwierzyć, że wielkim umysłem rosyjskim w tak nieskomplikowany sposób mógł jawić się świat, że poprzez takie kontrasty mogli oceniać człowieka - owa płytkość nieobca jest i Dostojewskiemu, który nazywa Danilewskiego wielkim człowiekiem; Danilewskiego, twierdzącego, że konieczna jest wojna Rosji z Europą, że po zwycięskiej wojnie problemem pozostanie już tylko

wprowadzenie wśród Słowian języka rosyjskiego jako obowiązującego; Daniłewskiego, o którego traktacie *Rosja i Europa* de Lazari pisze: „Jest to jeden z najbardziej brutalnych przejawów rosyjskiego, dziewiętnastowiecznego szowinizmu wielkomocarstwowego”. Zdanie to, pomijając wyjątki, zastosować można, jak się zdaje, do całego ruchu poczwienników.

Znamienny w książce jest fragment dotyczący redakcji czasopisma „Swietocz”, wedle której do tej pory istniały dwie „partie rządzące” umysłami: słowianofile i okcydentaliści. Teraz życie rosyjskie i myśl rosyjska potrzebują drogi nowej, na której nastąpiłoby „pogodzenie skrajnych sądów”. Czas już rozpocząć walkę „z wszelkim kłamstwem i tępą jednorodnością”. To odważne wołanie po lekturze książki de Lazariego wywołuje uśmiech, gdyż tępa jednorodność, z którą walczyć pragnie redakcja, staje się domeną poczwienników, bo to oni jawią się czytelnikowi jako wybitnie tępe indywidua - nie wyłączając Dostojewskiego. Píše on o powstaniu styczniowym: „Wojna polska to wojna dwóch światów chrześcijańskich - to początek przyszłej wojny prawosławia z katolicyzmem, innymi słowy - wojny geniuszu rosyjskiego z cywilizacją europejską”. Dostojewski, wspólnie ze Strachowem, wspierając kolejnego fanatyka Daniłewskiego, bronił „wojen sprawiedliwych”.

Podstawowymi kategoriami poruszonymi przez de Lazarię, a znamiennymi dla poczwienników były trzy: narodowość, gleba i prawosławie, im oddali siebie. Trzy kategorie wzajemnie przeplatały się i skupiały w idei wielkiej Rosji rozumianej jako prawosławie; Rosja i prawosławie to prawie synonimy, a powrót do gleby, to powrót do prawosławia. Zatem to wyszczególnienie kategorii zlewa się w jedno: ma być wyrazem jednonarodowego braterstwa prawosławnego o jakim poczwiennicy marzyli, dodajmy, braterstwa narzucanego siłą. Prawosławie było dla nich religią i sposobem na życie, i drogą do zbawienia poszczególnej jednostki, Rosji i całego świata. Ale ta koncepcja zbawienia wiąże się niestety z wrogością wobec innych wyznań, nie tylko katolickiego, i wyraża się w popularnym powiedzeniu „kto nie z nami, ten przeciwko nam”.

Kategorię narodowości (w rozumieniu poczwienników) prowadzącą do jedności i zbawienia „zaatakował” Włodzimierz Sołowjow, który uważał (podobnie jak Grigorjew), że każda narodowość ma prawo żyć i swobodnie rozwijać swoje siły, nie naruszając takich samych praw innych narodowości. Wówczas wszystkie narody solidaryzują się ze sobą i „ludzkość przestaje być słowem pustym”. Poczwiennicy, wywyższając narodowość rosyjską, przeczyli tym samym wszechjednoczącym podstawom moralnym chrześcijaństwa, a wywyższanie tej narodowości prowadzi do usprawiedliwienia wszelkiej przemocy i wszelkiego zła w historii świata, co zauważa de Lazari.

Praca Andrzeja de Lazari jest pesymistyczna, potrafi rozbić duchowo człowieka wielbiącego dzieło Dostojewskiego, i tym osobom radzę nie sięgać po nią. Autor *Łagodnej* jako postać historyczna pokazany jest w niekorzystnym świetle i ładnie wplata się w całe poczwiennictwo charakteryzujące się brakiem tolerancji w stosunku do innych poglądów, wyznań i kultur, co najlepszego świadectwa mu nie wystawia.

Autor poddaje krytyce poczwiennictwo (z czym nie polemizuję) i poddaje (swego rodzaju ocenie poczwienników z Dostojewskim na czele, ale moim zdaniem jest on bardziej złożoną i pełną sprzeczności postacią (podobnie jak i bohaterowie jego powieści) niż wynikałoby to z lektury tej bezsprzecznie interesującej książki. Dlatego apeluję do wszystkich wielbiących Dostojewskiego: patrzcie na niego także (a może przede wszystkim) poprzez pryzmat jego dzieł!

RYSZARD SITEK

DZIEDZICTWO KOŚCIUSZKI KONCEPCJE NARODU W MYŚLI POLSKIEGO OŚWIECENIA

Andrzej Walicki: *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*. Warszawa, IFIS PAN, 2000, 157 s.

Tę zawierającą bogate, obfitujące w oryginalne ujęcia problemu treści, choć zarazem objętościowo niewielką książkę, Andrzej Walicki pisał z myślą o anglojęzycznym czytelniku. W pierwotnej postaci, w stosunku do której jej polskie wydanie stanowi nieco tylko zmodyfikowaną wersję, ukazała się ona w Stanach Zjednoczonych w 1989 roku¹. Przebywający wówczas już od ośmiu lat poza granicami kraju Walicki kontynuował w ten sposób, przyjęte na siebie jako rodzaj misji, zadanie przybliżenia zagranicznym czytelnikom problematyki postrzeganej z ich perspektywy jako cokolwiek egzotyczna. Argumenty mogące służyć pozyskaniu czytelników zainteresowanych historią intelektualną Polski przytaczał w przedmowie do wydanej w 1982 roku w Wielkiej Brytanii, *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*². Publikując tę monograficzną prezentację, fundamentalnego dla zrozumienia całości rodzimej kultury, okresu historycznego, Walicki stworzył nie znającemu języka polskiego czytelnikowi, jedyną, i - z uwagi na rozległe kompetencje autora - zapewne niepowtarzalną szansę lektury, podanych w syntetycznym opracowaniu, poglądów czołowych polskich filozofów i poetów epoki romantyzmu.

Wymieniając powody przemawiające na rzecz podjętej przez siebie próby umieszczenia historii intelektualnej Polski w obszarze zainteresowań badawczych zachodnich uczonych (w tym także tych nie specjalizujących się w wąsko pojętej problematyce polskiej), A. Walicki twierdził wówczas, że: po pierwsze, niektórzy z polskich myślicieli i niektóre z polskich idei miały ogólnoeuropejskie znaczenie. Zasługują zatem na zainteresowanie i uwagę same w sobie, ze względu na swą wartość i doniosłość. Po wtóre, wiedza o polskich myślicielach i ideach pozwala ujrzeć historię intelektualną krajów europejskich w szerszej, umożliwiającej porównanie perspektywie. I tak np. nie można zrozumieć dziejów Europy pozostając ignorantem w dziedzinie historii środkowowschodnich jej terytoriów. A właśnie Polska była przez stulecia centralnym krajem tego obszaru i to jej historia intelektualna stanowi

¹ A. Walicki: *The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood. Polish Political Thought from Noble Republicanism to Tadeusz Kościuszko*. Indiana 1989.

² Oxford 1982.

klucz do lepszego zrozumienia nie tylko jej własnych losów, ale także dziejów całej Europy. Znajomość historii intelektualnej Polski szczególnie przydatna jest - pisał wybitny znawca nie tylko polskiej, ale i rosyjskiej myśli społecznej - badaczom historii Rosji, na brak których zachód przecież nie narzeka. Sławiści, nawet jeśli specjalizują się w historii Rosji, powinni umieszczać swój przedmiot badań w kontekście całej Słowiańszczyzny³.

Wszystkie ze sformułowanych osiemnaście lat temu przez A. Walickiego postulatów, zachowują swą aktualność po dziś dzień. O tym wszakże, iż wciąż jeszcze pozostają one wyłącznie pobożnymi życzeniami, najlepiej świadczy *passus* umieszczony przez Walickiego w jednym z przypisów jego nowej książki. Służy on autorowi do obnażenia skandalicznej ignorancji i braku elementarnego wręcz rozeznania w realiach osiemnastowiecznej Polski, demonstrowanych przez zajmujących się problematyką europejskiego Oświecenia amerykańskich badaczy historii intelektualnej.

Dokumentując tak ostro sformułowaną tezę polski historyk idei przytacza osobliwe zdanie, pochodzące z opublikowanej w 1985 roku w Stanach Zjednoczonych książki, której autor m. in. nazywa konfederację barską „polskim zgromadzeniem zasiadającym w Balii”⁴. Cytat ten, zaledwie jeden z kilku podanych przez Walickiego, mógłby zapewne służyć za anegdotę, gdyby nie fakt, iż wyszedł on spod pióra uznanego, cieszącego się akademickim autorytetem, amerykańskiego badacza, zaś tekst zawierający owe zdanie - na dodatek, jakby tego wszystkiego było wciąż nie dość - uzyskał jako bardzo wartościowy, rekomendację innego amerykańskiego historyka - profesora Uniwersytetu Harvarda. Zaiste przykład to tyleż osobliwy, co i mogący stanowić pożywkę dla polskich zbiorowych kompleksów.

Omówienie najnowszej książki laureata Nagrody Fundacji Balzana za rok 1998 recenzent nie bez przyczyny rozpoczął od przypomnienia jego wcześniejszej monografii poświęconej myśli filozoficznej i politycznej polskiego romantyzmu. Wszak integralną jej część stanowił zarys dyskusji o romantycznych koncepcjach narodu w ideologiach postromantycznych. Z biegiem lat Walicki powziął decyzję o potrzebie uzupełnienia historii pojawienia się i transformacji nowoczesnej idei narodu w Polsce o jej wcześniejsze postaci, odwzorowane w pismach myślicieli polskiego Oświecenia. To właśnie z realizacji tego zamysłu narodziło się studium *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*. „Książka niniejsza - prezentuje postawione przed sobą cele jej autor - usiłuje więc ukazać wczesną, oświeceniową fazę procesu przekształcania się polskiego narodu szlacheckiego w naród nowoczesny, opisać ją w języku współczesnych teorii «nacjonalizmu» oraz zasta-

³ A. Walicki: *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*. Oxford 1982, s. 1-3.

⁴ A. Walicki: *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej* Warszawa. 2000, s. 30 (przypis 3 3).

nowić się nad znaczeniem przypadku Polski dla ogólnej interpretacji procesów narodotwórczych i towarzyszących im ideologii narodowych w Europie”⁵. Nakreślony w ten sposób przez samego autora przedmiot badań - ewolucja idei narodu w myśli społeczno-politycznej polskiego Oświecenia - nieustannie konfrontowany jest nie tylko ze współczesnymi teoriami narodu i „nacjonalizmu”, także z koncepcjami francuskich myślicieli drugiej połowy XVIII wieku - fizjokratów i jakobinów oraz Amerykanów. Ulega zatem wzbogaceniu o prezentację tych doktryn, które dla badanej całości stanowią intelektualne punkty odniesienia. Jest to pośrednią konsekwencją przyjętych założeń metodologicznych, tj. pisania historii w konwencji historii idei, konwencji wymuszającej wręcz stosowanie metod historycznych i komparatystycznych. Nie dziwią one zresztą w przypadku A. Walickiego - znakomitego reprezentanta a zarazem, obok Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki oraz Jerzego Szackiego, jednego z „ojców - założycieli” tzw. „warszawskiej szkoły historii idei”⁶.

Po okresie dominacji marksistowskich ujęć i przedstawień teorii narodu, w ostatniej dekadzie daje się w polskiej literaturze zauważyć ubóstwo, czy nawet wręcz nieobecność tej problematyki. Odczuwalny jest zwłaszcza brak informacji o zagranicznych publikacjach oraz niedostatek relacji z toczonych poza naszym krajem dyskusji, poświęconych temu tematowi. W panującej sytuacji książka Walickiego, choć autor zapewne nie stawiał sobie takiego celu, stanowi jedną z niewielu obecnych na naszym rynku pozycji, z których czytelnik polski może uzyskać syntetyczną, a przy tym nie okupioną nadmiernymi uproszczeniami, bliską encyklopedyczną kompletności, wiedzę o stanie badań poświęconych zagadnieniu „nacjonalizmów” prowadzonych w państwach zachodniej Europy oraz w Stanach Zjednoczonych. Spełnia ona zatem, prócz celów *stricte* poznawczych, również ważną rolę edukacyjną. Funkcję tę jest w stanie udźwignąć wirtuozowsko nakreślony przez Walickiego „kontekst” jego głównych rozważań. Znamiennym jest przy tym, iż obok J. Szackiego⁸ staje się A. Walicki prekursorem wprowadzenia na stałe do polskiej literatury opisowego i wartościująco neutralnego, pozbawionego tego specyficznie pejoratywnego zabarwienia, jakie przypisuje mu się w Polsce, terminu „nacjonalizm”. W ślad za anglojęzyczną literaturą naukową autor używa go „w sensie szerokim i aksjologicznie neutralnym, obejmują-

⁵ Tamże, s. 11.

⁶ Szerzej o tym w: R. Sitek: *Warszawska szkoła historii idei. Od historii do teraźniejszości*. Warszawa 2000.

⁷ Chwalebne wyjątki stanowią w tym zakresie: E. Gellnera: *Narody i nacjonalizm*. Warszawa 1991, oraz tematyczny numer miesięcznika „Znak”, 1997 nr 3 (502). Por. T. Kizwalter: *Obywatelskie idee oświeconych*. „Nowe Książki” 2000 nr 9, s. 57.

⁸ Patrz np. J. Szacki: *O narodzie i nacjonalizmie*. „Znak” 1997 nr 3 (502), s. 4-31.

cym wszystkie ideologie ześrodkowane na pojęciu narodu”, a zatem promującym „więź narodową, tożsamość narodową, świadomość narodową i państwo narodowe”⁹. Ewentualnym przeciwnikom zabiegu poszerzenia i neutralizacji pojęcia „nacjonalizm” odpowiada, mówiąc, iż „dobra” i „zła” nie sposób oddzielić od siebie na poziomie językowym¹⁰. Dzięki wprowadzeniu kolejnych rozróżnień i dystynkcji, np. na „nacjonalizm Rousseau” czy „nacjonalizm jakobiński”, historyk idei zyskuje szansę umieszczenia analizowanych, wytworzonych przez polskie Oświecenie koncepcji narodu, w szerokim kontekście porównawczym. Umieszczone w spectrum całości myśli oświeceniowej wykazują one zaskakujące podobieństwo do innych doktryn, zwłaszcza francuskich, traktujących naród jako zunifikowaną i scentralizowaną wspólnotę polityczną a nie etniczną. O tym wszakże, iż nie stanowią one, przy całym swym ideowym podobieństwie, jedynie prostych replik modeli wytworzonych przez myślicieli francuskich i amerykańskich, rozstrzygają: po pierwsze, głębokie osadzenie i związek z żywą wśród szlachty polskiej tradycją „staro-republikańską”, po wtóre - ich ogląd w aspekcie funkcjonalnym, przez pryzmat zadań jakie miały one do spełnienia w Polsce drugiej połowy XVIII wieku oraz wiązanych z nimi oczekiwań i nadziei.

