Edukacja Filozoficzna

UNIWERSYTET
WARSZAWSKI

32 2001 WARSZAWA

Rada Programowa

Mieczysław Omyła (przewodniczący),
Stanisław Judycki, Witold Mackiewicz,
Ryszard Panasiuk, Andrzej Półtawski, Bogusław Wolniewicz,
Zbigniew Zwoliński

Zespół redakcyjny

Stanisław Butryn, Stanisław Czerniak,
Antoni Jarnuszkiewicz SJ, Krystyna Krauze-Błachowicz,
Witold Mackiewicz (redaktor naczelny),
Anna Wójtowicz, Joanna Ziółkowska (sekretarz redakcji)

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

© Copyright by Edukacja Filozoficzna, 2001

Adres redakcji:
ul. Krakowskie Przedmieście 3
00-047 Warszawa 64
tel. 55-20-119
(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

Holger Jergius — „ *Geo metryczna,, semantyka Fichtego* 5

Josef Simon — *Problem świadomości u Nietzschego i tradycyjne pojęcie świadomości* 18

Marek Szulakiewicz - *Obecność filozofii transcendentalnej* 34

Janusz Jusiak — *Język potoczny a zdarzenia mentalne* 48

POLEMIKI I DYSKUSJE

Bogusław Wolniewicz — *Filozofia w Polsce Jałtańskiej* 64

Adam Nowaczyk — O *roli cudzysłowu w filozofii* 73

Paweł Okołowski — *Bierdiajew a Elzenberg* 80

Jacek Kozik — *Czy wszystkiemu winne jest Oświecenie?* 97

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Zbigniew Wendland — *Zagadnienie czasu i rola języka w doświadczeniu hermeneutycznym* 113

Michael Pinholster — *W sprawie Sokratesa, Heideggera i wstępnego kursu filozofii* 135

Tomasz Femiak — *O sztuce uświadomionego mówienia* 147

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA

Witold P. Glinkowski — *Ryszard Panasiuk* 161

Anna Drabarek — *Stanisław Jedynak* 174

W PRACOWNIACH FILOZOFOW

Paweł Okołowski — *Teza doktorska* 192

Habilitacje w dziedzinie filozofii (rok 2000) 196

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Zofia Rosińska - *Freud w Polsce* 245

Mieczysław Omyła — *Wyrażalność tez ontologicznych w języku logiki niefregowskiej* 261

Jan Zubelewicz — *Kryzys wspólnot duchowych: Robert Nisbet* 274

Ireneusz Ziemiński — *Zagadnienie identyczności osoby. Próba rekonstrukcji stanowiska Davida Hume'a* 289

Andrzej Pokulniewicz - *Problem wieczności świata w filozofii starożytnej* 309

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

R. S. — *Profesor Andrzej Walicki doktorem honoris causa Uniwersytetu Łódzkiego* 321

Arkadiusz Drukier — *Sześć konferencji z cyklu „Zastosowania logiki w filozofii i podstawach matematyki"* 326

Witold M. Nowak — *Stan badań nad filozofią R. G. Collingwooda* 331

Witold Mackiewicz - *Usterki w opracowaniu* Polska filozofia powojenna 339

RECENZJE I NOTY

Artur Andrzejuk — *Abelard i Heloiza* (E. Gilson: *Abelard i Heloiza.* Warszawa 2000) 340
Izabella Andrzejuk — *Lekcja scholastyki* (Tomasz z Akwinu: *Summa teologiczna w skrócie.* Warszawa 2000) 345
Christoph Höfler — *Demokracja w perspektywie wartości* (Ks. S. Kowalczyk: *U podstaw demokracji.* Lublin 2001) 350
Eugeniusz Górski — *Dziedzictwo myśli prekolumbijskiej* (I. Curyło-Gonzalez: *Człowiek i świat wartości w Mezoameryce.* Warszawa 2001) 358
Stanisław Kowalczyk - *Refleksje filozoficzne nad sportem* (J. Kosiewicz: *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii.* Warszawa 2000) 361
Witold Mackiewicz — *Wątki dionizyjskie w kulturze europejskiej* (H. Benisz: *Nietzsche i filozofia Dionizosa.* Warszawa 2001) 368
Ryszard Mordarski — *Filozofia polityczna w perspektywie kontraktariańskiego feminizmu* (J. Hampton: *Political Philosophy.* Colorado 1997) 371
Justyna Myszkowska — *Jak uczyć młodzież filozofii?* (K. Łastowski, P. Zeidler, red.: *Zaproszenie do filozofii.* Poznań 2001) 379
Andrzej Ostrowski — *W imię filozofii szczegółu* (P. P. Rohde: *Søren Kierkegaard.* Wrocław 2001) 383
Przemysław Paczkowski — *Pierre Hadot i filozofia antyczna* (P. Hadot: *Czym jest filozofia starożytna?* Warszawa 2000) 387
Ryszard Sitek — *Filozof, historyk i pedagog (Profesor Jan Legowicz.* Katowice 2001) 392
Ryszard Sitek — *Narodziny klasyka* (A. Walicki: *Idea wolności u myślicieli rosyjskich.* Kraków 2000) 397
Wojciech Słomski — *Filozofia i myśl społeczna Zachodu* (S. Jedynak: *Deastruam et aedificabo.* Lublin 1998) 404
Wojciech Słomski — *Filozoficzna szkoła w słowackim Preszowie* (R. Dupkala: *Prešovska skola.* Prešov 1999) 410
Piotr Stankiewicz — *Wyparta nieświadomość* (A. Motycka,W.Wrzosek,red.: *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna. Warszawa* 2000) 414
Piotr Szydłowski — *Poczet polskich filozofów* (J. Szmyd, red.: *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX.* Kraków 2000) 420
Wojciech Torzewski — *Oświecony światoobraz* (J. Wehler: *Zarys racjonalnego obrazu świata.* Warszawa 1998) 422
Piotr Żuchowski — *Ingarden redivivus* (B. Ogrodnik: *Ingarden.* Warszawa 2000; A. J. Nowak, L. Sosnowski, red.: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena.* Kraków 2001) 426
Noty o książkach 429

Errata do „Edukacji Filozoficznej" vol. 31/2001 432
INHALTSVERZEICHNIS 433
CONTENTS 435

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

HOLGER JERGIUS

„GEOMETRYCZNA" SEMANTYKA FICHTEGO*

Fichte był filozofem systematycznym *par excellence*. Przez „system" rozumiał jednak nie system czy złożenie zdań (bądź też treści poznawczych), jak głosi pojęcie teorii właściwe współczesnej teorii nauki, lecz - jak to przedstawia w niedościgły sposób w początkowych paragrafach teorii wiedzy z roku 1801 - „jedno, niepodzielne spojrzenie"[1], które zgodnie z istotą oglądania rozbiega się w różnorodności, a przecież nie zatraca w niej. Ten zaś, kto naucza teorii wiedzy, jeśli nie kieruje się wyłącznie przypadkową intuicją, musi w sposób swobodny rozporządzać tym oglądem: dzięki niemu potrafi mniej lub bardziej dowolnie scalać wszelką różnorodność i ponownie ją odtwarzać.

Fichte w swoich różnych teoriach wiedzy oddawał się tej aktywności z tak obsesyjnym uporem i skrupulatnością, że już jego współcześni - na czele z Schellingiem, zrazu wzorowym uczniem Fichtego - nabrali podejrzeń, czy nie jest to już aby forma filozoficznej paranoi. Jakkolwiek by się rzecz miała, w zestawieniu z tym moje skromne uwagi będą miały charakter całkowicie marginalny.

Ponieważ Fichte żadnych swoich twierdzeń nie uznaje za wiążące, należy on, niestety, do tych filozofów, którzy zawsze mają rację:

„A zatem tego, czym naprawdę jest teoria wiedzy, nie może odeprzeć żadna istota rozumna, wręcz nie sposób temu przeczyć; nie można w to nawet wątpić, albowiem to dopiero ta teoria umożliwia na swoim gruncie wszelkie odpieranie, wszelką niezgodę i wszelkie wątpienie"[2].

*Tytuł oryginału: *Fichtes „geometrische" Semantik*. Tekst wygłoszony na konferencji Fichteańskiej w Jenie w roku 1994 i opublikowany w tomie materiałów z tejże konferencji w: *Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie*, Tom 10, wyd. W. H. Schrader, Rodopi, Amsterdam-Atlanta GA 1997. Holger Jergius (ur. 1940) jest autorem ze wszech miar godnej polecenia książki, w której Znajdziemy inspirujące rozważania dotyczące problemu języka w filozofii, m.in. w filozofii Fichtego: *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik. Bemerkungen zu Fichtes Wissenschaftslehren* (Alber, Freiburg/München 1975) *(Język filozoficzny i analityczna krytyka języka. Uwagi o teoriach wiedzy Fichtego).* Podejście Jergiusa do filozofii Fichtego - wnikliwe i krytyczne - jest czymś wyjątkowym na gruncie literatury poświęconej twórcy teorii wiedzy, zwykle ograniczającej się do rekonstrukcji jego myśli. Jergius jest także autorem drugiej ciekawej książki, poświęconej przede wszystkim Kantowi: *Subjektive Allgemeinheit. Untersuchungen im Anschluß an Kant* (Alber, Freiburg/München 1984) *(Subiektywna ogólność. W nawiązaniu do Kanta).*

GA II/6, s. 140 (GA oznacza Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart-Bad-Cannstatt, 1962 in.).

[2] GA II/6, s. 140 i n.

W ten lub zbliżony sposób wyrażał się nieraz. Zawsze z wyniosłą pewnością siebie: ten, kto wysuwa tu jakiekolwiek zarzuty, ten mnie nie zrozumiał. Jednak chociaż postawa Fichtego była wybitnie niedialogowa, to z drugiej strony jego filozofia jest mocno osadzona w kontekście toczonych w owym czasie dyskusji. Bynajmniej nie były mu one obojętne, zawsze był bardzo pobudliwy w swoich reakcjach.

Fichte rozwinął też - naprzód w wykładach o powołaniu i istocie uczonego, potem zwłaszcza w *Teorii moralności* z roku 1812, gdzie mówił o „wyższej moralności" - idee, które pod wieloma względami antycypują współczesne rozważania i pomysły dotyczące wspólnoty komunikacyjnej. Jednak w odróżnieniu od współczesnych nam transcendentalnych pragmatyków, skupiających się na logice komunikacji, Fichte zawsze podkreślał znaczenie momentu wizyjnego, a mianowicie każdorazowo indywidualnego obrazu królestwa Boga - właśnie o propagowanie tego obrazu chodzi jego zdaniem w komunikacji, natomiast jej formalna strona należy właściwie już tylko do dziedziny obyczajowości prawnej. Przywiązywał zatem dużą wagę do czegoś, czemu dzisiaj przyznaje się dziwnie małe znaczenie: według niego we wszelkim porozumiewaniu się chodzi ostatecznie o, by tak rzec, zakomunikowanie innym pewnego oglądu, i zarówno punktem wyjścia, jak i celem każdej komunikacji jest - czy przynajmniej być powinna - pewna oczywistość.

Sam Fichte był w tym sensie wielkim wizjonerem i w swoim dążeniu do osiągnięcia zupełnej jedności teorii i praktyki ucieleśnić właśnie to, co stanowi właściwe i pierwotne znaczenie słów *profiteri* i „profesor". Ten nauczający uczony był w jego ujęciu - co dzisiaj może zdumiewać, ale dla samego Fichtego było oczywistością - bardziej artystą czy też uprawiającym wolny zawód intelektualistą niż uczonym-specjalistą w sensie czysto naukowym.

Jeśli jednak mówię „wizjoner", to słowo to, abstrahując całkiem od jego znaczenia religijno-sakralnego, ma dzisiaj specyficzne zabarwienie: „wizjoner" kojarzy się z kimś żyjącym w świecie samych życzeń i złudzeń. Jeśli z kolei chodzi o słowo „widzenie"**, to jego potoczne użycie - na przykład gdy mówimy o „widzi mi się" - pokazuje nam, że w dzisiejszym rozumieniu ogląd jest czymś „prywatnym", należącym do obszaru subiektywnej dowolności, a więc czymś, co nie podlega żadnemu bezpośredniemu sprawdzeniu czy kontroli. Natomiast dla Fichtego ogląd stanowił właśnie podstawę ważności danego twierdzenia. Ten, kto coś twierdzi albo - transponując to na płaszczyznę bardziej praktyczną - występuje w obronie czegoś, musiał

**Niemieckie słowo *Anschauung*, dość kłopotliwe dla tłumacza, to „ogląd", „oglądanie", „widzenie" (ale nie w sensie wizji), „pogląd", „zapatrywanie". Wyrażenie „widzi mi się" jest całkowicie wolnym przekładem niemieckiego „Das ist Anschauungssache", znaczącego tyle, co: „Można się na to różnie zapatrywać".

wprzódy w to coś wejrzeć, pojmując. W tej obronie i przekonywaniu innych chodzi o to, by uczynić daną rzecz dla nich oczywistą. Sądzę, że Fichte - jakkolwiek anachroniczne może się wydawać to jego nastawienie - ma tu zasadniczo rację, jednak przeoczył liczne trudności, ba, widział je w sposób fałszywy, i bezpośrednio nie sposób właściwie bronić jego podejścia.

Niedialogowy charakter Fichteańskiej filozofii i filozofowania wiąże się ściśle *z mos geometricus,* przy którym Fichte obstaje - niepomny na metodologiczne rozważania Kanta - jako właściwej metodzie postępowania również na terenie filozofii transcendentalnej. Wzorem był tu dlań zapewne przede wszystkim Spinoza.

Zauważano wszelako - mówił o tym zwłaszcza Nietzsche, a ja zgadzam się z tą opinią - że podstawowe metafizyczno-etyczne intuicje Spinozy bynajmniej nie pozostają w koniecznym związku z jego rzekomo geometryczną metodą dowodzenia i że ów *mos geometricus* był tylko przebraniem, naukową draperią, w którą przystrajały się wolne umysły w owej epoce, nad którą wciąż jeszcze wisiała groźba inkwizycji. Jeśli Descartes uczynił swoją osobistą maksymą *larvatus prodeo,* to jak bardzo musiał czegoś takiego potrzebować ów Amsterdamczyk, nazwany przez Yirmiyahu Yovela „marranem rozumu"![3]. I przecież rzeczywiście ta pozornie euklidesowa konstrukcja etyki Spinozy zachowała do dziś swoje odstraszające działanie. Wciąż o wiele chętniej sięga się po opracowanie Jacobiego[4] i Spinozie został oszczędzony los Nietzschego, który mimo swojego deklarowanego elitaryzmu stał się wręcz filozofem gimnazjalistów.