Konstrukcja nośna książki Walickiego wspiera się o zasadniczą krytykę, szeroko współcześnie rozpowszechnionych za sprawą Hansa Kohna, typologu dzielących ideologie narodowe według kryteriów geograficznych na: „zachodnie” i „środkowowschodnie”. Te pierwsze, w myśl tzw. „dychotomii” Kohna, mają charakter „polityczny”, drugie zaś „etniczny”. „Nacjonalizm zachodni” ma być (zgodnie z założeniami przyjętymi przez Kohna oraz naśladowców) produktem Oświecenia, zbudowanym w oparciu o przesłanki racjonalne i liberalne. Jego rozwój jest ściśle związany z postępami demokracji, ucieleśniane przezeń ideały to społeczeństwo pluralistyczne i otwarte, zrzeszone we wspólnotę obywatelsko polityczną. Nie ulega wątpliwości, iż dla twórcy typologii to ten rodzaj nacjonalizmu jest tym „dobrym”, humanitarnym i postępowym oraz broniącym praw człowieka. „Nacjonalizm środkowowschodni” stanowi jakby jego swoisty antonim. Zrodzony w atmosferze ksenofobii i etnocentryzmu dążył do realizacji jako swego celu społeczeństwa zamkniętego, zuniformizowanego i rządzonego autorytarnie. Legitymacji dostarczała mu idea irracjonalnej, prepolitycznej wspólnoty ludu i jedynie praw tejże ponadindywidualnej wspólnoty „krwi” gotów był bronić. Dla Kohna, uchodzący z Europy, szczególnie uwrażliwionego na agresywny nacjonalizm niemiecki oraz przekonanego o szczególnej podatności obszaru Europy środkowowschodniej na zagrożenia tego typu ideologiami,

⁹ A. Walicki: *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, op. cit., s. 11.

¹⁰ Tamże, s. 12.

był on nacjonalizmem „złym, patologicznym, wyrosłym z zacofania i od samego początku niosącym w sobie zarodki horrorów XX wieku”¹¹.

W sformułowanej przez siebie, podstawowej dla książki tezie, A. Walicki odmawia zgody na ograniczenie polskiego „nacjonalizmu” do wzorca etnicznego, do jakiego najczęściej, jako reprezentant wyróżnionej części Europy, bywa spychany. Za zasadniczy błąd typologii H. Kohna wprowadzającej różnicowanie narodów Europy na „państwowe, polityczne” oraz „etniczne, ukształtowane w warunkach braku państwowości” podług kryteriów geograficznych, A. Walicki uważa właśnie zupełne zignorowanie *casusu* Polski „radikalnie podważającego uogólnienia autora na temat narodów i ideologii narodotwórczych wschodniej części Europy. W Polsce bowiem - argumentuje dalej - będącej przed rozbiorami największym państwem tego regionu, pojęcie narodu kształtowało się jako kategoria nie etniczno-językowa, lecz właśnie polityczna, a więc w taki sam sposób, jak w Europie Zachodniej. Zmieniło się to w wyniku utraty przez Polaków własnego państwa, ale bynajmniej nie od razu”¹.

Studium Walickiego to konsekwentny, pedantycznie przeprowadzony, i - jak zawsze u tego autora - przedstawiony w precyzyjnym i komunikatywnym języku dowód zaprezentowanej wyżej tezy głównej udokumentowany bogatym materiałem historycznym. Sam autor zastrzega się co prawda, że „chodziło w nim nie o kompletność obrazu, ale o próbę problematyzacji, przydatna do zrozumienia dalszych losów idei narodu w porozbiorowej myśli polskiej”¹³, ale to zapewne przesadna skromność. W książce otrzymujemy obraz polskiego „nacjonalizmu” sięgający swymi początkami do czasów formowania się Rzeczypospolitej szlacheckiej. Ukształtowana wówczas polityczna i ponadetniczna wspólnota „narodu szlacheckiego” stanowi ewidentny wyróżnik pozwalający zaliczyć rodzime koncepcje narodu do kategorii obywatelskich. Żywotność obywatelskiej tradycji trwała aż po ostatnie dekady XIX wieku. Dopiero wówczas, w zupełnie zmienionych po klęsce powstania styczniowego realiach społeczno-polityczno-gospodarczych, na ziemiach polskich, dokonuje się stopniowo etniczacja koncepcji narodu polskiego.

Prezentację postaci pod jakimi występowała idea narodu w pismach (filozoficznych, politycznych, memoriałach, ale i np. w osobistej korespondencji...) przedstawicieli polskiego Oświecenia rozpoczyna A. Walicki od ideologów szlacheckiego republikanizmu. Najwięcej miejsca poświęca Michałowi Wielohorskiemu oraz Adamowi Wawrzyńcowi Rzewuskiemu. Twór-

¹¹ Tamże, s. 19.

¹² Tamże, s. 140.

¹³ Tamże, s. 107.

czość tych dwóch wyróżnionych autorów uznać można za swoisty pomost łączący starszylachecki, „sarmacki republikanizm” z republikanizmem oświeceniowym, rozszerzającym pojęcie narodu - suwerena tak, by obejmowało ono wszystkich mieszkańców państwa. Rodzima tradycja starszylachecka stworzyła w Polsce niezwykle korzystny grunt do recepcji nowoczesnego republikanizmu¹⁴. Stało się tak, mimo iż godził on nie tylko w absolutyzm królewski, lecz również w stanowe przywileje szlacheckie. Warto przy tym zauważyć, że impulsy tworzące myśl oświeceniowego republikanizmu, na linii Francja-Polska nie oddziaływały li tylko jednostronnie. „W genezie nowoczesnych francuskich koncepcji suwerenności narodu - zauważa Walicki - odegrały również pewną rolę polskie idee szlachecko-republikańskie”¹⁵.

Po omówieniu różnych koncepcji prawa narodów - problematyki od XV wieku za sprawą „polskiej szkoły prawa narodów” silnie zakorzenionej w rodzimej tradycji filozoficznej, Walicki podejmuje się analizy poglądów dwóch najwybitniejszych przedstawicieli nurtu historiozoficznego w polskim Oświeceniu. Z całości dorobku Stanisława Staszica i Hugona Kołłątaja wypreparowuje te wątki, te idee, które najlepiej prezentują stanowisko zajęte przez obu myślicieli wobec zagadnienia procesu narodotwórczego w Polsce. Konkluzja przywodzi Walickiego do następującego stwierdzenia: „stosując typologię Kohna należałoby uznać, że najwybitniejsi ideologowie procesu narodotwórczego w Polsce - Kołłątaj i Staszic - reprezentowali przed ostateczną katastrofą państwa nacjonalizm *par excellence* «zachodni», świadomie nawiązujący do wzorca francuskiego, aczkolwiek różnili się w rozłożeniu akcentów. Dla Staszica nieodłączną częścią modelu francuskiego był sojusz mieszczaństwa z absolutyzmem, podczas gdy Kołłątaj bliższy był jakobińskiemu myśleniu o narodzie. Obaj jednak pojmowali proces narodotwórczy jako integrację centralistyczną, jako ujednolicenie prawa, administracji i kultury na obszarze całego państwa, jako przełamywanie barier oddzielających korporacje stanowe i społeczności regionalne, a więc jako zastępowanie więzi i lojalności partykularnych i lokalnych więzi i lojalnością ogólnonarodową. (...). Jeżeli przyznamy rację koncepcji Gellnera, definiującej «nacjonalizm» jako taką odmianę patriotyzmu, która dąży do kulturowej homogenizacji państwa, to musimy uznać, że geneza (tak pojętego) nacjonalizmu wiąże się w Polsce - tak samo jak na Zachodzie - z epoką Oświecenia i oświeceniowym modelem reform modernizacyjnych”¹⁶.

¹⁴ Tamże, s. 108.

¹⁵ Tamże, s. 42.

¹⁶ Tamże, s. 107-108.

Na marginesie prezentacji poglądów Staszica i Kołłątaja, niejako przy okazji, Walicki po raz kolejny już dokonuje rewizji wywodzących się z wcześniejszych lat pięćdziesiątych schematów interpretacyjnych, jakie przez wiele lat ciążyły nad badaniami polskiej filozofii i myśli społecznej wieków XVIII i XIX. Schematy te, nader przychylnie i nieco na wyrost traktujące myślicieli oświeceniowych, nadinterpretowując i przesadnie podkreślając każdą wypowiedzianą przez nich wzmiankę o kwestii chłopskiej, zgoła odmienną miarę zastosowały wobec młodszych o półwiecze przedstawicieli polskich ruchów i ideologii narodowowyzwoleńczych lat 1830-1863. Obowiązująca wówczas koncepcja interpretacyjna tzw. „rewolucyjnego demokratyzmu” (autorstwa T. Krońskiego i B. Baczki), której echa przebrzmiewały jeszcze w pochodzących z lat osiemdziesiątych opracowaniach, formułowała wobec nich ahistoryczne i nierealne (a strategicznie i taktycznie wręcz samobójcze) w dziewiętnastowiecznych realiach oczekiwania, uznając, iż sztandarowym swym hasłem powinni uczynić postulat całkowitego wywłaszczenia szlachty¹⁷.

Osobne i niewątpliwie wyróżnione przez autora miejsce w książce zajmuje esej poświęcony Tadeuszowi Kościuszce. Po części, ale tylko po części wynika to z faktu, iż był on bohaterem walki o niepodległość zarówno w Polsce, jak i w Ameryce (a książka, by jeszcze raz przypomnieć, pisana była z myślą o anglojęzycznym czytelniku). Dla Walickiego pisma Naczelnika pozostają ważnym świadectwem radykalizacji oświeceniowej myśli politycznej w Polsce. W jego uniwersałach z okresu Insurekcji oraz twórczości z okresu popowstaniowego autor książki dostrzega ponadto i problematyzuje zagadnienie transformacji myśli ześrodkowanej na ratowaniu istniejącego państwa, w myśl koncentrującą się na sposobach przywrócenia utraconej państwowości. Twierdzi, że: „Pod tym względem dziedzictwo ideowe Kościuszki może być uważane za most łączący epokę modernizacyjnych reform z epoką powstań narodowych, zapoczątkowanych właśnie przez insurekcję kościuszkowską”¹⁸. Narodowy program Kościuszki stanowi swoiste zwieńczenie długoletniej i żywotnej w przedrozbiorowej Polsce tradycji „nacjonalizmu” politycznego, obywatelskiego. Stając w poprzek typowej dla Polaków mikromanii, postawy odmawiającej szacunku rodzimej tradycji i historii, Walicki zdaje się mówić czytelnikom: odrzućcie swe zbiorowe kompleksy, narodowe dziedzictwo Polaków nie tylko w pełni mieści się, ale i ją współtworząc, zajmuje poczesne miejsce w europejskiej tradycji obywa-

¹⁷ Tamże, s. 111 i 128 (przypis 35). Patrz także wcześniejsze prace A. Walickiego, np. *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*. „Studia Filozoficzne” 1969 nr 1 (zwłaszcza s. 112-117); *Marks i Engels o sprawie polskiej. Uwagi metodologiczne*, w: *Powstanie listopadowe 1830-1831. Geneza uwarunkowania bilans - porównania*, pod red. J. Skowronka i M. Żmigrodzkiej. Wrocław 1983, s. 301-316 i 325-327.

¹⁸ A. Walicki: *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, op. cit., s. 113.

telskiego życia publicznego¹⁹. Za plaster gojący polskie kompleksy służą liczne, podane przykłady przewag T. Kościuszki nad współczesnymi mu europejskimi oraz amerykańskimi myślicielami i politykami.

Nakreślona przez Walickiego, skrótna historia idei narodowej nie kończy się wraz ze śmiercią T. Kościuszki. Jednak z biegiem lat zaczynają w polskim „nacjonalizmie” dominować inne, radykalnie odmienne tendencje. Proces etniczacji koncepcji narodu polskiego ulega gwałtownemu przyspieszeniu po klęsce powstania styczniowego. Wizje T. Kościuszki, które mimo, iż przypisywały Polsce rolę pomostu łączącego Zachód ze Wschodem, były *par excellence* zachodnie, zastąpione zostają przez „rozwinęte sto lat później idee Narodowych Demokratów” - produkt „smutnej rzeczywistości wschodnioeuropejskiej: narodowego ucisku, gospodarczego zacofania i rozdzielających społeczeństwo konfliktów etnicznych”²⁰.

Każda wypowiedź dotycząca drażliwych i znajdujących swe współczesne odniesienia kwestii, a do takich problem koncepcji narodu w myśli polskiej niewątpliwie należy, rodzi podejrzenia o pewną stronniczość autora. To naturalne, wszak - jak twierdzi profesor Oakeshott - „Historia to doświadczenie historyka. Nie «tworzy» jej nikt inny, jak tylko historyk. Pisanie o historii to jedyny sposób jej tworzenia”²¹. Walicki nie ukrywa zresztą swojego dystansu do ideologii polskiego etnonacjonalizmu, tworu który swój emblematyczny odpowiednik na poziomie świadomości potocznej uzyskał w zbitce słów: „Polak-katolik”, zawdzięczającego swą doktrynalną postać Janowi Ludwikowi Popławskiemu, Zygmuntowi Balickiemu i Romanowi Dmowskiemu. On sam, zdaje się optować za własnym, paradoksalnie ale tylko na pierwszy rzut oka sformułowanym (uderza w tym podobieństwo do poetyki, w jakiej Kołakowski formułuje wzorzec „konserwatywno-liberalnego socjalisty”²²) typem idealnym „nacjonalizmu” - „nacjonalizmem liberalnym”²³.

¹⁹ Por. T. Kizwalter: *Obywatelskie idee oświeconych*, op. cit., s. 57.

²⁰ A. Walicki: *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, op. cit., s. 150.

²¹ E. H. Carr: *Historia. Czym jest*. Poznań 1999, s. 33.

²² L. Kołakowski: *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą*, w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn 1984, s. 203-205.

²³ „W intencji piszącego te słowa koncepcja «nacjonalizmu liberalnego» spełniać powinna podwójną, funkcję: (1) wskazywać, że nie ma sprzeczności między wartościami liberalno demokratycznymi a opcją na rzecz szeroko pojętego nacjonalizmu, jednocześnie zaś (2) przypominać o tym, że liberalizm nie jest tylko kwestią ekonomiki i zewnętrznego mechanizmu politycznego, a więc, że zasady liberalne obejmują również sprawy narodowej tożsamości i narodowej pamięci. Tendencje do identyfikowania tożsamości narodowej z tożsamością tej czy innej formacji są, moim zdaniem, dogłębnie antyliberalne, trudne do pogodzenia z normalnym funkcjonowaniem więzi narodowej w nowoczesnych społeczeństwach demokratycznych” (A. Walicki: *Czy możliwy jest nacjonalizm liberalny?* „Znak” 1997, nr 3 (502), s. 50. Patrz także tegoż: *Nacjonalizm i społeczeństwo obywatelskie w teorii Ernesta Gellnera*, w: E. Nowicka i M. Chałubiński (red.): *Idee a urządzanie świata społecznego. Księga jubileuszowa dla Jerzego Szackiego*. Warszawa 1999, s. 253-272).