Czy można jednak przypisać ów motyw maskowania się również Fichtemu, dobre sto pięćdziesiąt lat później? Próbując to ocenić, nie dajmy się

[3] Por. Yirmiyahu Yovel: *Spinoza and Other Heretics,* 1989, wydanie niemieckie: *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz,* 1994. To przede wszystkim Yovelowi zawdzięczamy naświetlenie korzeni Spinozy sięgających hiszpańsko-portugalskiego marranizmu. „Marranami" (źródłowo słowo obelżywe) nazywa się ludzi zmuszonych do dokonania konwersji z judaizmu na chrześcijaństwo, którzy jednak wewnętrznie i potajemnie pozostali wierni judaizmowi, nieraz wyobcowując się przy tym wszakże z obu religu. Yovel wydobywa u Spinozy następujące główne rysy marrańskiego doświadczenia: „1. Heterodoksja i transcendowanie religu objawionej; 2. biegłość w wyrażaniu się za pomocą ekwiwokacji, tak iż można tu mówić o stosowaniu dwuznacznego języka; 3. podwójne życie, pomiędzy wewnętrznością a tym, co na zewnątrz; 4. droga życia charakteryzująca się pewnym pęknięciem; 5. tolerancja *contra* inkwizycja; 6. paląca potrzeba zbawienia, które można osiągnąć na innych niż tradycyjne drogach; i związana z tym przyziemność, sekularyzm i zaprzeczenie transcendencji" (wydanie niemieckie, s. 47).

[4] F. H. Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herm Moses Mendelssohn.* Wydanie pierwsze: Wrocław 1785, ostatnie wydanie przez autora: Lipsk 1819. Jeśli nawet Jacobi w gruncie rzeczy zwracał się w swoim tekście przeciwko Spinozie, sugerując, iż panteizm jest ostatecznie tożsamy z ateizmem, to jego teza - mówiąca, że spinozyzm jest najbardziej konsekwentną postacią panteizmu i ucieleśnia metafizyczny typ pierwszej próby - oddziałała w sposób bardzo trwały zwłaszcza na filozofów niemieckiego idealizmu, jakkolwiek ci poczuli się zachęceni przez Jacobiego do wyjścia poza Spinozę, by go bronić z kolei przed Jacobim. Przy tym wszystkim niekwestionowaną zasługą Jacobiego jest to, że wzbudził on najwyższy szacunek dla filozoficznej osobowości Spinozy.

zwieść liberalizmowi naszych czasów. Poglądy Fichtego z pewnością miały w sobie pewien ładunek wybuchowy. Nie przypadkiem jego teksty dotyczące rewolucji oraz *Krytyka wszelkiego objawienia* zostały opublikowane anonimowo. Fichte przez całe życie obstawał też - tak jak Spinoza - przy dychotomii filozofii popularnej i ścisłej filozofii „naukowej". Także spór o ateizm pokazuje, że ta niezrozumiałość Fichtego, która podawała się zarazem za ścisłą naukowość, pełniła w pewnej mierze funkcję ochronną. Atrakcyjność słuchania w Jenie wykładów autora teorii wiedzy polegała bowiem, jak wiemy - abstrahując od siły osobistego oddziaływania Fichtego - przede wszystkim na tym, że brało się udział w filozoficznej, tj. teoretycznej, naukowej akcji równoległej do Rewolucji Francuskiej, i, by tak rzec, wykazywało biernie jednak pewną hardość.

Niedyplomatyczne postępowanie Fichtego w trakcie sporu o ateizm, jego zdumienie, jakby spadł z nieba, pokazuje jednak, że raczej nie kierował się on maksymą *larvatus prodeo.*

Ale niezależnie od tego, jak dużą wagę przypiszemy różnym czynnikom środowiskowym, ten swoisty *mos geometricus* Fichtego jest bez wątpienia głęboko zakorzeniony w rzeczy samej i nie można uznać go po prostu za naukową draperię, nie związaną z substancją teorii wiedzy.

Wszelako Fichte oddala się przy tym jeszcze bardziej niż Spinoza od pierwotnej aksjomatyki Euklidesa.

Teoria wiedzy z roku 1794 była, jak wiadomo, zadziwiająco dokładną realizacją sformułowanego wcześniej programu. Możliwe, że program ten został dostosowany do naszkicowanej już w ogólnych zarysach teorii, ale pożywką dla niego były również ówczesne dyskusje na temat tego, jak należy budować pierwszą filozofię, tak iż ta teoria wiedzy ze swoją naukową oprawą jawiła się w pewnej mierze jako metodologiczny *dernier cri.* Jednakże patrząc z dzisiejszej perspektywy, jak również mając na uwadze oryginalne zasady Euklidesa, trzeba powiedzieć, że mamy tu do czynienia z jakimś iście fantastycznym pojmowaniem ścisłości.

Możemy naturalnie próbować historycznie wczuć się w to, jak w ogóle mogło się zrodzić pragnienie i potrzeba takiej filozoficznej „ścisłości". Nie chcę się tutaj w to wdawać. Sądzę wszelako, że by zrozumieć znaczenie tego motywu ścisłości, trzeba znowu spojrzeć na teorię wiedzy - zwłaszcza tę z roku 1794 - jako na rodzaj akcji równoległej do Rewolucji Francuskiej, że trzeba ją potraktować w pewnym stopniu jako generalny atak na tron i ołtarz, to znaczy widzieć jej związek z problematyką statusu struktur władzy, których dotychczasowa teologiczno-metafizyczna prawomocność stanęła pod znakiem zapytania. W tym kontekście zrozumiały staje się patos ścisłości i ostatecznego uzasadnienia. Bez wątpienia ma on też w sobie coś imponującego.

Pozwolę tu sobie na osobistą uwagę. Całkowicie zgadzam się z rozumieniem filozofii, jak u Husserla, jako teorii pierwszych zasad, jako „archeologii", jako kultywowania wzmożonej potrzeby jasności, jako próby doprowadzenia tego, co pozornie oczywiste, do rozumienia wyraźnego. Nie ma co jednak przeczyć, że na ogół za tymi wariantami rozumienia filozofii stoją też jakieś dążenia praktyczne - na przykład osobisty imperatyw, nakazujący „istotnie być człowiekiem"[***], ale również Platońskie rozumienie filozofii jako moratorium polityki. Do tego nawiązuje wszak także krytyczna teoria nauki, która podejmuje refleksję nad naukami jako pewnym rodzajem działania i zmierza przy tym do udoskonalenia i funkcjonalizacji praktyki. Sądzę jednak, że nie powinno się redukować sensu filozofii do tej filozofii zorientowanej na praktykę. Całkowicie uprawniona wydaje mi się na przykład etyka czysto analityczna, ograniczająca się do czystej teorii, jakkolwiek „uprawniona" jest w tym kontekście już o wiele za mocnym słowem. Filozofia musi mieć prawo być pewnym zbytkiem. Dzisiejsze zabawy w ostateczne uzasadnienie uprawiane przez szkołę Apela wydają mi się jednak nieuczciwym rodzajem zbytku, luksusem, który właśnie zaprzecza swojej zbytkowności, gdyż ostatecznie służą one, jak mi się wydaje, tylko pewnemu ideologicznie zabarwionemu samousprawiedliwieniu filozofii zinstytucjonalizowanej.

Historyczna spuścizna różnych konstrukcji ostatecznego uzasadnienia, jak widać na przykładzie Fichtego, w gruncie rzeczy rodzi więcej zagadek niż rozwiązuje, jakkolwiek - i to trzeba przyznać - ich rozgryzanie wciąż pozostaje pociągającym filozoficzno-metafizycznym wyzwaniem.

Określenie „teoria wiedzy" *[Wissenschaftslehre]* jest dla nas dzisiaj — ale było również już dla współczesnych Fichtego - w najwyższym stopniu mylące. Fichtemu nie chodzi bowiem bynajmniej o rozważanie kwestii, jak możliwe jest czyste przyrodoznawstwo, nie chodzi mu o ugruntowanie nauki. Stawiane przezeń pytania i jego myślenie ciążą raczej w kierunku przeciwnym, jego zainteresowania są raczej natury teologiczno-metafizycznej. Już w teorii wiedzy z roku 1794 prowadzi intensywny dialog ze Spinozą. Otóż ścisłość Spinozy jest również dla Fichtego wytworem fantazji. Spinoza uprawia jego zdaniem ontologię zamiast teorii wiedzy *[Wissenslehre]* i nie jest w stanie wyjaśnić, jak dochodzi do swoich twierdzeń. Absurdalne u Spinozy jest to, że wychodzi od czegoś, co znajduje się poza wiedzą. Referuję tutaj te poglądy tylko po to, by dookreślić naturę Fichteańskich zainteresowań

[***] *„Mensch werde wesentlich"*. Autor odwołuje się tutaj do dobrze znanego w Niemczech epigramu niemieckiego poety barokowego, który sam nazywał siebie Angelus Silesius, a właściwie nazywał się Johann Scheffler, żyjącego w latach 1624-1677. Epigram nosi tytuł *Przypadek i istota* i brzmi tak: „Istotnie być człowiekiem: bo gdy świat przeminie, przypadkowość przepadnie, istota - nie zginie."

teologiczno-metafizycznych. Otóż na gruncie teorii wiedzy teologia jest możliwa już tylko jako teologia negatywna:

„Na użytek naszego omówienia przyjmijmy", tak mówi w teorii wiedzy z roku 1794, „że objaśnić mamy samowiedzę Boga; otóż nie jest to możliwe inaczej, jak tylko przy założeniu, że Bóg nad swym własnym bytem dokonuje refleksji. Ale ponieważ w Bogu przedmiotem tej refleksji byłoby Wszystko w Jednym i Jedno we Wszystkim, a jej podmiotem dokładnie tak samo Wszystko w Jednym i Jedno we Wszystkim, tedy to, co w Bogu i przez Boga jest poddawane refleksji, i to, co refleksji dokonuje, a więc sama świadomość i jej przedmiot, nie dawałyby się odróżnić; samowiedzy Boga nie moglibyśmy zatem objaśnić, tak jak też na zawsze pozostanie ona nieobjaśnialną i niepojętą dla każdego rozumu skończonego, tj. dla wszelkiego rozumu, który związany jest prawem określania tego, nad czym dokonuje się refleksji"[5].

Filozoficzna fraza „z punktu widzenia Boga" służy zazwyczaj obronie czystej i bezczasowo-uniwersalnej ważności czegoś, w przeciwieństwie do obowiązywania przypadkowo-faktycznego. To, że 2 + 2 = 4, obowiązuje nas, ludzi, nie dlatego, że tak jest skonstruowany nasz normalny mózg i że w ramach *struggle of life* nie zdołały się w nim utrwalić inne układy połączeń; zdanie to obowiązuje w każdym możliwym świecie. Również Bóg nie może chcieć, jak zauważa Leibniz, by 2 + 2 równało się w tym świecie 3, a w jakimś innym - 5. Dowody przeprowadzane *more geometrico* mają zabezpieczyć i uwiarygodnić to uniwersalne obowiązywanie.

Jednakże Kant przekonująco pokazał, że oczywistość geometryczną i matematyczną, jako oczywistość, musi się też z konieczności odnieść do pewnego faktu, a mianowicie faktu przestrzeni i czasu, który Kant, jak wiadomo, uznał za fakt subiektywny. W każdym razie my, ludzie, nie możemy się obejść w naszym poznaniu bez przestrzeni i czasu. Można też pomyśleć pewien *intellectus archetypus*, choć nie sposób go sobie właściwie wyobrazić. Położenie nacisku na faktyczność czasu i przestrzeni jest wprawdzie bardzo przekonujące, ale jest to argument zarazem dość tajemniczy. Jak się wydaje, Kant pozbawia tym samym *mos geometricus* nieograniczonej ważności. (Tym większą rolę odgrywa za to u Kanta owo „z punktu widzenia Boga" w filozofii praktycznej: podstawowe normy moralne obowiązują nie dlatego, że wyrażają wolę Boga, lecz Bóg chce ich dlatego, że same w sobie są one obowiązujące, tzn. obowiązujące również dla rozumu boskiego.)

Ten podkreślany przez Kanta subiektywny fakt czasu i przestrzeni - co w konsekwencji oznacza przecież odrzucenie metody geometrycznej w metafizyce - dla Fichtego jest w pewnej *mierze factum brutum*, co nie znaczy bynajmniej, że jakkolwiek przeczy on faktyczności przestrzeni. Stąd bierze

[5] GA I/2, s. 407. Zob. J. G. Fichte: *Teoria wiedzy*. Wybór pism. Wybrał, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Marek J. Siemek. Aneks przełożył Jan Garewicz. Warszawa 1996. T. I, s. 302-303.

się przewijający się w filozofii transcendentalnej motyw „wydedukowania" *explicite* przestrzeni. Można to uwyraźnić na przykładzie niemożliwości samowiedzy Boga, który wcześniej przywołałem, a który w kontekście teorii wiedzy zdaje się mieć zrazu charakter dygresyjny. W Fichteańskich sformułowaniach zawarte są jeszcze pewne zastrzeżenia, które mają je chronić przed „inkwizycją": dla nas, istot skończonych, boska samoświadomość jest niewyjaśnialna. Ale wyrażając rzecz bez ogródek, już tutaj przecież znaczy to: Bóg osobowy - to zabobon. Jest to już zarodek późniejszego sporu o ateizm. Bóg filozofów jest Bogiem Spinozjańskim. Nie sposób wszak nie dostrzec językowych aluzji do *hen kai pan.*

W porównaniu z Kantem oznacza to jednak również pewną rehabilitację czasu i przestrzeni. Jeśli świadomość w ogóle jest możliwa tylko jako świadomość skończona, to wówczas właśnie skończona świadomość, my sami, jesteśmy zarazem świadomością Boga. Wszelako wciąż pozostaje wątpliwe, czy oznacza to też rehabilitację *mos geometricus* w zastosowaniu metafizycznym. Na razie można tu tylko dodać, że Ja, które musi być bezwzględnie ograniczane, aby uzyskać świadomość zarówno jakiegoś przedmiotu, jak i siebie samego, a więc, by być Ja, otóż to w sposób konieczny skończone Ja nie jest jednak śmiertelnym Ja. Śmierć, prawdziwa śmierć - u Fichtego śmierć jest wszak zawsze właściwie tylko metaforą - nie może się w ogóle w tej *quasi* geometrycznej teorii świadomości pojawić.

Zapuściłem się tutaj dość daleko wstecz i wybiegłem wprzód, by zaznaczyć złożoność problematyki związanej z filozoficznym wykorzystywaniem metody geometrycznej. Oderwijmy się jednak teraz od całej teologii i metafizyki i skupmy na tym, od czego wyszliśmy, na problemie oczywistości i jej podstawowym wzorcu - oczywistości geometrycznej.