Oddanie głosu za jedną, wyróżnioną przez siebie postacią „nacionalizmu” sprawia, iż w osobie Walickiego trudno ujrzyć jedynie beznamietnego obserwatora, „kibica” tego wszystkiego co działo się na scenie historii intelektualnej XVIII i XIX wiecznej Polski. Nie pociąga to jednak za sobą groźby zafałszowania obrazu polskiej myśli narodowej. Niebezpieczeństwo to wyklucza immanentna postawie badawczej autora recenzowanej pracy „metodologiczna nadświadomość”, sprawiająca, że - jak pisze długoletni przyjaciel Profesora - „interpretuje [On - R. S.], od razu lub po pewnym czasie, każdą swoją czynność umysłową, każdy pogląd, sam do siebie stosując swoją analityczną metodę”²⁴. Empatię i zrozumienie posiada Walicki zresztą również dla motywów i działań osób, których poglądów z całą pewnością nie podziela²⁵.

Wraz z książką Walickiego jej czytelnik otrzymuje także wzorcowy przykład zastosowania - odpornych na metodologiczne mody i nowinki ostatnich lat, może nieco staroświeckich, ale wciąż doskonałych, łączących solidność z kunsztem i artyzmem zarazem - narzędzi i założeń badawczych, wypracowanych niegdyś w środowisku tzw. „warszawskiej szkoły”. To bardzo dobrze, że obszarem owocnego ich stosowania stała się ponownie historia intelektualna Polski. A. Walicki, w którego dziele dokonuje się symbioza postawy dobrego - starannie dobierającego fakty i „destylującego” je z przypadkowych naleciałości - rzemieślnika z niezbędnym historykowi idei - nadającym całej „mozaikowej” konstrukcji walor, mogącej fascynować, atrakcyjności - artyzmem, służy w ten sposób rozszerzeniu kręgu żywej pamięci społecznej²⁶. Książkę, o co zadbał znany ze swej komunikatywności autor, może czytać dosłownie każdy; w przypadku pracy Walickiego rekomendacja jego studium jako tekstu napisanego „z właściwą autorowi zdolnością jasnego przedstawiania zagadnień skomplikowanych”²⁷ nie jest żadną przesadą, znaczy dokładnie to co znaczyć powinna.

²⁴ J. Jedlicki: *Supel Walickiego*. „Przegląd Polityczny”, 2000 nr 45, s. 18.

²⁵ O R. Dmowskim pisze np. w jednej z prac, iż „był postacią złożoną, wieloaspektową, nie zasługującą na to, by przedstawiać ją w wyłącznie czarnych barwach” (A. Walicki: *Czy możliwy jest nacjonalizm liberalny?*, op. cit., s. 46).

²⁶ Por. W. Karpiński: *Herb wygnania*. Warszawa 1998, s. 195.

²⁷ T. Kizwalter: *Obywatelskie idee oświeconych*, op. cit., s. 57.

RYSZARD SITEK

„KULTURA I FETYSZE” - Z PERSPEKTYWY 33 LAT

Leszek Kołakowski: *Kultura i fetysze. Eseje.* Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000, 272 s.

Wznowiona po 33 latach od swego pierwszego wydania *Kultura i fetysze* była przedostatnim dziełem Leszka Kołakowskiego wydanym w oficjalnym obiegu wydawniczym PRL. Autor, nazywając ją w *Przedmowie do przedmowy* „ostatnią rzeczą, jaką udało mi się po bardzo długich sporach i zabiegach opublikować legalnie w PRL (w 1967 roku)”¹ zapomina najwyraźniej o innej swej książce wydanej przez krakowski „Znak” na rok przed dokonaniem „okrągłego stołu”². To oczywiście drobiazg. Pozostaje faktem, iż po tę właśnie z książek Kołakowskiego sięgano najczęściej, zanim wraz ze schyłkiem lat osiemdziesiątych nie nastąpił krach PRL. Przez ponad dwadzieścia lat starannie konspektowano nieliczne jej egzemplarze zachowane w zbiorach bibliotecznych. Czynił tak piszący niniejsze, a wraz z nim zapewne dziesiątki czy setki innych zafrapowanych myślą emigracyjnego od roku 1968, wybitnego polskiego i polskością żywiącego się filozofa. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych można było wręcz mówić o swoistym snobizmie, modzie na lekturę Kołakowskiego. O *Kulturę i fetysze* musiał się choćby otrzeć każdy, mający ambicję aspirowania do miana intelektualisty. Właśnie to dzieło bowiem, stanowiąc (obok *Obecności mitu*) zarazem punkt zwrotny w twórczości Kołakowskiego, miejsce w którym - jak trafnie spostrzega Andrzej Mencwel - „rewizjonizm wydobywa się (...) ze swego ortodoksyjnego uzależnienia, a myśl autora zaczyna przetwarzać się w filozofię kultury”³ wspólnie z docierającymi od końca lat siedemdziesiątych do Polski egzemplarzami *Głównych nurtów marksizmu* kształtowało krajowe standardy myślenia o Kołakowskim.

Dziś, dzięki hołdowi złożonemu Leszkowi Kołakowskiemu przez redakcję Wydawnictwa Naukowego PWN, czytelnik otrzymuje ponownie szansę lektury tych, pisanych na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, artykułów⁴. Dzieje się to już w zupełnie innej, diametralnie zmienionej procesami transformacyjnymi, rzeczywistości społecznej. Czy ujawnią one

¹ L. Kołakowski: *Kultura i fetysze. Eseje.* Warszawa 2000, s.7.

² L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii.* Kraków 1988.

³ A. Mencwel: *Pod koniec wieku*, w: J. Skoczyński (red.): *Kołakowski i inni.* Kraków 1995, s. 148.

⁴ Pierwodruki poszczególnych rozpraw ukazywały się na przestrzeni lat 1959-1966. Informuje o tym nota bibliograficzna, dołączona do starannie wydanej książki.

zatem współczesnemu czytelnikowi nowe treści? Czy zachowują obecnie, po blisko czterdziestu latach od napisania, dawną moc oddziaływania na polskiego inteligenta? Czy warto się tego, by czytać je ze względu na ich samoistną treść, jaka zawarta została na stronicach książki, czy też zrozumiane mogą być dziś tylko jako zapis stanów ducha, swoisty dokument epoki? Innymi słowy:

- czy dziełko to pozostanie li tylko „zakładnikiem czasu” w jakim przyszło mu zaistnieć, i tylko w kontekście siemiężnych - acz mimo to, jakże dla kultury polskiej, płodnych - lat sześćdziesiątych może być ono analizowane, bez troski o ocenę jego obiektywnej wartości;

- czy też jego autorowi udało się przekroczyć barierę oddzielającą od tego, co za Jerzym Szackim nazwać możemy „ponadczasowym uniwersum dyskursu”⁵, obszarem, w którym uwikłana niegdyś politycznie, funkcjonująca w sieci aluzyjnych odniesień myśl filozofa staje się wartością, już tylko ze względu na samą siebie?

Dla osób znających podstawowe prace autorów z kręgu tzw. „warszawskiej szkoły historii idei” postawione pytania stanowią odbicie, refleksy problemów z jakimi borykał się niegdyś sam Kołakowski, a wraz z nim Bronisław Baczko, Jerzy Szacki, Andrzej Walicki, Krzysztof Pomian i inni⁶.

Zanim kolejne pokolenia czytelników skorzystają z „daru” historycznej amnezji, tego przywileju późnego urodzenia, spójrzmy raz jeszcze na *Kulturę i fetysze* w jej związkach z „historią wciąż żywą” - w pamięci, przekazach i emocjach świadków nie tak znów zamierzchłej przeszłości. Rzecz leży bowiem - co prawda nie wyłącznie, ale również - w sposobach recepcji, w „optykach” jakie próbowano stosować w odniesieniu do dziełka Kołakowskiego przez ostatnie, oddzielające kolejne wydania książki, trzydzieści lat. Spróbujmy się temu problemowi przyjrzyć nie stroniąc - gdy zajdzie ku temu potrzeba - od zastosowania narzędzi oraz założeń badawczych wypracowanych niegdyś w obrębie środowiska „warszawskiej szkoły”.

Tezie Comte’a, że rozum ludzki może być poznany przez swoje wytwory, „warszawscy historycy idei”, wśród których L. Kołakowski był czołową postacią, nadawali swoiste znaczenia i uszczegółowienia. Dzieło nie istnieje poza swymi recepcjami, każda recepcja to zarazem akt społecznego wyboru. Myśl, że doktryna filozoficzna reaktualizuje się w kolejnych recepcjach, nie była obcą środowisku Kołakowskiego. Wielkie dzieła filozoficzne - głosili w swoim posłaniu zarówno L. Kołakowski jak i B. Baczko - nie posiadają samoistnej treści myślowej, ale mogą i powinny być odczytywane i interpretowane przez kolejne pokolenia czytelników, w zależności od zgłaszanych

⁵ J. Szacki: *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*. Warszawa 1991, s. 14.

⁶ Więcej na ten temat w: R. Sitek: *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*. Warszawa 2000.

przez współczesność potrzeb. W przypadku L. Kołakowskiego uzasadnienia tej tezie dostarczało żywe (przynajmniej w czasie, gdy pisał poszczególne - tworzące *Kulturę i fetysze* - artykuły) przekonanie autora o „otwartości” rekonstruowanych struktur sensownych, o ich podatności na zmiany wynikające z uwzględnienia nowych faktów, dostarczanych przez postępujący bieg historii. Identyczną w swych konsekwencjach myśl formułował w latach sześćdziesiątych również B. Baczko. On z kolei, uznając zależność obrazu przeszłości od perspektywy poznawczej zajmowanej przez badacza, potwierdzenie tej tezy odnajdywał w teorii dzieła literackiego Ingardena. W ślad za (wówczas) krakowskim filozofem, twierdził, że każde dzieło, także system filozoficzny, ujmowane w jego teraźniejszości posiada miejsca nie-dookreślone, wieloznaczne, a dookreślanie dzieła, konstytuowanie jego różnorakich znaczeń dokonuje się w historii, poprzez proces kolejnych recepcji.

Przyjrzyjmy się zatem dziełu Kołakowskiego niejako „z drugiej ręki”, wychodząc od licznie nagromadzonych przez minione trzy dziesięciolecia, świadectw jego recepcji. Co wydać się może zupełnie paradoksalne, zarówno wśród jego krytyków, jak i adherentów, zdaje się dominować to samo, typologicznie jednorodne, nastawienie wobec recypowanego tekstu. Dzieje się tak niezależnie od motywów, jakimi kierowano się sięgając po książkę. W oficjalnym obiegu wydawniczym PRL, zarówno przed, jak i zwłaszcza po „Marcu '68” poszukiwano dowodów na rozejście się dróg Leszka Kołakowskiego i marksizmu. A *zbiór Kultura i fetysze* do celu „podważenia mitu, że Kołakowski jest marksistą” nadawał się wybornie. W tym przypadku, w sposób oczywisty mamy do czynienia z intencjonalnym, przedmiotowym potraktowaniem tekstu, zmierzeniem go topornym, z gruba jedynie ciosanym narzędziem metodologicznym. W tego rodzaju recepcji brak było miejsca na subtelności, udowodnienie zaś przyjętej tezy jawiło się jako banalnie proste. Tym prostsze, im grubszych i bardziej tępych użyto do tego celu kategorii. Jak sądzimy, temat to na tyle znany i oczywisty, że nie wart dalszego rozwijania. Mniejsza przy tym również o nazwiska autorów prac oceniających filozoficzne, ideologiczne i polityczne odchylenia Kołakowskiego. Nie było ich zresztą wśród filozofów tak wielu, jak zdają się to dziś sugerować niektórzy z zajmujących się tym tematem publicystów. Ponadto, piszący niniejsze w przeciwieństwie od nich właśnie - nie zamierza wykorzystywać swej przewagi „późnego urodzenia”.

Ale - okazuje się - że z podobnie intencjonalnym nastawieniem wobec prac Kołakowskiego mamy do czynienia również w przypadku jego adherentów. Dokonywana przez nich recepcja nastawiona była - z kolei - głównie na poszukiwanie tego wszystkiego, co dało się odczytać jako *double talk*. Kołakowski w myśl tej „optyki” traktowany zaczyna być przez protagonistów rodzącej się w PRL, może jeszcze w latach sześćdziesiątych - nie opo-

zycji, ale z pewnością jej załączków, jako autor, używający filozofii niczym parawanu, umożliwiającego zabranie głosu na tematy, na które nie można było mówić wprost. To prawda, że system mono-władzy politycznej w PRL, ze stojącą na jej straży cenzurą wymuszał na Kołakowskim konieczność wyrażania autentycznych problemów za pomocą pojęć, idiomów i figur retorycznych zaczerpniętych z arsenału marksizmu, ale nie oznacza to bynajmniej, że ten cały słowny sztafarz krył treści stanowiące jedynie zbiór aluzji do rzeczywistości PRL. Taki stosunek do prac Kołakowskiego, ograniczający się do traktowania ich - tylko i wyłącznie - jako wypowiedzi na aktualne tematy, stanowiłby niczym nie uzasadnione ich zubożenie. Byłby nie tyle nawet redukcjonizmem, co jawnym fałszerstwem.

Zapewne sporo racji zawiera się w sugestii A. Michnika, chcącego widzieć w Kołakowskim z okresu po przełomie październikowym, osobę, która w obrębie marksizmu usytuowała się na wzór i podobieństwo Erazma, tzn. uznała, iż w tym właśnie języku należy wydać wojnę wszelkim roszczeniom ideologii zinstytucjonalizowanego marksizmu. Mimo wszystko jednak przesadą wydaje się być sprowadzenie lektury *Kultury i fetyszy* li tylko do wysiłku swoistego „deszyfrazu” treści zawartych w tej, bądź co bądź *stricte* filozoficznej książce. Obciążona byłaby ona, przynajmniej po części, tymi samymi wadami co recepcja dokonywana przez autorów zajmujących wobec Kołakowskiego biegunowo różne stanowisko. I jedna i druga, kanalizując pytania kierowane pod adresem Kołakowskiego do z góry określonych doraźnymi potrzebami problemów, odbywała się z dużą szkodą dla samej książki. W tym przypadku zarówno „strażnicy ortodoksji”, jak i chcący widzieć w Kołakowskim ideologa oporu społecznego, czy później w latach siedemdziesiątych lidera „opozycji demokratycznej” dopuszczając się wielu projekcji, zanegowali Kołakowskiego jako filozofa.

Naszkicowane w tym miejscu (świadomie „grubą kreską”) modelowe postawy jakie zajmowano w okresie trzydziestu lat wobec jednej z najbardziej znanych w Polsce prac L. Kołakowskiego, przybrały charakter skrajny, wręcz groteskowy. Pozostają one biegunami typologicznie jednorodnego zjawiska. Pomiedzy nimi rozpościera się obszar, w którym nie muszą już straszyć kierowane pod adresem Kołakowskiego oskarżenia o „kolektywny solipsyzm”, „kolektywny subiektywizm” czy „odrzućcie obiektywności prawdy”, ale też i - z drugiej strony - w którym brak również miejsca dla takich prób modernizacji i aktualizacji poglądów Kołakowskiego, jakich dokonują w imię nostalgicznych wspomnień osoby chcące nas dziś przekonać, że po 1956 roku marksizm nie stanowił problemu, jednego z zasadniczych odniesień w filozofowaniu tego myśliciela. Z czego zresztą nikt nie mógłby czynić, i nie czyni Kołakowskiemu zarzutu.

To prawda, że marksizm w interpretacji L. Kołakowskiego, pozwalającego sobie do 1968 roku (data to oczywiście umowna) przynajmniej uważać za marksistę, był wielce pojemny i otwarty na nową problematykę. Stanowił on, według robiącego wówczas karierę powiedzenia J.-P. Sartre’a, „nieprzekraczalny horyzont myśli naszych czasów”, a więc coś, czego przekroczyć wprawdzie nie sposób, ale też i co nie ogranicza naszej myśli na wzór ideologicznego gorsetu. Niezależnie od tego jak małe były koncesje Kołakowskiego na rzecz doktryny, marksizm wciąż jeszcze stanowił, w czasach, gdy powstawały szkice tworzące książkę, jedno ze znaczących odniesień w twórczości filozofa. I zbadanie tego wpływu na przebieg dramatu wytworzonego w toku zmagania „rozumu teoretycznego” z obowiązującymi w dobie gomułkowskiego „realnego socjalizmu” kanonami „poprawności politycznej”, a także na kształt całej, także późniejszej, filozofii Kołakowskiego - pozostaje wciąż jeszcze zadaniem czekającym na swego badacza.

Trzydzieści trzy lata, które oddzielają od siebie kolejne wydania *Kultury i fetyszy* wyznaczają przestrzeń umożliwiającą wreszcie takie odczytanie książki, które, unikając zarzutu ahistoryzmu, pozwala zarazem zdystansować się od doraźnych zaangażowań politycznych, jakich teatrem było codzienne życie kulturalne i naukowe w PRL. Działając tonizująco na temperament czytelnika, pozwolą uniknąć mu formułowania łatwych (zbyt łatwych) sądów wartościujących, co zdaje się być warunkiem koniecznym owocnej lektury tekstu filozoficznego. Pozwolą wreszcie spojrzeć na tę książkę jako pozycję znaczącą, zamykającą ważny okres w ramach pewnego *continuum* intelektualnej biografii L. Kołakowskiego.

WOJCIECH SŁOMSKI

ASPEKTY UŻYTECZNOŚCI

Dorota Probuska: *Utylitaryzm: aksjologiczna-etyczne aspekty kategorii użyteczności.* Częstochowa, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, 1999, 169 s.

W filozofii, podobnie jak w sztuce, dzieła cenne i warte przeczytania nie zawsze zyskują nieśmiertelną sławę i nie zawsze pojawiają się tam, gdzie by się ich, ze względu na panujące akurat mody, należało spodziewać. Czytelnik zapoznany co nieco z literaturą niemiecko- czy anglojęzyczną zdaje sobie doskonale sprawę, iż opinia o wysokim poziomie filozofii polskiej wcale nie jest wynikiem narcystycznych skłonności tejże filozofii, lecz wynika w prosty sposób z jej porównania z tym, co powstaje na Zachodzie i co nazbyt często stanowi dla rodzimych filozofów niedościgły wzór filozofowania. Dowodem, iż mimo licznych skarg nie wszyscy podporządkują się pędowi do naśladowania zamorskich czy też po prostu zagranicznych nowinek, okazuje się wydana w Częstochowie książka Doroty Probuskiej. Utylitaryzm zaliczyć można do tego nurtu w polskim piśmiennictwie filozoficznym, który stara się udzielać odpowiedzi na rzeczywiste problemy współczesności i stanowi zaprzeczenie importowanej z Zachodu mody na pojmowanie filozofii jako interpretowania interpretacji tekstów klasycznych. Wprawdzie w pracy tej znaleźć można również i tego rodzaju „interpretacje interpretacji”, jednak dotyczą one zawsze tekstów klasycznych, traktowanych zresztą całkowicie instrumentalnie, tzn. nie jako wartość sama w sobie, lecz jako zbiór poglądów, które należy sprawdzić, dążąc do wykrycia błędów i do ich usunięcia.

Mamy w omawianej rozprawie ogólny cel, jakim jest określenie pojęcia użyteczności w rozwiązywaniu problemów moralnych, mamy także oryginalny sposób osiągania tego celu, przy czym te dwa poziomy potraktować można jako odrębne wartości charakteryzujące publikację. Ze względu na cel badań, punktem wyjścia, a jednocześnie punktem dojścia jest dla autorki pytanie o możliwość zastosowania utylitarystycznego myślenia, które to myślenie byłoby w stanie obronić się przed zarzutami padającymi ze strony opozycyjnych kierunków. Utylitaryzm zostaje więc przez D. Probuską potraktowany jako nurt, którego historia wyrasta nie tyle bezpośrednio z rozważań prowadzonych w jego obrębie, ile z krytyki formułowanej przez kierunki uznające utylitaryzm za doktrynę błędną. Tego rodzaju stosunek do utylitaryzmu nie jest zresztą oryginalnym pomysłem autorki, bowiem

w gruncie rzeczy trudno wyobrazić sobie inne podejście do niego: od miażdżącej krytyki utilitaryzmu rozpoczyna swoje rozważania wielu autorów, którzy w doktrynie tej uparują okazję do umocnienia własnego stanowiska. Czytają tego rodzaju prace odnieść można wrażenie, iż utilitaryzm staje się w nich przysłowiowym chłopcem do bicia i został wymyślony po to, aby można było wykazywać jego błędy (tego rodzaju triumfalny pochod po zgłiszczach utilitaryzmu przeprowadza na przykład J. Rawls w *Teorii sprawiedliwości*). Celem rozważań D. Probuskiej nie jest oczywiście znęcanie się nad utilitaryzmem, lecz taka modyfikacja doktryny, która sprawiłaby, iż stałaby się ona zdolna obronić przed tradycyjnymi zarzutami, i zyskując dzięki temu na atrakcyjności mogłaby posłużyć jako teoretyczne uprawnomożenie i tak już obecnego w praktyce myślenia kategoriami utilitaryzmu.

Jako publikacja stawiająca sobie za cel badanie problemów etycznych (nie zaś problemów etyki, chociaż również od nich ostatecznie autorka nie stara się uciekać), *Utilitaryzm* traktuje o sprawach istotnych nie tylko dla wąskiego kręgu specjalistów w dziedzinie etyki. D. Probuska ujmuje zagadnienia związane z tematem swojej pracy niezwykle szeroko, włączając w zakres rozważań kwestie istotne np. dla etyki personalistycznej czy dla teorii poznania, co w publikacjach poświęconych wąskimi i, jeśli tak można powiedzieć, technicznym problemom bynajmniej często się nie zdarza. Wprawdzie główny wątek analiz dotyczy utilitaryzmu w stosunkowo wąskim (sprezycowanym zresztą przez autorkę) znaczeniu, to jednak, jak wspomniałem, specyfika omawianej doktryny sprawiła, że dla jej prawidłowego zrozumienia, krytyki, a przede wszystkim dla sformułowania własnej koncepcji utilitaryzmu, niezbędna była dogłębna znajomość kierunków opozycyjnych wobec niego.

Przedstawione powyżej zalety *Utilitaryzmu* nie wyczerpują jednak wartości książki. Wartość ta leży nie tyle w tym, że autorka wykazała się wystarczającą kompetencją, by pracę tę w ogóle napisać, lecz w czymś, co wobec braku lepszego określenia nazwać można mianem odwagi filozofowania na własny rachunek. Nie chodzi tutaj o sam zamiar czy autorską ambicję dorównania samodzielnym filozofom, albo o silnie się na nieusprawiedliwioną oryginalność. W pracy D. Probuskiej oryginalności takiej znaleźć można stosunkowo niewiele, dokładnie tyle, ile wymagać należy od rozprawy poświęconej rozważaniom nad funkcją w obrębie utilitaryzmu jednego, choć niewątpliwie centralnego pojęcia. W rozprawie tej mamy do czynienia z tym rodzajem intelektualnej odwagi, który L. Kołakowski nazywał wyobraźnią filozoficzną, i który polega na umiejętności odnajdywania lub tworzenia nowych ścieżek w terenie uznawanym przez ogół społeczności filozoficznej za spenetrowany i mało atrakcyjny dla własnych dociekań.

Problem znalezienia właściwej nazwy charakteryzującej zaprezentowaną przez D. Probucką postawę nie jest wyłącznie kwestią stylistyczną, ponieważ od nazwy tej zależeć będzie ocena zasadności zarówno ogólnego celu książki, jak sposobu dochodzenia do niego. Ukute przez L., Kołakowskiego określenie „wyobraźnia filozoficzna” wydaje się sugerować, iż w filozofii mamy do czynienia ze swoistym rodzajem swobodnej twórczości, co przynajmniej w odniesieniu do omawianej książki nie jest sformułowaniem najszcześniejszym. Mimo że główną zaletą rozprawy jest jej samodzielny charakter, to jednak samodzielność ta nie tkwi, jak wspomniałem, w bezwzględnej, twórczej oryginalności (choć przy odpowiednim rozumieniu pojęcia „oryginalność” trudno jej autorce odmówić), lecz w świadomości ważności poruszanych problemów oraz w świadomości znaczenia, jakie dla problemów tych posiadają przedstawione w *Utylityzmie* rozważania.

Świadomość ta jest czymś więcej niż tylko poczuciem odpowiedzialności za wypowiadane słowa. Samo poczucie odpowiedzialności za słowo (częściej zwykle jako postulat) spotkać można raczej wśród literatów (traktujących swą działalność nie jako sposób na przeżycie, lecz jako twórczość artystyczną!) niż wśród filozofów, którzy niewłaściwym i lekkomyślnym używaniem języka grzeszyli nader chętnie. W przypadku rozprawy D. Probuckiej mówić należy raczej o odpowiedzialności za poglądy, i to nie tylko własne, przedstawiane jako autorskie propozycje rozwiązania dyskutowanych w literaturze zagadnień, ile odpowiedzialności za poglądy filozoficzne w ogóle. Odpowiedzialność ta nie ma nic wspólnego z tym, czy poglądy te zostaną w jakikolwiek sposób urzeczywistnione w praktyce, czy znajdą wyraz w konkretnych czynach, bowiem gdyby tak było, mówić by należało nie o odpowiedzialności za poglądy filozoficzne, lecz o odpowiedzialności za ich możliwe konsekwencje. Filozofowanie sprowadzałoby się wówczas do działania, do pewnego etapu samego czynu i nie byłoby w żadnej mierze aktywnością zasadniczo różną od swych praktycznych zastosowań. W książce D. Probuckiej wyczuć można natomiast odpowiedzialność za filozofowanie, które nie ma nic wspólnego ze świadomością, iż rozważania filozoficzne mogą mieć praktyczne konsekwencje. Świadomość taka jest niewątpliwie w etyce rzeczą ważną, jednak nie może ona wywierać wpływu na kształt rozważań teoretycznych (i w przypadku *Utylityzmu* nie wydaje się wywierać). Odpowiedzialność za poglądy, zarówno swoje, jak i te, które poddawane są krytyce, wynika w omawianej rozprawie z przeświadczenia autorki, iż wartość filozofowania tkwi w poznawaniu, w rozwiązywaniu problemów, nawet jeżeli rozwiązywanie to prowadzić by miało jedynie do konstatacji fałszywości krytykowanych rozwiązań.

Interesujący jest również sposób, w jaki D. Probucka rozwiązuje problem, który zaliczy wprawdzie wypada do kluczowych problemów metae-

tycznych, którego jednak nie sposób ominąć, ponieważ od jego rozwiązania zależy przyjęcie przesłanek obecnych potem we właściwym badaniu problemów etycznych. Chodzi mianowicie o zagadnienie kompetencji filozofowania rozważającego zagadnienia moralności. Wiadomo przecież, że rodzaj tych kompetencji zasadniczo odbiega od tego, jakiego wymaga się np. od fizyka, artysty czy polityka, a więc nie jest sprawnością w działaniu popartą znajomością własnej dyscypliny. Filozof zajmujący się dziedziną moralności nie jest w żaden sposób bardziej sprawny w działaniu, w podejmowaniu praktycznych decyzji niż ludzie nie mający pojęcia o teoretycznych problemach decyzji moralnych. Z związku z tym rodzi się pytanie: jak należy filozofować, aby uniknąć przyjęcia fałszywego założenia o zwiększonych kompetencjach etyki w stosunku do zdroworozsądkowej kalkulacji?

Problem ów jest na tyle poważny, że doprowadził do powstania poglądu, zgodnie z którym etyka powinna zajmować się wyłącznie analizowaniem pojęć etycznych lub co najwyżej badaniem rzeczywistych sytuacji moralnych, nigdy zaś rozstrzyganiem, jakie działania są lepsze od innych. Tymczasem w rozprawie D. Prabuckiej spotykamy wiele symptomów wskazujących, iż autorka bynajmniej nie waha się formułować sugestii dotyczących nie tylko tego, co jest zgodne z omawianą przez siebie doktryną, lecz również takich, które odnoszą się do słuszności czy wartościowości czynu niezależnie od jakiegokolwiek doktryny. Innymi słowy, utylitaryzm nie zostaje potraktowany jedynie jako doktryna, która zmusza do zajęcia wobec niej krytycznego stanowiska ze względu na sam fakt swego istnienia, lecz przeciwnie: autorka nie traci z pola widzenia pierwotnego sensu rozważań nad moralnością i analizuje utylitaryzm oraz jego główne pojęcia poprzez pryzmat ich przydatności w rozwiązywaniu konkretnych sytuacji moralnych. Jej rozważania okazują się przydatne zarówno dla teoretyków, którzy pragnęliby odgraniczyć etykę od problemów etycznych (co wydaje się zarówno nie do końca możliwe, jak i niezupełnie sensowne), jak i dla tych, którzy etyką zajmują się nie dlatego, że istnieje taka dziedzin filozofii, lecz ze względu na rzeczywiste problemy, które powstają niezależnie od jakichkolwiek doktryn etycznych. Z tego drugiego punktu widzenia nie jest niemożliwe ani formułowanie norm stanowiących motywację w podejmowaniu decyzji, ani postulowanie pewnego postępu w dociekaniach etycznych. Postęp ten zaś nie musi koniecznie polegać na zwiększeniu skuteczności w działaniu, która to skuteczność wydaje się być głównym powodem zainteresowania utylitaryzmem, a zwłaszcza kategorią użyteczności. D. Prabucka nie wątpi w możliwość takiego postępu, a dzięki wierze w możliwość rozwoju etyki w sensie przewyższania błędów tkwiących w jej teoriach nie unika próby oczyszczenia omawianej doktryny z elementów, które uniemożliwiają jej powszechną akceptację.