Jak już zostało powiedziane, Fichtego teoria nauki *[Wissenschaftslehre]* jest w najlepszym wypadku „teorią wiedzy" *[Wissenslehre]*. Chodzi mu, zgodnie z jego własnymi oświadczeniami, nie o ugruntowanie albo krytyczne kontrolowanie wiedzy, którą ma się dopiero zdobywać, lecz o rozświetlenie i głębokie wniknięcie w tę wiedzę, która leży już u podstaw wszelkiej wiedzy, jaką można zdobyć. Ale jak to z kolei należy rozumieć? Tej wiedzy, wyprzedzającej wszelką uzyskaną już i możliwą do uzyskania wiedzę, nie można, jak się zdaje, tak po prostu utożsamić z codziennym, przednaukowym rozumieniem świata, jak przywykliśmy mówić od czasu Heideggera. Pierwsza teoria wiedzy miała przecież być zrazu tylko wprowadzeniem do *Krytyki czystego rozumu* i systematycznie rozwinąć „przemilczane" przez Kanta założenia. Swoją „dedukcję przedstawienia" kończy Fichte, jak twierdzi, właśnie w tym miejscu, w którym Kant zaczyna. Jednakże Fichte pominął przy tym, tak samo jak Kant, przednaukowe rozumienie świata.

Fichtem od początku kieruje raczej, jak mi się wydaje, pytanie z ducha wręcz indyjskie: dlaczego widzimy zawsze tylko wielość rzeczy, a nigdy tego, co nieuwarunkowane? Dlaczego jedno boskie życie gubi się w świadomości? Jednocześnie Fichte wychodzi od oczywistości geometrycznej jako wzorcowego przykładu tego, czym w ogóle jest wiedza. Ale czy rzeczywiście jest to tak jednoznaczne, czy geometrii nie należałoby raczej zaliczyć do owej wiedzy możliwej do uzyskania? Poza tym jej powiązanie z owym, by tak rzec, indyjskim sposobem pytania, nie jest bynajmniej jasne.

Znają Państwo z pewnością wszystkie te miejsca z wprowadzenia do teorii wiedzy z roku 1801, w których Fichte wykorzystuje jako przykład i wzór oczywistość geometryczną. Ale i ten przykład jest zdradliwy, co ujawnia się przede wszystkim już w Fichteańskiej beztroskiej terminologii. „Opisz dowolny kąt", nawołuje on tu swojego czytelnika bądź też słuchacza i wzywa dalej:

„Zamknij teraz ten wykreślony kąt trzecią linią prostą. Czy sądzisz, że ten sam kąt można by zamknąć jeszcze za pomocą jakiejś innej lub wielu innych (tj. krótszych albo dłuższych) linii, oprócz tej, za pomocą której rzeczywiście go zamknąłeś?"[6].

I Fichte uważa za oczywiste, że zawsze istnieje tylko jedna linia zamykająca dany kąt. Przez „linię" rozumie on zatem, jak się wydaje, to, co my nazywamy odcinkiem. Bo przecież pojedynczy kąt nie definiuje jeszcze trójkąta, czynią to dopiero trzy punkty. Wydaje się wszelako tautologiczne i trywialne, że trzy punkty dają nam trójkąt. Jeśli zaś wyjść od tego, że prostą definiują dwa punkty, to czysto formalnie nie można jeszcze z tego wyciągnąć wniosku, że trzy punkty dają akurat trzy proste, które zamykają pewną powierzchnię. Możliwe, że Fichte miał na myśli właśnie to ostatnie. Nie jest jednak przy tym znowuż absolutnie jasne, że rzeczywiście istnieje tylko jedna linia, którą można uznać za najkrótsze połączenie pomiędzy dwoma punktami. Fizycy chcą nas, jak wiadomo, od dawna przekonać, że przestrzeń rzeczywista, empiryczna, a więc ta faktyczna, jest zakrzywiona. Uznawanie za oczywiste, iż istnieje tylko jedna linia stanowiąca najkrótsze połączenie pomiędzy dwoma punktami, byłoby wówczas tylko *quasi* optycznym złudzeniem, biorącym się stąd, że przy tych wielkościach, jakie wchodzą w grę w naszych geometrycznych konstrukcjach i które sobie naocznie przedstawiamy, zakrzywienie to nie odgrywa żadnej roli. Czysto matematycznie rzecz biorąc możemy jednak dopuścić istnienie całkiem dowolnych współczynników krzywizny.

Bez wątpienia żądam tu zbyt wiele od Fichtego. Historyczny Fichte nie miał żadnego powodu, by rozmyślać nad euklidesowym charakterem prze-

[6] GA n/6, s. 135 in.

strzeni jako takim. Nie wiedział jeszcze nic o przestrzeniach Riemanna. Tym ostrzej widzimy jednak, że w sferze definicji Fichte wykazywał zgubną nonszalancję. Definicje nie są przy tym bynajmniej tylko arbitralnymi ustaleniami, lecz mogą też sensownie i celowo porządkować rzeczywistość, i tak też można interpretować aksjomaty Euklidesowe. To, że faktyczna przestrzeń jest euklidesowa, nie jest po prostu oczywiste, chyba że w sensie złudzenia optycznego.

Wykładając samą teorię wiedzy Fichte postępuje jednak całkiem analogicznie, to znaczy z analogicznym rozmachem i niedokładnością jak wtedy, gdy wzywa czytelnika bądź słuchacza do skonstruowania kąta za pomocą dwóch linii. Również tutaj nawołuje, by wewnętrznie coś skonstruować, a potem natychmiast formułuje coś w rodzaju prognozy oczywistości. A ten, u kogo nie pojawia się ten określony wgląd w oczywistość, nie dokonał właściwej konstrukcji. Fichte czuje się uprawniony do tego *quasi* geometrycznego sposobu postępowania, gdyż u podstaw jego myślenia leży - jako jego milczące, nie uświadamiane założenie - semantyka stwarzająca pozór, jakoby znaczenia w ogólności były *quasi* geometrycznymi bytami.

Fichte ulegał wszak ewidentnemu złudzeniu swojej epoki, polegającemu na utożsamianiu znaczeń słów z przedstawieniami. To, że jest to błędne, uważam za pogląd nie wymagający po Wittgensteinie tłumaczenia. Takie postawienie sprawy naturalnie pozbawia w znacznej mierze dramatyzmu zadanie teorii wiedzy z roku 1794, a mianowicie zadanie „dedukcji przedstawienia", choć samo zadanie wyjaśnienia przedstawienia bynajmniej nie straciło moim zdaniem sensu. Ale to już znowu inna historia. Na gruncie ogólnych historycznych uprzedzeń owego czasu Fichte wykazuje się wszakże znaczną oryginalnością, co chciałbym pokazać wydobywając niektóre charakterystyczne momenty teorii wiedzy z roku 1794.

Jeśli zwrócimy na przykład uwagę na Fichteańską filozoficzno-geometryczną mitopoezję pierwszych trzech zasad naczelnych, to jest rzeczą doprawdy zadziwiającą, z jak niewielkim sprzeciwem spotkał się Fichteański postulat podzielności Ja, zwłaszcza że ta zasada podzielności ma być nadto bezpośrednim źródłem zasady racji dostatecznej. Z pewnością, Ja i Nie-Ja muszą zostać w jakiś sposób zapośredniczone i właśnie zasada podzielności jest tym, co wprawia potem w ruch ten swoisty dedukcyjny mechanizm teorii wiedzy. Jednak ściśle rzecz biorąc, nie mamy tu do czynienia ani z mechanizmem, ani z dedukcją. W najlepszym razie to analityczno-syntetyczne postępowanie można scharakteryzować jako pewien rodzaj heurystyki.