Czy zatem mamy w pracy D. Probuckiej do czynienia z ferowaniem wyroków i dążeniem do narzucenia innym własnych sądów moralnych? Tak z pewnością nie jest - upewnia o tym lektura samego tekstu. Mimo braku otwartych deklaracji i emfaticznych wykrzykników, jakimi wielu co bardziej popularnych i czytanych filozofów obdarza swą publiczność, rozprawa D. Probuckiej jest w swej najbardziej ogólnej wymowie niezwykle optymistyczna. Wynika z niej bowiem, że krytyczne badanie teorii etycznych pod kątem ich potencjalnego zastosowania w praktyce jest nie tylko możliwe, lecz że może prowadzić do wyników cennych nie tylko, albo nie przede wszystkim dla teoretyków moralności. Postawę badawczą autorki określić można mianem przed-naukowej w najbardziej pozytywnym tego słowa znaczeniu. Brak zainteresowania etyką ze strony osób nie związanych profesjonalnie z filozofią, czy wręcz lekceważenie dla niej, wynika w dużej mierze z oderwania jej problemów od sytuacji, w których te problemy powstawały i od kontekstu nadającego im sens. Owo oderwanie z kolei przypisać należy przemożnym i, niestety, wciąż wzrastającym wpływom tradycji oraz znaczeniu, jakie filozofowie przywiązują do tekstów klasycznych. Przełamanie tej szkodliwej dla prawdziwie cennych rozważań tradycji jest zadaniem niezwykle trudnym i zwykle dokonywanym w pewnej konspiracji, realizowanej poprzez niewyglaszanie własnych poglądów wprost. D. Probucka nie tylko tę tradycję przełamuje, lecz w dodatku czyni to w sposób, który, gdyby stał się wzorcem do naśladowania, mógłby przyczynić się do odzyskania znaczenia, jakie etyka miała w okresie swego ścisłego związku z rzeczywistością niezależną od systemów tworzonych przez filozofów.

ANNA SOBIESKA

KOMPENDIUM WSPÓŁCZESNEGO FEMINIZMU

Kazimierz Ślęczka: *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu.* Katowice, Wydawnictwo „Książnica”, 1999, 511 s.

W Polsce, jak dotąd, ukazało się niewiele książek na temat feminizmu. Ruch feministyczny jest ciągle zjawiskiem marginalnym w naszej kulturze, a ilość Polek identyfikujących się z nim rośnie bardzo powoli. Do najważniejszych przyczyn tej sytuacji zdaje się należeć silna w Polsce tradycja katolicka i nasza historia - długi brak niepodległości i specyficzna natura szlachty polskiej. Połączenie tych czynników stworzyło ideał „Matki Polki”, który przypisywał Polce jedną główną rolę - rodzenia i wychowywania dobrych katolików i polskich patriotów walczących o wolną ojczyznę. Polka miała być uosobieniem chrześcijańskich i patriotycznych cnót i takąż inspiracją dla wszystkich wokół. Wzór „Matki Polki” umacniał się z kolejnymi powstaniami i wojnami, ostatni zaś okres świetności przeżywał wraz z „Solidarnością”, gdy w powszechnie wówczas znanej pieśni *Żeby Polska była Polską* zapadał w podświadomość Polaków obrazami kobiet wyszywających „Bóg, Honor i Ojczyzna” na polskich sztandarach¹. Ideał mężnej i samopoświęcającej się „Matki Polki”, choć po upadku komunizmu zdaje się słabnąć, jest wciąż żywy w naszej kulturze.

Jakkolwiek przed rokiem 1990 byli w Polsce ludzie interesujący się feminizmem, z reguły jednak byli oni albo zajęci sprawami, które wówczas wydawały się mieć większą wagę, lub też nie publikowali z uwagi na cenzurę. Organizacje kobiece były kontrolowane przez partię². W tych warunkach bardzo mało książek i artykułów nawiązywało do feminizmu, a to, co było publikowane koncentrowało się na zagadnieniach związanych z pracą i było zazwyczaj zabarwione komunistyczną propagandą. Jednym z wyjątków była opublikowana w roku 1982 antologia *Nikt nie rodzi się kobietą* pod redakcją Teresy Hołównki - zbiór fragmentów zagranicznych tekstów feministycznych³. Popularne poglądy na feminizm były kreowane przez media

¹ O wpływie braku niepodległości na proces emancypacyjny Polek w zajmujący sposób pisze S. Walczewska: *Damy, rycerze, feministki. Kobiety dyskurs emancypacyjny w Polsce.* Kraków 1999.

² Warto pamiętać, że komunizm, przy całym swym totalitaryzmie, propagował ideały równości kobiet. Owocowało to w naszym kraju względnie łatwym dostępem do edukacji, pracy, aborcji i dziennej opieki nad dziećmi. Prawa były lepsze niż praktyka, ale mimo to pod pewnymi względami (zwłaszcza jeśli chodzi o aborcję) sytuacja kobiet pogorszyła się po upadku komunizmu. Kojarzenie feminizmu z komunizmem (z dobrze pamiętanymi plakatami kobiet na traktorach) stanowi kolejny aspekt percepcji tego ruchu w Polsce.

pokazujące go bądź jako kaprysy bogatych mieszkanek Zachodu, bądź jako dowód niesprawiedliwości kapitalizmu.

Sytuacja ta zaczęła się zmieniać w latach 90., kiedy to kobiety rozpoczęły tworzenie niezależnych organizacji i centrów oraz publikowanie ulotek, artykułów, periodyków i książek. W 1993 został przetłumaczony *Słownik teorii feminizmu* Maggie Humm⁴, w roku 1996 ukazała się książka Marii Ciechomskiej *Od matriarchatu do feminizmu*⁵. Nazwiska feministycznych autorek takich jak Maria Janion⁶ zaczęły być lepiej znane przynajmniej wykształconym Polakom. Od wiosny 1999 roku „Gazeta Wyborcza” wydaje „Wysokie obcasy” - sobotni dodatek dla kobiet, gdzie wśród kosmetyków, mody i przepisów kulinarnych regularnie pojawiają się artykuły polskich feministek⁷.

Pomimo tych wszystkich zmian można powiedzieć, że feminizm jest w Polsce nadal mało znany, często nierozumiany, a z pewnością niedoceniany. Słynne feministyczne książki opublikowane za granicą, z wyjątkiem kilku fragmentów i dwóch całych prac⁸, nie zostały dotąd przetłumaczone i są dalej dostępne jedynie w językach obcych (głównie w języku angielskim i niemieckim) tylko w paru feministycznych centrach i kilku z największych polskich bibliotek. Nawet ludziom zainteresowanym tematem trudno więc uzyskać dostęp do tekstów i rzetelnej informacji na temat praktyki i teorii ruchu. W tym samym czasie w prasie polskiej pojawiają się artykuły agresywnie atakujące feminizm i studia nad problematyką płci (*gender studies*⁹). W tej sytuacji coraz bardziej odczuwalny był brak dostępnego w języku polskim kompendium wiedzy o feminizmie. Lukę tę wypełniła książka Kazimierza Ślęczki *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*.

Kazimierz Ślęczka jest filozofem, afrykanistą i geologiem; opiekuje się Zakładem Filozofii Społecznej Uniwersytetu Śląskiego i aktywnie interesuje się sprawami Europy. Jego zainteresowanie feminizmem sięga lat 80., kiedy to rozpoznał w nim jeden z najbardziej wpływowych ruchów społecznych naszych czasów. To spostrzeżenie zapoczątkowało dziesięcioletnie studia

³ T. Hołówka (red.): *Nikt nie rodzi się kobietą*, przeł. T. Hołówka. Warszawa 1982.

⁴ M. Humm (red.): *Słownik teorii feminizmu*, przeł. B. Umińska, J. Mikos. Warszawa 1993.

⁵ M. Ciechomska: *Od matriarchatu do feminizmu*. Poznań 1996.

⁶ Zobacz zwłaszcza M. Janion: *Kobiety i duch inności*. Warszawa 1996.

⁷ M. in., od początku wydawania „Wysokich obcasów”, felietony Kingi Dunin *W tenisówkach*.

⁸ *Druka płeć* S. de Beauvoir (przeł. M. Leśniewska. Kraków 1972) i całkiem niedawno *Zrodzony z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja* A. Rich (przeł. J. Mizielińska. Warszawa 2000).

⁹ Zob. np. A. Kołakowska *Brygady poprawności politycznej*. „Rzeczpospolita” 29 I 2000, gdzie feminizm określony jest jako choroba, która atakuje mózg „powodując całkowitą i definitywną utratę zdrowego rozsądku i zdolności do racjonalnego myślenia”.

nad feminizmem i ostatecznie zaowocowało powstaniem książki. W przedmowie Ślęczka stwierdza, że jego praca może być jedynie wstępem do dalszych badań. Jakkolwiek prawdziwe byłoby to stwierdzenie, książka jest swego rodzaju kompendium, wynikiem ogromnej ilości pracy, zwłaszcza czytania, dokonanej przez autora. Ślęczka poszukuje źródeł feminizmu, streszcza i rozważa sztandarowe feministyczne pozycje książkowe, stara się ukazać zarówno historię ruchu, jak i bardziej całościowy jego obraz wraz z jego różnymi nurtami i wewnętrznymi konfliktami. Dodatkową zaletą książki jest jej ostatnia część *Wskazówki bibliograficzne*, która zawiera bardzo bogaty i przejrzyste uporządkowany przegląd najważniejszych feministycznych pozycji książkowych, zbiorów artykułów, czasopism, podręczników i informatorów wraz z ich omówieniem. Nie bez znaczenia jest również żywy i obrazowy język autora, który ułatwia przekaz treści i czyni z lektury przyjemność.

Książka Ślęczki została ciepło, choć nie bezkrytycznie, przyjęta przez polskie feministki. Trzy główne zarzuty postawione jej przez Sławomirę Walczewską dotyczyły, po pierwsze, tego, że autor właściwie pomija feminizm pierwszej fali, po drugie, że koncentruje się tylko na ruchu amerykańskim, i po trzecie, iż przecenia rolę wpływu socjalizmu na feminizm¹ (co w Polsce może mieć szczególny wydźwięk).

Ślęczka koncentruje się na amerykańskim feminizmie drugiej fali, gdyż przypisuje mu największe znaczenie teoretyczne. Postrzega on amerykański feminizm tej generacji jako podstawę ruchu feministycznego i jako zjawisko prawie niezależne od poprzednich ruchów kobiecych. Ten punkt widzenia jest podwójnie problematyczny. Po pierwsze, wiele feministek protestuje przeciwko przedstawianiu feminizmu jako ruchu głównie amerykańskiego; twierdzą one, że feminizm jest ruchem ogólnosiwiatowym, a co więcej, niektóre z jego największych zwycięstw zostały osiągnięte w Europie. Po drugie, podczas gdy feministki podkreślają wagę powiązań między feminizmem pierwszej i drugiej fali, Ślęczka znacznie umniejsza ich znaczenie. Identyfikuje on feminizm jedynie z ruchem współczesnym i twierdzi, że szukanie korzeni i historii feminizmu w ubiegłych stuleciach (czego wyrazem jest używanie terminów „feminizm pierwszej fali” i „feminizm drugiej fali”) jest jedynie zabiegiem ideologicznym¹¹.

¹⁰ Zob. recenzję książki K. Ślęczki w „Zadrze” 1 (1999), s. 48-49. „Zadra” jest periodykiem feministycznym wydawanym od 1999 przez krakowską Fundację Kobiecą eFKa.

¹¹ K. Ślęczka: *Feminizm...*, s. 14, 55. Jak odmiennie widzą historię feminizmu same feministki widać chociażby we wspomnianej wcześniej pracy M. Ciechomskiej *Od matriarchatu do feminizmu*, która śledzi sytuację kobiet przez stulecia i nie jest skłonna oddzielać minionych dziejów, np. faktu, iż „...ostatnia kobieta oskarżona w Polsce o czary została spalona w roku 1793; w dwa lata po uchwaleniu oświeceniowej *Konstytucji Trzeciego Maja*”(s. 86), od obecnej sytuacji kobiet i obecnych postaci ruchu feministycznego.

Celem przyświecającym autorowi w pisaniu książki było, jak dowiadujemy się w przedmowie, zrekonstruowanie głównych ideologii feministycznych. Poświęcona jest temu trzecia i najobszerniejsza część pracy. Jako wstęp do głównego tematu pomyślane zostały pierwsze dwie części, zajmujące się kolejno źródłami i dziejami feminizmu. W części czwartej, pełniącej jednocześnie rolę podsumowania, Ślęczka poszukuje wspólnego gruntu pomiędzy różnymi nurtami feministycznymi i próbuje przewidzieć przyszłość ruchu.

Na początku książki autor stwierdza, iż feminizm jest ruchem protestu i programem zaradzenia złu. Jego poszukiwania źródeł feminizmu są poszukiwaniami socjologicznymi. Ślęczka zgadza się, że ciągle jeszcze istnieje potrzeba pewnych zmian; obwinia konserwatywną kulturę i konserwatywne prawa wraz z ich ograniczającymi wzorami ról płciowych za nie najlepszą sytuację kobiet. Jednocześnie w rozdziale *Kobiety niechętne feminizmowi* obrazowo pokazuje, w jaki sposób tradycyjna rola kobiety może być postrzegana jako godna poządrzszczenia. Kończy pierwszą część książki konstatacją, iż feminizm jest mchem zrodzonym z dobrobytu, nie zaś z nędzy.

W drugiej części pracy Ślęczka streszcza historię feminizmu. Po krótkim wzmiankowaniu feminizmu pierwszej fali i lat 1920-1963 (część ta zawiera m. in. przypominający tytułem Fromma rozdział *Lęk przed wolnością*) koncentruje się na okresie ciągnącym się od lat 60. do 90. w Stanach Zjednoczonych. Poświęcona temu część książki została najwyżej oceniona przez polskie feministki. Zawiera ona szczegółowy opis wydarzeń, akcji i książek tworzący całościowy obraz amerykańskiego feminizmu drugiej fali w miejsce przypadkowych bądź nie istniejących informacji większości czytelników. Autor omawia tu wiele słynnych tekstów feministycznych (m. in. Friedan, Mitchell, Firestone, Rich, Chodorow, Daly, Wolf), swoje wypowiedzi popierając bogato cytatai. Można zrobić jednak zastrzeżenie, że Ślęczka zbyt podkreśla spory i konflikty wewnątrz feminizmu (rozdział *Przeciw sobie: siostróbójcze walki*), zbyt małą wagę przykładą zaś do tego, co ruch łączy i jednoczy.

Autor, zastrzegając pewną płynność i względność tego podziału, różni feminizm liberalny, radykalny, socjalistyczny, kulturowy i feminizm siły. W głównej części książki poprzedzonej analizą pojęcia „ideologia”, omawia on w przejrzystym porządku te pięć postaci feminizmu, za każdym razem zwracając uwagę kolejno na ich ideologię, najważniejsze pozycje książkowe, teorię socjalną, aksjologię, metody działania i organizację oraz cele i programy. Opisy te są szczegółowe i bardzo informatywne, choć preferencje autora są w nich jasno widoczne. Ślęczka ukazuje w najlepszym świetle feminizm liberalny, najmniej sympatii zaś zdaje się żywić do feminizmu radykalnego. Czytelnik może odnieść wrażenie, że radykalna część ruchu wraz z przypisywaną jej emocjonalnością, agresywnością i brakiem

zdrowego rozsądku jest w całości odpowiedzialna za kiepski obraz całego ruchu w mediach i ogólną niepopularność feminizmu. Ironiczny sposób opisu podejścia radykałek do niektórych kwestii (zwłaszcza pornografii i molestowania seksualnego) może być odebrany, zwłaszcza przez czytelniczki, jako niesprawiedliwy. Również sposób użycia cytatów feministek innych orientacji krytykujących radykalny odłam mchu wydaje się tendencyjny. Parokrotnie autor zdaje się czuć osobiście dotknięty poglądami radykałek, zwłaszcza zaś ich brakiem zainteresowania problemami i sytuacją mężczyzn. Jednocześnie jednak Ślęczka ukazuje powiązania między liberalnym a radykalnym nurtem mchu i nie waha się zwracać uwagi na fakt, iż wiele zwycięstw liberałek zostało osiągniętych dzięki radykalnym akcjom.