Ale niby czemu właśnie Ja należy założyć jako podzielne? Choć z jednej strony nie ulega wątpliwości, że pod wieloma względami zajmuje ono w systemie Fichtego miejsce zbliżone do tego, jakie u Spinozy zajmowała substancja, to przecież z drugiej strony mówiąc o Ja, Fichte ma na myśli

(w każdym razie w tej wczesnej teorii wiedzy) Ja jednostkowe. Jest to po prostu faktem w sensie filologicznym[7]. Nie ma na myśli naturalnie ciebie czy mnie jako niepowtarzalnych jednostek, lecz pewną ogólną strukturę, pod którą jednak każdy może podstawić swoje Ja. Jakim sposobem dochodzi Fichte do założenia tego Ja jako podzielnego czy też uznania go za podzielne, skoro przecież dotąd - co, jak mi się wydaje, rzeczywiście można uznać za w miarę oczywiste - podzielność uważano za wyróżniającą cechę *res extensa*, a właśnie nie za właściwość Ja, któremu konsekwentnie przypisywano raczej charakter monady (choć skądinąd zamkniętość monady, jej brak okien, również stanowi spekulatywny skandal)?

I jak pomyśleć sobie podzielność? Jak można wprowadzić to pojęcie, jeśli nie odwołując się do pewnych zbiorów lub przestrzennych kontinuów, prostych, powierzchni, ciał? Również odcinki czasu są projekcjami w przestrzeni. Jednakże właściwa systematyka Fichtego wymaga, by podzielność zakładać właśnie na początku, tak by dopiero na końcu można z niej wyczarować przestrzeń.

W objaśnieniu trzeciej zasady naczelnej Fichte nazywa też podzielność podatnością na kwantyfikację, które to wyrażenie jest terminologicznym zwiastunem późniejszej kwantyfikowalności. Nawet jeśli owa złożona z trzech zasad naczelnych konstrukcja później nigdzie już nie występuje, to rzecz, którą Fichte rozważał na początku pod nazwą podzielności, nie straciła potem na znaczeniu.

Jak powiedzieliśmy, właściwa przestrzeń jest we wczesnej teorii wiedzy „dedukowana" dopiero na samym końcu, a przy tym to, co Fichte ma do powiedzenia o przestrzeni w tych miejscach, gdzie jest o niej mowa wprost, bardzo rozczarowuje. Chodzi o to, że wyobraźnia wytwórcza, pobudzona przez wrażenia czy uczucia, rozmieszcza na powierzchni przedmiotów jako ciał przestrzennych zawartość tych wrażeń, samą w sobie całkowicie subiektywną, a więc takie własności, jak ciepło, zimno, szorstkość, gładkość itd. Fichteański świat zmysłów jest przecież światem czysto powierzchniowym.

Na początku natomiast przestrzeń odgrywa tylko rolę obrazową i metaforyczną. Nie jest jednak kwestią przypadku, że także tutaj korzysta Fichte, choć się do tego nie przyznaje, z wyobrażeń przestrzennych.

Przyjrzyjmy się nieco dokładniej jego swoistym operacjom pojęciowym. Można tu w zasadzie wziąć na warsztat dowolne miejsce, ale dobrze wybrać pośredni poziom abstrakcji.

Operatory pojęciowe, jakie Fichte stosuje powołując się na zasadę podzielności, to przede wszystkim „totalność" i „ilość'' [*Quantum*], jak na przykład w zapośredniczeniu przeciwieństwa aktywności i bierności:

[7] Por. GA I/2, s. 282.

O ile jakieś *x* jest określoną aktywnością, wchodzi ono w zakres „aktywności w ogóle", o ile jest zaś określoną aktywnością, jest ono tylko określonym kwantum *[Quantum]* totalności i o tyle nie jest po prostu aktywnością, lecz zarazem biernością. Powiada na przykład tak:

„X jest biernym uleganiem, o ile zostaje odniesione do totalności działania. Nie jest działaniem w ogóle, lecz jest pewnym określonym działaniem; jest pewnym szczególnym sposobem działania, zawartym w sferze działania w ogóle"[8].

Skoro Fichte operuje tu terminami „ilości" i „totalności", to skłania nas do następującej interpretacji: aktywność w ogóle, czy też całość *[Totalität]* aktywności, jest zbiorem ogólnym, a każda określona aktywność - podzbiorem.

Pojęcie zbioru nasuwa zaś takie ujęcie: wszystkie określone aktywności, od dłubania w nosie i sprzątania ulic po filozofowanie, wchodzą w zakres „aktywności w ogóle". Jednakże w ten sposób Fichte tego nie rozumie. Wychodzi on raczej od pewnego *quasi* realistycznego rozumienia pojęć, czy też od „geometrycznej semantyki". „Aktywność w ogóle" znaczy u niego tyle co „czysta" aktywność, czysta spontaniczność, w czym z kolei ukrywa się myśl następująca: każda określona aktywność jest ograniczeniem aktywności „czystej", zwraca się do pewnego przedmiotu i o tyle jest zarazem biernością, niezależnie od tego, czy chodzi o myślenie, oglądanie czy rąbanie drzewa.

Interpretacja aktywności w ogóle w duchu teorii mnogości zakłada jako rzecz oczywistą, że nasze pojęcie aktywności kształtuje się na przykładzie czynności o charakterze kulturowo-historycznym. Również Fichte nie zakwestionowałby raczej takiej językowej genezy tego pojęcia. Jednakże abstrakcja, od której on sam wychodzi i która dopiero krok po kroku ma zostać rozwinięta doprowadzając do określonych aktywności, jest przy tym traktowana w gruncie rzeczy jako pewien konkret, który każdy powinien, jego zdaniem, urzeczywistnić w swoim wewnętrznym oglądzie. „Totalność aktywności" nie jest u Fichtego klasą, pojęciem, lecz sama znowuż jakby aktywnością, tak jak myślenie, oglądanie, rąbanie drzewa, gra na skrzypcach, i to taką aktywnością, która jest zarazem i myśleniem, i oglądaniem, i rąbaniem drzewa, i grą na skrzypcach, która łączy w sobie wszystko. „Maszyna w ogóle" byłaby, analogicznie do tego, maszyną uniwersalną, która może wszystko naraz: sprzątać ulice, myć zęby, mleć kawę, liczyć, drukować itd.

Analogii między totalną maszyną a totalną aktywnością nie da się naturalnie poprowadzić do końca, tzn. właściwie nie sposób jej przeprowadzić. Ale właśnie ta analogia, czy też jej zawodność, pokazuje, jak należy rozumieć „geometryczną semantykę". Owa nieograniczona totalna aktywność jest w pewnej mierze pustą ruchliwością w pustej przestrzeni. Wszelako atrybut

[8] GA I/2, s. 297 i n. Zob. *Teoria wiedzy*, dz. cyt. s. 146.

„geometryczny” nie charakteryzuje jeszcze dostatecznie dynamiki. Znaczenie „aktywności” jest tu przecież samo pewną aktywnością, a przynajmniej jest w ten sposób traktowane, znaczenie „wypływania” samo jest znowuż wypływaniem, znaczenie „stawania się” - samo jest stawaniem się itd. Ta milcząco zakładana semantyka jest w przywołanych przykładach jeszcze w miarę sensowna. Nie do utrzymania staje się jednak w przypadku słów, których znaczenia należą do dziedziny właściwej subiektywności: znaczenie „bólu” nie może być jakimś *quasi* abstrakcyjnym bólem. To paradoksalne, że Fichte stara się zdać sprawę właśnie z tej subiektywności w sposób *quasi* geometryczny; to walka z wiatrakami. Jeśli ktoś próbuje tłumaczyć działanie jako „prowadzenie linii”, to od początku jest na manowcach.