Czwarta część o tytule *Feminizm czy feminizmy?* próbuje odpowiedzieć na tytułowe pytanie, a także odgadnąć przyszłość mchu feministycznego. Ślęczka nie znajduje wiele wspólnego w różnych nurtach feminizmu. Uważa, że odmiany feminizmu różnią się od siebie tak bardzo, iż łączy je jedynie ogólne przekonanie, że sytuacja kobiet jest zła i w związku z tym musi być zmieniona. Można się z tym poglądem zgodzić bądź nie, ale wydaje się, że autor zbyt mocno podkreśla różnice. Feminizm zakłada pluralizm i może być to postrzegane jako siła mchu, nie tylko jako jego słabość. Jeszcze trudniej zgodzić się z hipotezą autora, że feminizm już wkrótce nie będzie potrzebny. Ślęczka twierdzi, że „pod naporem feminizmu, choć niekoniecznie przy jego bezpośrednim udziale” (s. 487) sytuacja kobiet w krajach demokratycznych zmienia się radykalnie i że zmiany te oddziałują na sytuację w innych krajach. Autor jest skłonny wierzyć, że już wkrótce kobiety nie będą miały powodów by czuć się opresjonowane i że w ten sposób feminizm ciicho zamrze. Poglądy te są chyba, niestety, bardziej optymistyczne niż realistyczne.

Książka Kazimierza Ślęczki jest dobrze napisana, treściwa i ciekawa. Choć momentami feministycznie zorientowaną czytelniczkę może razić brak obiektywizmu i ironia autora, warto pamiętać, że feminizm podważa pojęcie obiektywności i nie uznaje możliwości pełnego rozdziału między osobistym doświadczeniem a badaniem naukowym. Ta świadomość pomaga rozpoznać i zaakceptować subiektywność autora jako subiektywność dobrze chcącego polskiego męskiego obserwatora. Bez względu na niedostatki, książka Ślęczki była bardzo potrzebna i jest z pewnością godna uwagi i warta przeczytania.

MAREK SZULAKIEWICZ
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

FILOZOFIA OSTATNICH DNI PRZED KOŃCEM

B. Horyna: *Filosofie poslednich let před koncem filosofie. Kapitoly ze současné německé filosofie.* Praha 1998, 350 s.

W jednej ze swych prac P. Sloterdijk powiedział, że filozofia umiera już sto lat i nie może umrzeć. Stan filozofii współczesnej jest zatem stanem „ostatnich dni przed końcem”. Naturalnie nie wiadomo jak długo potrwa taka agonia, czy w ogóle jest to agonia i zakończy się śmiercią. Sprawa końca filozofii nie jest bowiem przesądzona. A gdzie najlepiej obserwować „koniec” jeśli nie wśród tych filozofów, którzy pierwsi taki koniec obwieścili, a którzy mimo tego dalej uprawiają filozofię? Taki właśnie obszar wyznacza sobie B. Horyna, filozof religii i profesor filozofii w Brnie, autor między innymi *Úvod do religionistiky* (Praha 1994). Chce przedstawić losy niemieckiej filozofii od lat dwudziestych XX wieku, aż po współczesność, czyli „od późnej moderny, aż po postmodernizm”. „Celem pracy o losach filozofii niemieckiej jest - pisze Horyna - przedstawić wybrane części, szkoły, prądy i osobliwości jej powojennego rozwoju” (s. 10). Lata dwudzieste naszego wieku to dosyć powszechnie uznawany okres „podźwignięcia” się filozofii niemieckiej - jak mówi o tym H. Schnädelbach. Ale to też okres, o którym Niemcy często mówią, że stanowi „początek XX wieku w Niemczech”.

Zadanie, jakiego się podjął autor, było niezwykle trudne. Filozofia niemiecka stanowiła w przeszłości nie tylko ważny element filozofii światowej, ale też wyznaczała kierunki jej rozwoju, stanowiąc impuls do nowych idei i poszukiwań. Dla wielu filozofów (a wystarczy wspomnieć H. Glocknera, M. Heideggera) „duch filozofii niemieckiej” był czymś w rodzaju „uniwersalnego ducha filozofii”. Kierując się takim obrazem przeszłości można było zatem popaść w zwątpienie wobec jej losów współczesnych i rzetelne analizy filozoficzne zastąpić tęsknotą i marzeniem. Książka Horyny zręcznie unika tego niebezpieczeństwa stanowiąc krytyczną analizę współczesnej filozofii niemieckiej. Ale było też i drugie niebezpieczeństwo, zręcznie w pracy tej ominięte. Często wśród analiz filozofii niemieckiej dominują dyskusje tylko „wokół” wielkich filozofów naszego wieku (Husserl, Scheler, Jaspers), które przysyłają pytania o to, jaka była filozofia niemiecka naszego wie-

ku? Problemy te niezbyt często zjawiają się w światowych podręcznikach historii filozofii, ale również sami Niemcy unikają prób takich syntez. Wiele obecnych tam wyborów tekstów, połączonych też z krótkimi opracowaniami (np. W. Stegmüllera: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, J. Nida-Rümelina: *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis von Wright*) spełnia rolę podręcznikowego przeglądu unikając odpowiedzi na tak ogólnie sformułowane pytania. Horyna wyraźnie unika tej „ucieczki ku wielkim postaciom” i chce poddać analizie „filozofię niemiecką”, a nie „filozofów niemieckich”. To ogólne spojrzenie dopełniają zamieszczone fragmenty tekstów, które nie są - jak często bywa - milczącym dodatkiem do opracowania, umieszczonym na końcu książki, lecz które żyją w jej środku i pojawiają się niekiedy znienacka. Podobną rolę odgrywa również „żywa” literatura, pojawiająca się nie w formie przypisów, ale tematycznie, czy też problemowo uporządkowana stanowiąc ważny element dopełniający tekst.

Praca składa się z sześciu części. Prowadzi w nich Horyna filozofię niemiecką od jej filozoficznego wznoszenia w latach dwudziestych, przez późniejsze zagubienie, kryzys tożsamości i poszukiwania nowych zadań, aż po postmodernizm jako nową postać filozofii, i wreszcie zamykając „nową rzeczywistością” filozofii niemieckiej ostatnich lat.

Rozpoczyna od teorii krytycznej Szkoły Frankfurckiej dostrzegając w niej inspiracje dla późniejszych prądów i kierunków (s. 14). Przedstawia początki Szkoły Frankfurckiej (s. 27) akcentując pozycję W. Benjamina, współautora krytycznej teorii, jej klasyków i losy współczesne (A. Schmidt i A. Wellmer).

Następny etap w najnowszej filozofii niemieckiej wyznacza według Horyny hermeneutyka filozoficzna. W tej części znajdzie czytelnik syntetycznie omówioną tradycję hermeneutyki (Schleiermacher, Droysen, Dilthey), aż po jej „największego przedstawiciela” H.-G. Gadamera. W jego filozofii hermeneutyka tworzy Jednolitą metodę” (s. 91), która jest „nastrojem woli do rozumienia i porozumienia”. I właśnie jako taka staje się przedmiotem krytyki implikując nowy obszar rozważań filozoficznych i nowe zjawiska w filozofii niemieckiej. Ten etap „wokół hermeneutyki” i krytyczna refleksja wobec hermeneutyki filozoficznej prezentowany jest postacią W. Stegmüllera, ale przede wszystkim Szkoły Erlangskiej rozwijającej nowe podejście do filozofowania i tworzącej konstruktywistyczną teorię wiedzy (s. 93) (P. Lorenzen, W. Kamlah, F. Kambartel, K. Lorenz, J. Mittelstra, O. Schwemmer i P. Janisch. Dalsza refleksja wokół hermeneutyki to O. F. Bollnow, teoria rozumienia komunikacyjnego Habermasa i hermeneutyka transcendentna Apla.

Kolejny etap, to przełom lat 60. i 70. Ma tu miejsce kolejna zmiana w filozofii niemieckiej. Hermeneutyka Gadamera, jako widoczny ostatni przejaw tradycyjnego klasycznego niemieckiego filozofowania (s. 110), przeżywa czas przekształceń. Filozofia ulega pluralizacji i pewnemu rozkładowi

pod wpływem pytań o legitymizację nowożytności i problemem „modemy”. Traci na znaczeniu ostra granica między historycznością a systemowością. Reakcją na to kulturowe zjawisko w filozofii niemieckiej jest myśl H. Blumenberga i Szkoła Rittera (J. Ritter, R. Spaemann, H. Lübe, O. Marquard). W nich dostrzega Horyna dalsze rozbitcie filozofii niemieckiej, która wpływa na odejście od jego klasycznego systemowego oglądu i filozofowania w stronę fragmentaryzmu, pluralizmu i redukcji kompetencji filozofii (s. 123). Wszystko to prowadzi filozofię niemiecką do postmodernizmu. Ten etap na przełomie lat 70. i 80. odczytuje Horyna jako „krystalizację niemieckiej filozofii”. Filozofia ta nie mogła już nie reagować na zmiany, jakie miały miejsce w filozofii światowej (s. 189) i uznaje nowe sposoby dyskursu filozoficznego. Wyraźne są tu wpływy francuskie (Lyotard, Derrida, Deleuz) i włoskie (Vattimo, Marramao, Vitiello, Eco). Okres ten charakteryzuje się także „pokusami do systematyzacji” i próbami dostarczenia orientacji w tym labiryncie postmoderny. Omawia Horyna dwa przejawy takich poszukiwań: działalność stowarzyszenia „Civitas”, pełniącego rolę pośrednika między filozofią a nauką i polityką, jak również prezentuje prace zbiorowe lat 80., w których dostrzega, w jaki sposób filozofia niemiecka reagowała na sytuację zmiany dyskursu filozoficznego (s. 203). Dyskusje wokół „postmodernizmu” nie oznaczają jednak „rozpaczliwej” reakcji na postmodernizm i ujawniają również własny, niemiecki nurt tego myślenia. Wśród niego znajdzie czytelnik szczególnie dwie teorie racjonalności: rozumu transwersalnego (W. Welsch) i „krytykę cynicznego rozumu” (P. Sloterdijk).

Książka nie jest podręcznikiem. Choć zawiera wiele informacji „podręcznikowych”, nie ulega jednak pokusie łatwego uogólniania. Odwrotnie, znajdzie tu czytelnik filozoficzny namysł nad losami niemieckiej filozofii w świetle najnowszych dokonań. Sam autor jest też świadomy, że nie pretenduje ona do całościowego spojrzenia na losy filozofii niemieckiej ostatnich dziesięcioleci, brak wielu znaczących nazwisk (s. 12). Jest jednak w swym zamiarze pionierska i tym bardziej interesująca, że również w polskiej literaturze filozoficznej brak syntetycznych opracowań współczesnej filozofii niemieckiej¹. Z zazdrością należy zatem spojrzeć na naszych sąsiadów, którzy potrafili tak syntetycznie opracować powojenne losy filozofii niemieckiej, i z nadzieją, że dobre przykłady i u nas znajdą naśladowców.

¹ Do chlubnego wyjątku należą toruńskie „Studia z Filozofii Niemieckiej” pod red. St. Czerniaka i J. Rolewskiego.

MAREK SZULAKIEWICZ

ANATELICZNA FILOZOFIA KULTURY

Andrzej L. Zachariasz: *Kultura. Jej status i poznanie. Wprowadzenie do relatywistycznej teorii kultury.* Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1999, 320 s.

Mikołaj Bierdiajew dowodził, że filozofia kończy się wtedy, gdy filozof nie mówi już „coś”, lecz mówi tylko „o czymś”. Współczesne wysiłki w dziedzinie filozofii mierzą w dużej mierze w kierunku historii filozofii, interpretacji dziejów i odczytywania wielkich filozofii z przeszłości, czyniąc z myślenia filozoficznego widownię nawrotów, powrotów i przypomnień. Tylko nieliczni zastępują myślenie historyczne i rolę tłumaczy żywą myślą filozoficzną. Postawa taka jest wyraźnie widoczna w twórczości filozoficznej A. L. Zachariasza, którego działalność na polu filozofii nie ogranicza się do historii filozofii, lecz jest przede wszystkim realizacją własnego stanowiska teoretycznego i programu badawczego. Jego filozoficzna twórczość już dzisiaj stanowi istotny wkład do współczesnej filozofii podejmując próbę sformułowania nowej możliwości uprawiania filozofii. Niezbywalną zasługą prac A. L. Zachariasza jest jednak nie tylko odwaga do podejmowania problemów filozoficznych, lecz przede wszystkim chęć wyznaczenia przez niego **nowej perspektywy teoretycznej** dla filozofii. I chociaż prace te mogą wzbudzać dyskusje i polemiki, to jednak w zamyśle teoretycznym zmierzają w kierunku stworzenia i ugruntowania nowego stanowiska teoretycznego nazywanego **anatelizmem**.

Stanowisko to sam autor określa jako myślenie przekraczające, choć jednocześnie zawsze zaczynające „od nowa”, „od początku”. A. Zachariasz pisze: „Stanowisko teoretyczne, które określiłem (...) anatelizmem wyznacza szerokie pole rozważań, które może być zagospodarowane, a tym samym powiększone, kolejnymi rezultatami namysłu teoretycznego. Anatelizm (...) nie jest bynajmniej dziełem ukończonym, ale zadaniem, które wymaga rozwinięcia teoretycznego i kontynuacji. Udział w tym przedsięwzięciu to wpisanie w myślenie filozoficzne nowego widzenia istnienia i jego momentów. Także samego filozofowania i pozostałych form działalności człowieka”¹. W ramach tak nakreślonego stanowiska podejmuje Autor w sposób systematyczny różne programy badawcze, zmierzając do umieszczenia tradycyjnych problemów filozoficznych w nowej perspektywie anatelicznej.

¹ A. L. Zachariasz: *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia*. Lublin 1996, s. 9.

Wśród nich wymienić należy między innymi: próbę anatelicznego spojrzenia na filozofię, podjętą w książce: *Filozofia. Jej istota i funkcje* (Lublin 1994, s. 258), antropologię anateliczną, będącą analizą bytu ludzkiego jako jestestwa dążącego do celu, podjętą w książce *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia* (Lublin 1996, s. 326), czy też anateliczną teorię poznania, przedstawioną w rozprawie *Poznanie teoretyczne. Jego konstytucja i status* (Lublin 1990). Każda z tych książek wpisuje w perspektywę anateliczną jedną z dziedzin tradycyjnych rozważań filozoficznych.

Zanim skierujemy uwagę na recenzowaną książkę nieco miejsca należy poświęcić samej koncepcji anatelizmu, w obrębie którego pojawiają się prezentowane problemy kultury. Czym jest anatelizm i czy perspektywa przezeń wyznaczone rzeczywiście otwiera nowe możliwości dla myślenia filozoficznego? Jakie jest miejsce tej filozofii wśród współczesnych nurtów myślenia?