Milcząco zakładana przez Fichtego semantyka prowadzi w sposób nieunikniony do fizykalizmu schematów i obrazów. Owo „ja jestem”, czysta aktywność, opisuje niejako stan świata w parę ułamków sekund po *big bangu*. Ja jest tu rozszerzającym się w nieskończoność (i jednocześnie powracającym z niej do siebie) punktem, a czysta wola jawi się jako siła - nawet jeśli Fichte z pewnością nie bez racji powołuje się na to, że nasz sposób schematyzowania materialnych rzeczy, na przykład substancji jako centrów siły itd., opiera się ostatecznie na przenośni (nie przypadkiem na długo przed Freudem nadał on pojęciu przeniesienia taką rangę).

Fichte nie przeprowadza zresztą nigdzie odróżnienia pomiędzy kontinuum pojęciowym a kontinuum przestrzeni, tzn. różnica ta dla niego w ogóle nie istnieje. Pojęcia są dlań przestrzenno-czasowymi schematami wyobraźni wytwórczej, a ostatecznie także wolnymi projekcjami trzech pierwszych zasad naczelnych. A przy tym właśnie wolność jest tym, co rozstrzyga o prawdzie - ona rozstrzyga o tym, jak jest. Schematem wolności jest zaś przestrzeń.

Najpiękniejszej filozoficznej gloryfikacji, jakby święta myśli, dostąpiła przestrzeń w teorii wiedzy z 1801 roku. To, co puste, pozbawione materii, zostaje tu przeniknięte przez myśl, by nie powiedzieć wręcz: rozwałkowane czy rozmieszone, ale ta pustka nie jest po prostu nicością, lecz dzięki ruchowi myśli ujawnia w sobie właśnie struktury, określoność i wewnętrzne powiązania.

Przestrzeń nie jest niczym więcej, jak tylko czystą kwantyfikowahrością - tak to tutaj przedstawia Fichte - i ma za podstawę formalną wolność, jakkolwiek tego jej stwarzania przez wolność nie można uchwycić w oglądzie; jest ono tylko inteligibilne. Jako nieruchoma przestrzeń, którą zakłada już każda konstrukcja, jest ona pierwotnym światłem wyprzedzającym wszelką rzeczywistą wiedzę. Konstruowanie przestrzeni to przenikanie światła przez nie samo; ten pochodny stan światła Fichte nazywa jasnością.

W tejże teorii wiedzy z roku 1801 podejmuje się on też wywiedzenia przyczynowości właśnie z czystego oglądu przestrzeni. Najwyraźniej ma tu

na myśli coś w rodzaju przyczynowości całościowej, stracił natomiast już z oczu problemy stawiane przez Hume'a, do których odnosił się Kant. Ale to jest już całkiem inna sprawa.

Do rozdziałów *Krytyki czystego rozumu*, które Fichte przerzucił chyba bardzo niecierpliwie, należy niestety również pierwszy ustęp główny metodologii, a mianowicie „Dyscyplina czystego rozumu w użyciu dogmatycznym". To, co Kant mimochodem zaznaczał wcześniej po wielokroć, zostaje tu jeszcze raz zreasumowane: w filozofii, również w filozofii transcendentalnej, żadna „oglądowa pewność" na wzór oczywistości matematycznej nie jest możliwa. Oczywistość matematyczną zawdzięczamy po części bezpośredniej konstrukcji, a po części, jak w algebrze (można by tu włączyć także formalne rachunki logiczne) - „konstrukcji charakterystycznej". Tylko dowody matematyczne są dowodami w sensie właściwym [Demonstrationen]. „Demonstrację" należy brać u Kanta w sensie całkiem dosłownym. Nauczyciel matematyki może wyrysować przed nami na tablicy swoje figury i objaśnić je posługując się strzałką do wskazywania. W filozofii natomiast stosowanie takich pomocy demonstracyjnych jest możliwe tylko w bardzo ograniczonym wymiarze. Dowody w filozofii można przeprowadzać „tylko za pomocą nagich słów". I zamiast skądinąd bliskiego Kantowi terminu „dyskursywny" pojawia się tu słowo „akroamatyczny"[9]. Dowody filozoficzne są akroamatyczne. Nie ukrywam, iż dosłyszałem sens tego słowa dopiero dzięki Manfredowi Riedlowi. „Akroamatyczny" pochodzi od „akroaomai" = „słyszę". Słuchać oznacza zaś naprzód samemu być cicho i przysłuchiwać się innym, słowom, językowi, tradycji i być posłusznym używanym słowom w dążeniu do jak najlepszego zrozumienia. Fichtemu, przynajmniej jako autorowi teorii wiedzy, takie akroamatyczne posłuszeństwo jest obce. Jako autor teorii wiedzy prezentuje on postawę wybitnie rozkazującą. Słuchacza bądź też czytelnika poucza się, co ma w wewnętrznym oglądzie zdziałać, a słowa, za pomocą których udziela się tych pouczeń, mają mieć tylko to znaczenie, jakie się im nadaje *ad hoc* - choć zarówno jedno, jak i drugie bardzo trudno sprawdzić, ba, ściśle rzecz biorąc, jest to w ogóle niesprawdzalne i żadną miarą nie mamy tu do czynienia z czymś możliwym do zademonstrowania we właściwym znaczeniu tego słowa. Niezależnie od tego, jak bardzo zmieniała się z czasem teoria wiedzy Fichtego, to w niczym nie zmienił się jej nakazowy charakter. Pozostała ona niezmienna w swoim, by tak rzec, braku akroamatycznej skromności i przezorności, a przez to zarazem w swoich zasadniczych błędach semantycznych.

Z niemieckiego przełożyła *Justyna Nowotniak*
Tłumaczenie przejrzał *Zbigniew Zwoliński*

[9] Por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden. Warszawa 1986, t. II, A 735/B 763.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

JOSEF SIMON
Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität
Bonn

PROBLEM ŚWIADOMOŚCI U NIETZSCHEGO I TRADYCYJNE POJĘCIE ŚWIADOMOŚCI*

„[...] dopiero czysta wiedza, duch, który jako świadomość uwolnił się od swego przejawu, posiada także wolny, czysty byt u swego początku" (Hegel, *Log.*, wyd. 1, *Gesammelte Werke* 11, 34).

We fragmencie 354 *Wiedzy radosnej* Nietzsche zbiera swoje myśli na temat świadomości. Wychodzi od konstatacji faktu filozoficzno-historycznego, iż świadomość znalazła się w centrum filozoficznych rozważań dopiero wraz z pytaniem o to, co nieświadome. „Problem świadomości [...] pojawia się przed nami dopiero z chwilą, gdy zaczynamy rozumieć, jak dalece moglibyśmy obejść się bez niej". Tę - o czym zdołamy się jeszcze przekonać - utopijną dla Nietzschego myśl podsuwają za jego czasów „fizjologia oraz historia zwierząt", które, jak uważa, „potrzebowały dwóch stuleci, by doścignąć antycypujące podejrzenie *Leibniza"*. Fakt ten wnet utwierdza go w filozoficzno-historycznym nawiązaniu do Leibniza. Leibniz mówi o *„petites perceptions"* (postrzeżeniach niewyraźnych), które zazwyczaj nie przedostają się do świadomości, aczkolwiek są żywotne. Decydują one o nieuchwytnych różnicach pomiędzy indywiduami, jawiącymi się nam jako jednakowe, gdyż uważamy je za jednakowe. Od postrzeżeń niewyraźnych Leibniz odróżnia postrzeżenia wyraźne *(perceptions relevées)*, kiedy świadomość nadaje wyrazistość określonym postrzeżeniom, wydobywając je z nieświadomego ciągu, gdzie są jeszcze ściśle zespolone ze sobą[1].