Narodziny nowych filozofii rzadko przebiegały w ten sposób, że myśliciel najpierw stwarzał teoretyczne podstawy swej filozofii, by później, krok po kroku, w jej perspektywie umieszczać problemy i ich rozwiązania. Filozofowie postępowali raczej odwrotnie, najpierw rozwiązując konkretne problemy filozoficzne, by dopiero później rozwiązania te ułożyć w całość, system, nowe stanowisko teoretyczne itp. Każde nadanie nowej nazwy było bowiem o tyle niebezpieczne, że wymagało „odcięcia” się od przeszłości, pozostawiając myśl samotną. Nawet wielki Kant do swej nowej filozofii woli używać „starych” pojęć. Lecz świeżo „ukute” pojęcie ma jednak i wielką zaletę, kieruje ono bowiem w przyszłość, a nie w przeszłość, nadaje myśleniu charakter czynności, która stanowi cel sam w sobie, wreszcie wymaga zatrzymania się. I wydaje się, że to właśnie decyduje o tym, że do współczesnego doświadczenia filozoficznego należy coraz częściej postępowanie odwrotne niż w przeszłości: oto filozofowie rozpoczynają od tworzenia nowego stanowiska teoretycznego. Z anatelizmem sytuacja wydaje się być podobna. Filozofia ta nie pojawia się jako efekt rozwiązywania jakiegoś problemu filozoficznego, staje się narzędziem filozofa i filozofowania. To właśnie w stworzonej perspektywie anatelizmu można formułować i rozwiązywać problemy filozoficzne.

Odpowiedź na pytanie: Czym jest anatelizm? znajdzie czytelnik we wcześniej opublikowanych pracach tego autora. „Formułowane tu rozważania - pisze autor w jednej z nich - są kontynuacją uprawiania filozofii jako poznania anatelicznego. A więc poznania, które każde określenie rzeczywistości w ramach myślenia teoretycznego uznaje za kolejny krok w realizacji idei poznania pełnego i być może absolutnego. Poznanie filozoficzne jest ciągłą drogą - drogą pięcia się w górę. Cel (TEAOZ) poznania jest zawsze „przed nami” w drodze do góry ($\alpha\upsilon\omicron$). Anatelizm jest także relatywizmem, choć nie jest relatywizmem”². Można zatem przyjąć, że anatelizm jest takim

stanowiskiem teoretycznym, w którym podstawowymi kategoriami pozostaje działanie sprzężone z celem „ku górze”; przekraczanie, ale zawsze rozpoczynane od początku; samodestrukcyjne nastawienie wobec wyników myślenia, ale zawsze w skierowaniu „ku górze”. Jest to zatem taka formuła myślenia, w której ono samo, niczym Penelopa swoją tkaninę, pruje rano to, co utkano poprzedniej nocy, ale nigdy tkać nie przestaje. Dlatego anatelizm prezentuje się jako relatywizm, w którym nie neguje się pojęcia prawdy, lecz jednocześnie zakłada, że możemy o niej mówić zawsze jedynie w ramach określonego systemu myślowego. Łatwo spostrzec, że takie stanowisko nie mieści się wśród idei myślenia nowożytnego. Wskazując bowiem, że każdy sąd teoretyczny ma granice swego obowiązywania ma się do czynienia z przekroczeniem idei oświecenia, jednak nie przez prostą negację, lecz raczej jako „zrozumienie oświecenia”. Anatelizm nie jest zatem „kontroświeceniem”. Autor wydaje się zrywać z popularnymi próbami ataku na oświecenie od wewnątrz. Anatelizm mieści się jednak łatwo wśród współczesnych (postoświeceniowych) nurtów filozofii, utrzymując wraz z nimi przeświadczenie, że każdy sąd teoretyczny jest ważny w określonym horyzoncie (hermeneutyka, postmodernizm), a jednocześnie przekracza te nurty przez uznanie, iż w ramach myślenia teoretycznego każde nowe określenie rzeczywistości uznaje się za kolejny krok w realizacji idei poznania „pełnego i być może absolutnego”.

Anatelizm, który w teorii poznania jest relatywizmem, w antropologii przedstawia się jako spojrzenie na człowieka poszukującego celu. Jak łatwo też spostrzec teoria ta ukazuje się jako znacząca próba ocalenia myślenia filozoficznego, implikując konieczność ciągłego filozofowania, poszukiwania, działania. Jest - rzecz można - apologią filozofii i myślenia. Nie wypowiada się też przeciwko uniwersalizmowi i absolutyzmowi aksjologicznemu dostrzegając każdorazowo ruch „działania” i poszukiwania, i na nim też koncentrując swe zainteresowania. Jest zatem filozofią, którą można określić jako „dążenie ku”, „skierowanie ku” temu co trwałe i absolutne, lecz istotne jest w niej nie to, co „trwałe i absolutne”. W tym punkcie metafizyka klasyczna, klasyczna teoria poznania zostają przekroczone, choć również zachowane jako medium doświadczenia „pięcia się w górę”.

Tak przedstawiony anatelizm bezsprzecznie jest filozofią kultury, gdyż właśnie w niej przebiega ów proces poszukiwań i „droga pięcia się w górę”. Dlatego też najnowsza w tym nurcie badań książka A. L. Zachariasza pt. *Kultura. Jej status i poznanie*. Wprowadzenie do relatywistycznej teorii kultury jest kontynuacją zamysłu badawczego i prezentuje próbę racjonalizacji rzeczywistości kulturowej w kategoriach filozofii celu i działania, jaką jest

² Tamże, s. 15.

anatelizm. I chociaż tym razem w samo centrum zainteresowań wysunięta została kultura, to jednak wydaje się, że anateliczną teorię kultury należy dostrzegać w kontekście całości myśli A. Zachariasza, czyli jego anatelicznej teorii poznania i anatelicznej antropologii (anatelizmie) i - może w przyszłości - anatelicznej teorii bytu. Wydaje się bowiem, że anatelizm jest i być musi filozofią kultury. Kultura bowiem - dowodzi autor - jest tą sferą istnienia, w której wyraża się całość bytu ludzkiego (s. 15). Ta nieuchronność upadku (?) anatelizmu w filozofię kultury może być odebrana zarówno jako jego brak, jak i sukces. W pierwszym przypadku filozofia ta stawia nas zawsze w świecie tylko ludzkim, naszych własnych wytworów, odgrywając - często niebezpieczną filozoficznie - funkcję zamykania i ograniczania, wyłączając możliwość sensu kultury poza nią samą. W drugim zaś anatelizm staje się filozofią, która wskazuje, że - jak sam autor dowodzi - żadnego rozstrzygnięcia nie sposób uznać za absolutne i ostateczne (s. 16), a tym samym staje się filozofią ciągłych szans i nadziei, filozofią optymizmu.

Formułowana tu koncepcja ujmuje kulturę zgodnie z założeniem anatelicznego myślenia relatywistycznego, akcentując nie tylko ograniczoną zasadność każdej konstrukcji teoretycznej, ale również domagając się zgodnych z tym kategorii jej pojęciowego ujmowania. Prezentowana książka wyszła spod pióra filozofa, a nie historyka filozofii. Jest dziełem opartym na oryginalnych i doniosłych teoretycznie pomysłach autora, oferując próbę spojrzenia na kulturę jako na „układ znaczeń”. Niewątpliwie jest też pracą poszukującą i otwierającą. Posłużenie się nową aparaturą pojęciową ukazało problematykę kultury w innym świetle niż jako „uzupełnienie natury” i stworzyło też nowe możliwości dla filozofii kultury. Autor postawił przed sobą trudne zadanie przeanalizowania rzeczywistości, która powstaje i istnieje w wyniku działań ludzkich, ale w swej formie istnienia jest całością autonomiczną, ustrukturalizowaną i posiadającą własną dynamikę. Rzeczywistość ta, od strony filozoficznej, nie miała bogatej tradycji ujęcia intelektualnego. Filozofia chętniej zajmowała się problemami metafizyki, teorii poznania, pozostawiając kulturę - jako moment istnienia - w tle rozważań bardziej podstawowych. Dlatego pytanie „czym jest kultura w perspektywie rozważań o bycie?” (s.17) wydaje się zmieniać napięcie między tymi trzema obszarami zainteresowań filozoficznych. Książka zawiera dwie płaszczyzny refleksji, wzajemnie się splatające i formujące nowe spojrzenie na zjawiska kultury: ogólno-metodologiczną i konkretno-opisową, prowadzącą do wniosków generalizujących. Autor co prawda sięga w swych poszukiwaniach do różnorodnego i bogatego dorobku badaczy kultury (Tylora, Malinowskiego, Benedict, Levi-Straussa), lecz czyni to raczej dla inspiracji i potwierdzenia swych własnych przemyśleń, niż jako wyraz przyjęcia którejkolwiek z nich. Zamiast częstych opisów konkretnych przejawów, podejmuje próbę nowego

spojrzenia na świat kultury jako na rzeczywistość, której istotą jest funkcjonowanie znaczeń. Książka jest bogata w treść i precyzyjne analizy filozoficzne. Nie należy jednak do pozycji łatwych w czytaniu, szczególnie ze względu na hermetyczny język, który, zwłaszcza dla niedoświadczonego czytelnika, może wydać się nagromadzeniem fachowych terminów pojawiających się często w różnych kontekstach.

Wielości wątków recenzowanej książki uniemożliwia ich zrekonstruowanie w krótkiej recenzji. Jej treść ujęta jest w osiem rozdziałów (rozpraw) tematycznych. Rozprawa pierwsza (*Co to jest kultura?*) podejmuje problem teoretycznego ujęcia kultury. Autor prezentuje w niej teorię znaczenia jako tworzywa kultury wskazując na rozumienie, jako formę doświadczania znaczeń. Jako interesujące należy wskazać tu również rozważania na temat dwóch strukturalnych momentów bytowych znaczenia: inrealnego sposobu istnienia znaczeń i formy znaczeń (wartości). Rozprawa druga (*Kultura i dziedziny jej realizacji*) ukazuje obszary kulturotwórczej działalności. Omawiając konstytucję znaczeń autor podkreśla dwa obszary: świat rzeczy, ale także relacje podmiotowe. Rozprawa trzecia (*Kultura i jej historyczność*) podejmuje problem konstytucji kultury jako dzieje. Znajdzie tu czytelnik podkreślenie indywidualności jako momentu współkonstituującego historyczność. W rozprawie czwartej (*Kultura jako układ a problem jej dynamiki*) rozważane są problemy z zakresu ontologii kultury, zaś w rozprawie piątej (*Kultura a problem jej podmiotu*) poddaje się analizie miejsce człowieka w układzie kulturowym. W obszernej rozprawie szóstej (*Przestrzeń i czas jako formy rzeczywistości kulturowej*) autor rozważa problem sposobu istnienia znaczeń ze względu na ich przestrzenność i wymiar czasowy. Rozprawa siódma (*Typologia kultur*) prezentuje próbę spojrzenia na rzeczywistość poszczególnych kultur, rozważając problemy zasadności klasyfikacji kultur i jej kryteria. Zamykając pracę rozprawa ósma (*Kategorie statystyki i dynamiki kultury europejskiej*) podejmuje interesujące rozważania na temat trwania i zmienności kultury.

Należy zapytać jaka jest „anateliczna filozofia kultury”? Czy anateliczna koncepcja filozofii stwarza jakąś nową perspektywę, której tak bardzo potrzebuje współczesna filozofia kultury, zagrożona kasandrycznymi myślami?

Perspektywa anateliczna przełamuje tendencje - częste wśród filozofów kultury - takiego spojrzenia na kulturę, w którym przeciwstawia się ją naturze, a później konfrontuje z barbarzyństwem, czy wreszcie z cywilizacją. Taka filozofia zawsze pojawiała się z ukrytymi przymiotnikami: „nasza” kultura, lepsza, uniwersalna itp. tworząc tylko swoisty opis „przejawów kultury”. Anatelizm wydaje się stanowić próbę przezwyciężenia takich analiz, chcąc ująć „moment istnienia kultury”, a nie opisywać jej konkretne przejawy. W pewnym sensie dziedziczy tu propozycje sformułowane w myśl-

li neokantowskiej (Rickert), ale włącza też do nich współczesne osiągnięcia filozofii. Jeśli neokantyści pokonywali tendencje do opisu przejawów kultury wskazując na wartości, jako jej konstytutywne elementy, to - po pracach E. Braudela, Ch. Dawsona, czy też S. Huntingtona - powoływanie się na wartości, jako takie podstawy kultury, stało się wątpliwe. Nienaruszalna struktura aksjologiczna okazała się być nietrwała i straciła przypisywaną jej rolę fundamentu kultury. Propozycja, jaką zgłasza anatelizm, to próba spojrzenia na kulturę nie jako na świat wartości, lecz jako na „świat znaczeń”. Zasadniczym pomysłem teoretycznym rozprawy jest idea ujmowania kultury jako „rzeczywistości znaczącej”, tworzenia i przechowywania znaczeń i uwzględnienia odrębności poszczególnych układów znaczeniowych.

Centralne miejsce zajmują w książce dwie kategorie: znaczenia i działania. Rzeczywistość kulturowa, dowodzi autor, konstytuuje się poprzez znaczenia: „tak więc to, co 'nic nie znaczy' czy też 'nie wyraża' - powie autor - nie może być uznane za rzeczywistość kulturową” (s. 29). Znaczenie otrzymuje tu rangę „tworzywa rzeczywistości kulturowej” (s. 28), funkcjonując zawsze w związku z innymi znaczeniami i konstytuując się w działaniu. Znaczenia związane są z określoną rzeczywistością empiryczną, przez którą są one wyrażane. W tym sensie anatelizm proponuje zrozumienie kultury jako sposobu istnienia świata ludzkiego, świata, który został stworzony przez człowieka i w którym jemu przychodzi istnieć. Jest to jednocześnie świat, w którym wszystko jest zawsze „przed nami” w drodze do góry ($\alpha\upsilon\omicron$). Anateliczna perspektywa stwarza zatem możliwość równoczesnego uwzględnienia problematyki kultury w płaszczyźnie nie tylko filozoficznej, lecz też religioznawczej, socjologicznej i historycznej, wyznaczając interdyscyplinarny kierunek badań.

Należy zauważyć, że formuły te są nośne filozoficznie, ale jednocześnie wydają się stwarzać wiele problemów, które wymagają rozwiązania. Po pierwsze, przyjęcie, iż jeśli coś nic nie znaczy, to tym samym nie może być uznane za rzeczywistość kulturową, wydaje się eliminować poza ową rzeczywistość te obszary, które zawierają pewien element „irracjonalny”, czy wręcz tajemniczy, o niejasnym znaczeniu, które są „ciemne”. A przecież kultura jest przepełniona takimi elementami, o których można powiedzieć, że są nieprzejryste. Po drugie, wydaje się, że jeśli „coś”, „przedmiot kulturowy” traci znaczenie (właśnie nic nie znaczy), to nie musi to świadczyć o tym, że nie tworzy już „rzeczywistości kulturowej”. Rzeczywistość kultury stanowią bowiem również te elementy, które „już nie znaczą”, albo - jak kto woli - „jeszcze nie znaczą”.

Niewątpliwie najbardziej frapującą częścią rozprawy, a jednocześnie zachęcającą do dyskusji, są te jej fragmenty, w których autor dowodzi, że charakter kultury, jej historyczność, czy też ahistoryczność, stabilność, jak

i tempo zmian determinowane są przez znaczenia. Kultura, czyli znaczenia konstytuujące się w działaniach człowieka (s. 92). To właśnie znaczenia ucieleśniają się w sztuce, symbolach, języku, ale też w życiu codziennym i ludzkich czynach i jako takie są „tworzywami” kultury. Autor podkreśla dwa wymiary znaczenia: pierwszym jest wymiar przedmiotowy, jako „informacja o przedmiocie”, drugim podmiotowy, jako „treść określonej świadomości bytu ludzkiego”. Wydaje się jednak, że zabrakło tu jeszcze wymiaru, którego pominięcie - szczególnie w odniesieniu do problemu kultury - może oznaczać eliminację ważnego obszaru rzeczywistości kulturowej. Jest nim wymiar „intersubiektywny”. Przecież intersubiektywny charakter znaczeń jest częstą formą jego obecności w kulturze. Przykładów można tu wskazać wiele. Jednym z nich jest śmiech. Jego znaczenie zawsze przekracza wymiar podmiotowo-przedmiotowy i zakłada określoną sytuację intersubiektywną wraz z jej uwarunkowaniami (spotkaniem, otwartością itp.). Można nawet powiedzieć, że nie da się zrozumieć kulturowego znaczenia śmiechu, jeśli nie uwzględni się jego wymiaru intersubiektywnego. Nie odnosi się on bowiem do przedmiotu, nie jest „informacją o przedmiocie”, ale nie jest również czymś podmiotowym, „prywatnym grymasem”. Nie jesteśmy w stanie „doświadczyć znaczenia śmiechu” bez uwzględnienia tego specjalnego wymiaru, jakim jest właśnie sfera intersubiektywną. Wydaje się zatem, że do - podkreślanego przez autora - podmiotowo-przedmiotowego charakteru znaczenia (s. 32) należy włączyć jeszcze charakter intersubiektywny. I nie chodzi tu o to, że „coś „ ma znaczenie dla określonego podmiotu, nawet jeśli jest to „inny podmiot”, ani też o możliwość przekazywania znaczeń. Chodzi raczej o to, że obok sfer podmiotu i przedmiotu jako nośnika znaczeń, takim nośnikiem jest również sfera intersubiektywną, i to znaczeń, których nie da się zrozumieć ani z perspektywy przedmiotu, ani z perspektywy podmiotu. One „coś znaczą” dopiero w wymiarze intersubiektywnym, a jeśli tego wymiaru się nie dostrzega, to nie znaczą już nic. Są zatem wspólne znaczenia, które domagają się wspólnej dziedziny doświadczenia, a kiedy jej zabraknie, to kultura przyjmuje specyficzny wyraz, zaś ludzie zaczynają przebywać w różnych światach i tylko wydaje się, że żyją w tej samej kulturze. Można powiedzieć nawet więcej, jeśli znaczenie miałoby tylko charakter podmiotowo-przedmiotowy, to byłby tym samym zagrożony proces komunikacji międzyludzkiej i międzykulturowej.

Książka niezwykle inspirująca i - co więcej - ukazująca się we „właściwym czasie”. Gdy oto żyjemy w rzeczywistości, w której jesteśmy świadkami częstego wskazywania, że nie istnieje bezwzględna stabilność układów kultury i zagrożenia chaosem, A. Zachariasz proponuje próbę ujęcia kultury w jej koniecznych i konstytutywnych wyznacznikach (s. 22). Kultura to zawsze rzeczywistość znacząca.

Errata do "Edukacji Filozoficznej" vol. 30/2000¹

str.	jest	powinno być
4,1l ^g	Tadeusz Kościuszko	Krzysztof Kościuszko
5,18 _d	d'Alambert	d'Alembert (w całym tekście)
8,13 _d	<i>Principiów</i>	<i>Principiów</i> (w całym tekście)
15,3 _d	kompozytowej	kompozytywnej
140,11 ^g	badaó	badai
141,15 ^g	Kotarbióskiego	Kotarbińskiego
141,1 _d	ukoóczył	ukończył
142,15 ^s	czył	czuł
142,16 ^g	Pius XX	Pius XII
142,18 ^g	ukoóczeniu	ukończeniu
142,4 _d	zakoóczył	zakończył
143,18 _d	Kotarbióskiego	Kotarbińskiego
144,3 ^g	Paóstwową	Państwową
149,13 _d	uczeó	uczeń
151,12 _d	nieskoóczoność	nieskończoność
152,18 _d	badaó	badai
153,5 ^g	zakoóceniem	zakończeniem
153,17 ^g	nieskoóczoności	nieskończoności
154,3 _d	rozwaó	rozwaai
155,13 _d	zagadnieó	zagadniei
156,18 ^g	wydarzeó	wydarzei
157,10 ^s	człowieczeóstwie	człowieczeństwie
215,3 _d	Majkowska-Sztanga	Majkowska-Sztange
222,1 _d	Zob. przypis 41	Zob. przypis 45
228,9 ^g	Pastusiak	Pastuszka
350,7-8 ^g	wszelkiego cierpienia	wszelkiego dążenia
	jest cierpieniem	jest cierpieniem
373,18 _d	uchwy- cenia	uchwycenia
373,13 _d	cen- trów	centrów

¹ P. T. Autorów uprzejmie prosimy o skrupulatne wykonywanie korekty autorskiej. Ze względu na brak fundusów jest to korekta jedyna i ostateczna (red.).

CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Wolfgang Müller-Lauter — <i>Idealism as Cognitive Nihilism</i>	5
Günter Zöller — <i>Original Duplicity: The Ideal and the Real in Fichte's Transcendental Theory of the Subject</i>	26

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Sebastian Rejak — <i>The Holocaust — Unsettling or Destruction of Theistic Worldview?</i>	39
Aleksandra Żukrowska — <i>A Few Remarks on Existential Philosophy</i>	52

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Maciej Woźniczka - <i>Wisdom of Culture and Reason of Philosophy. Perspectives on Philosophical Education</i>	78

POLISH AFTER-WAR PHILOSOPHY

<i>To the Authors to „Edukacja Filozoficzna”</i>	94
Józef Misiek — <i>Zdzisław Augustynek</i>	95
Maciej Nowicki — <i>Tadeusz Czeżowski</i>	115
Maria Smoła — <i>Maria Ossowska</i>	136
Jan Woleński — <i>Marian Przełęcki</i>	161
Bohdan Chwedeńczuk — <i>Adam Schaff</i>	173
Ulrich Schrade, Mieczysław Omyła — <i>Bogusław Wolniewicz</i>	190
ks. Piotr Moskal — <i>Zofia Józefa Zdybicka USJK</i>	219
Joanna Górnicka-Kalinowska — <i>Czesław Znamierowski</i>	234
Witold Mackiewicz — <i>Philosophical Schools and Trends in Poland after 1945</i>	243

IN THE PHILOSOPHERS' WORKSHOPS

Wojciech J. Bober — <i>An Outline of Doctor's Thesis</i>	274

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Maria Kliś — <i>Alternative Theories of Deductive Reasoning</i>	278
Damian Leszczyński — <i>The Problem of Discontinuity between Ordinary and Scientific Knowledge in G. Bachelard's Epistemology</i>	302
Artur Piotrowicz — <i>Ethics in M. Straszewski's Account</i>	319
Jarosław Stoś — <i>Anthropological Issues in Writings of Jakub of Paradyż</i>	332
Izabela Szyroka — <i>Zygmunt Łempicki and Historicism</i>	342
Krystyna Zamiara — <i>From Logic to a Theoretical History of the Sciences. J. Giedymin's Studies concerning the Sciences</i>	359

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

Marcin J. Koszowy - *23rd International Wittgenstein Symposium* 370

REVIEWS AND NOTES

- Józef A. Dobrowolski — *Remembrance on Konstanty Michalski*
(Cz. Głombik - red.: *Poglądy filozoficzne Konstantego Michalskiego*. Katowice 1999) 373
- Czesław Głombik — *History of Czech Philosophy as History of Czech Spirituality* (K. Macha: *Glaube und Vernunft*. Brünn 1996) 375
- Krzysztof Jaskółowski — *A Little Book on Science* (J. Such, M. Szcześniak: *Filozofia nauki*. Poznań 2000) 384
- Magdalena Lasik — *Why Religion?* (ks. P. Moskal: *Spór o racje religii* Lublin 2000) 388
- Andrzej Muchowicz — *Revo It as the Border of Ethics* (R. Mordarski: *Albert Camus między absurdem a solidarnością*. Bydgoszcz 1999) 392
- Przemysław Paczkowski — *Which one Socrates?* (W. K. C. Guthrie: *Sokrates*. Warszawa 2000) 394
- Jacek Uglik — *From the History of Idea in Russia* (A. de Lazari: *W kręgu Fiodora Dostojewskiego*. Łódź 2000) 400
- Ryszard Sitek — *Kościuszek's Heritage. The Idea of Nation in Polish Enlightenment Thought* (A. Walicki: *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*. Warszawa 2000) 404
- Ryszard Sitek — „*Kultura i fetysze*” after 33 Years (L. Kołakowski: *Kultura i fetysze*. Warszawa 2000) 413
- Wojciech Słomski — *Aspects of Utility* (D. Probuska: *Utylitaryzm: aksjologiczno-etyczne aspekty kategorii użyteczności*. Częstochowa 1999) 418
- Anna Sobieska — *Compendium of modern Feminism* (K. Ślęczka: *Feminizm*. Katowice 1999) 423
- Marek Szulakiewicz — *Philosophy of the Last Days before the End* (B. Horyna: *Filozofie poslednich let pred koncern filozofie*. Praha 1998) 428
- Marek Szulakiewicz — *Anatelic Philosophy of Culture* (A. L. Zachariasz: *Kultura. Jej status i poznanie*. Lublin 1999) 431
- Errata for „*Edukacja Filozoficzna*”, vol. 30/2000 438
- INHALTSVERZEICHNIS 441

INHALTSVETZEICHNIS

AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

Wolfgang Müller-Lauter — <i>Der Idealismus als Nihilismus der Erkenntnis</i>	5
Günter Zöller — <i>Ursprüngliche Duplizität: das Ideale und das Reale in Fichtes transzendentalen Theorie des Subjekts</i>	26

POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

Sebastian Rejak — <i>Der Holocaust Erschütterung oder Zerstörung der theistischen Weltanschauung?</i>	39
Aleksandra Żukowska — <i>Ein Paar Bemerkungen über Existenzphilosophie</i>	52

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE, LEHRMATERIALIEN

Maciej Woźniczka — <i>Klugheit der Kultur und Vernunft der Philosophie. Zukunftsaussichte der philosophischen Bildung</i>	78

POLNISCHE PHILOSOPHIE NACH DEM KRIEGE

<i>Zu den Autoren der „Edukacja Filozoficzna”</i>	94
Józef Misiek — <i>Zdzisław Augustynek</i>	95
Maciej Nowicki — <i>Tadeusz Czeżowski</i>	115
Maria Smoła — <i>Maria Ossowska</i>	136
Jan Woleński — <i>Marian Przełęcki</i>	161
Bohdan Chwedeńczuk — <i>Adam Schaff</i>	173
Ulrich Schrade, Mieczysław Omyła — <i>Bogusław Wolniewicz</i>	190
ks. Piotr Moskal — <i>Zofia Józefa Zdybicka USJK</i>	219
Joanna Górnicka-Kalinowska — <i>Czesław Znamierowski...</i>	234
Witold Mackiewicz - <i>Philosophische Schulen und Richtungen in Polen nach 1945</i>	243

IN DER ARBEITSSTÄTTEN DER PHILOSOPHEN

Wojciech J. Bober — <i>Abri der Doktorarbeit</i>	274

REKONSTRUKTIONEN, INTERPRETATIONEN, ÜBERSICHTEN

Maria Kliś — <i>Alternative Theorien der deduktiven Überlegung</i>	278
Damian Leszczyński - <i>Das Problem der Diskontinuität zwischen dem alltäglichen und wissenschaftlichen Erkenntnis in der Erkenntnistheorie G. Bachelards</i>	302
Artur Piotrowicz — <i>Ethik in M. Straszewskis Fassung</i>	319
Jarosław Stoś — <i>Anthropologische Probleme in den Schriften von Jakob von Paradyż</i>	332
Izabela Szyroka — <i>Zygmunt Łempicki und Historismus</i>	342
Krystyna Żamiara — <i>Von Logik bis zu theoretische Geschichte der Wissenschaft. J. Giedymins Studien über Wissenschaft</i>	359

REZENSIONEN UND NOTEN

Józef A. Dobrowolski - <i>Gedenken an Konstanty Michalski</i> (Cz. Głombik - red.: <i>Poglądy filozoficzne Konstantego Michalskiego</i> . Katowice 1999)	373
Czesław Głombik — <i>Geshichte der tschechischen Philosophie als Geschichte der tschechischen Seeligkeit</i> (K. Macha: <i>Glaube und Vernunft</i> . Brünn 1996)	375
Krzysztof Jaskółowski — <i>Ein Büchlein über Wissenschaft</i> (J. Such, M. Szczesniak: <i>Filozofia nauki</i> . Poznań 2000)	384
Magdalena Lasik — <i>Warum Religion?</i> (ks. P. Moskal: <i>Spór o racje religii</i> . Lublin 2000)	388
Andrzej Muchowicz — <i>Aufbruch als die Grenze der Ethik</i> (R. Mordarski: <i>Albert Camus między absurdem a solidarnością</i> . Bydgoszcz 1999)	392
Przemysław Paczkowski - <i>Welch ein Sokrates?</i> (W. K. C. Guthrie: <i>Sokrates</i> . Warszawa 2000)	394
Jacek Uglik — <i>Von Geschichte der Idee in Ruland</i> (A. de Lazari: <i>W kręgu Fiodora Dostojewskiego</i> . Łódź 2000)	400
Ryszard Sitek — <i>Kościuszkos Erbe. Die Idee der Nation im Denken polnischer Aufklärung</i> (A. Walicki: <i>Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej</i> . Warszawa 2000)	404
Ryszard Sitek — „ <i>Kultura i fetysze</i> ” — 33 Jahre nach (L. Kołakowski: <i>Kultura i fetysze</i> . Warszawa 2000)	413
Wojciech Słomski — <i>Die Aspekte der Brauchbarkeit</i> (D. Probučka: <i>Utylitaryzm: aksjologiczna-etyczne aspekty kategorii użyteczności</i> . Częstochowa 1999)	418
Anna Sobieska — <i>Kompendium des gegenwärtigen Feminismus</i> (K. Ślęczka: <i>Feminizm</i> . Katowice 1999)	423
Marek Szulakiewicz — <i>Philosophie der letzten Tage bevor dem Ende</i> (B. Horyna: <i>Filosofie posledních let před koncem filosofie</i> . Praha 1998)	428
Marek Szulakiewicz — <i>Anatelsche Philosophie der Kultur</i> (A. L. Zachariasz: <i>Kultura. Jej status i poznanie</i> . Lublin 1999)	431
Errata zu „ <i>Edukacja Filozoficzna</i> ”, Bd. 30/2000	438
CONTENTS	439