Takie uwyraźnienie dokonuje się dzięki poznaniu prawd koniecznych *(verités necessaires)*[2] w aktach refleksji, które umożliwiają nam dojście do tego, co określa się mianem Ja. Odbywa się to przy założeniu jedności perspektywy Ja. Tymi prawdami koniecznymi są byt, substancja, to, co proste,

*Tłumaczenie na podstawie: *Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinsbegriff*, w: *Zur Aktualität Nietzsches*, hrsg. von Mihailo Djurić und Josef Simon, t. II, Würzburg: Verlag Königshausen & Neuman GmbH, 1984, s. 17-35. Nietzschego cytuje się według skróconego wydania krytycznego, tzw. *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York 1980 przez podanie tytułu dzieła, numeru fragmentu, skrótu wydania, tomu i strony. Cytowane fragmenty w tłumaczeniu własnym. Tłumacz składa serdeczne podziękowania autorowi Prof. Dr. Josefowi Simonowi oraz wydawcy Dr. Thomasowi Neumannowi za zgodę na publikację przekładu.

[1] G. W. Leibniz: *Monadologie*, 21-25.

[2] Ibidem, 30.

co złożone i co immaterialne oraz Bóg. Owe prawdy pozwalają ująć w Bogu to, co w nas ograniczone, gdyż tworzące jedynie perspektywiczny wycinek, jako nieograniczone[3]. Bóg jest absolutnym światłem świadomości, jest Ja absolutnym.

Na pytanie o to, dlaczego określone postrzeżenia zyskują wyrazisty kształt i ustanowione zostają w relacji do nas jako podmiotu samych postrzeżeń, można odpowiedzieć tylko przy uwzględnieniu Leibniziańskiego rozróżnienia na przedstawienia ciemne, przedstawienia jasne, ale jeszcze niewyraźne albo zagmatwane i przedstawienia jasne *(notio, cognitio). Ciemne* przedstawienie nie wystarczy do *rozpoznania* przedstawionej w nim rzeczy. Dzięki rozpoznaniu wydobywa się ją z niezróżnicowanego ciągu postrzeżeń, jeszcze raz identyfikuje jako „tę samą". Za *jasne* przedstawienie uznaje się to, które wystarczy do takiego rozpoznania, tzn. do odróżnienia od tego, co znajduje się w bezpośredniej bliskości *(aliquo vicino).* Może ono wszakże być jeszcze niewyraźne albo zagmatwane, gdyż nie wystarczy do odróżnienia przedstawianych rzeczy ze względu na ich *cechy* albo stwierdzenie istnienia, które byłoby pewne *(per notas... et examina sufficientia),* od rzeczy im podobnych. Ma to miejsce dopiero w przypadku przedstawień *wyraźnych.*

Podkreślenie ważności albo wydobycie z ciągu „postrzeżeń niewyraźnych" określa się więc na każdym z tych *poziomów funkcjonalnie.* Wszystko zależy od tego, do czego w danym wypadku *wystarczy* takie uwyraźnienie. Postrzeżenie wyraźne pozwala na odróżnienie od wszystkiego, co podobne, tzn. zachowuje systematyczną różnicę wedle rodzajów gatunku czy pojęć podporządkowanych pojęciom nadrzędnym. Podaje się w ten sposób *wiele* cech, by dowieść, że taka różnica jest możliwa. Chodzi tu więc o pojęcie ogólne *(notio communis).* Znamienne, że Leibniz nie mówi o wyrazistości, w której coś dałoby się *w ogóle* odróżnić *od wszystkiego innego.* Każdorazowo osiągnięta wyrazistość nigdy nie jest więc możliwa w najwyższym stopniu. Pojęcie nigdy nie jest adekwatne albo też nie jest pojęciem w systemie ważności *ontologicznej.* Wyrazistość adekwatna, dzięki której można by przypisać pojęciu *wszystkie jego cechy,* tak iż nie dałoby się już niczego więcej wyjaśnić, byłaby zarazem taką wyrazistością, która pozwalałaby wyraźnie odróżnić rzecz od wszystkich innych rzeczy, do czego wszystkie przypisane w wyjaśnieniu cechy same znów musiałyby być objaśnione itd. *Ad infinitum.* Toteż Leibniz powątpiewa, iż „człowiek byłby w stanie podać tutaj wystarczający przykład"[4]. W przypadku definicji wszystkie definiujące pojęcia same musiałyby w tym samym czasie zostać zdefiniowane. Dopiero wtedy „definicja nominalna" mogłaby stać się „definicją realną". Wszelkie objaś-

[3] Ibidem.

[4] „Cujus exemplum perfectum nescio an homines dare possint" (G. W. Leibniz: *Die philosophischen Schriften,* hrsg. von C. J. Gerhardt, t. IV, s. 423).

nienie pochodzić musi zatem z innego źródła niż objaśnienie adekwatne. Tym samym w praktyce pozostajemy przy czysto nominalnych analizach, co znaczy, że „zamiast rzeczy" mamy do czynienia ze „znakami" *(rerum loco signis utimur),* nasze pojęcia nie są zaś adekwatne do tego, co określają. Można by też powiedzieć, że ich tożsamość jest jedynie tożsamością znaków, a nie rzeczy, że jest tylko pragmatycznie określoną *intencją,* odnoszącą znaki do rzeczy. Wszakże ten sposób wyrażania, w którym *oddziela się* rzecz od znaku, znaczone od znaczącego, opiera się na idei analizy zupełnej, której nie jesteśmy *tylko* w stanie osiągnąć.

Jest to - zakorzeniona, zdaniem Nietzschego, w gramatyce naszego języka, w którym mówi się o (tożsamych) rzeczach - idea Boga. Według Leibniza, idea ta stanowi jedną z prawd koniecznych, którą się zakłada jako *punkt wyjścia* językowej analizy świata pomimo świadomości, że taka analiza nie jest adekwatna. Wychodzi się od niej jako podstawy, która nie tkwi w rzeczy, gdyż odrywa się od niej. Jak długo analiza nie okaże się adekwatna, co przecież nie jest możliwe, nie da się nigdy wykluczyć, że doprowadzi ona do sprzeczności, dotąd nie zauważanej ze względu na wyabstrahowanie analizy, uchodzącej za *wystarczającą*[5]. Jeśli bowiem nie zanalizuje się wszystkich cech pojęcia we wszystkich ich cechach, może się zdarzyć, że przy dalszej analizie pojawią się sprzeczne cechy, co *uświadomi* sprzeczność równoznaczną z niemożliwością istnienia pojęcia wyjściowego. O tyle zawsze jest możliwe, że z konieczności, abstrahując analizy lub uznając objaśnienia za *wystarczające,* nie dostrzegamy sprzeczności i - jak można dodać, odwołując się do Nietzschego - pozostajemy przy *wierze,* iż jesteśmy przynajmniej na *drodze* do adekwatności, tzn. do prawdy w znaczeniu metafizycznym, gdyż pojmujemy rzecz wyraźnie w swojej świadomości, czyniąc ją w ogóle jej przedmiotem.

Z tej perspektywy łatwiej pojąć charakter wydobycia czy uwolnienia przedstawień z ciągu postrzeżeń niewyraźnych, ich uświadomienie *jako coś.* Ciemne przedstawienie wzbudza tylko wspomnienie, bez możliwości identyfikacji 'czegoś' poprzez odróżnienie od 'czegoś innego'. Jasne przedstawienie może być natomiast zidentyfikowane w pamięci, która oferuje już pewien rodzaj wnioskowania *(consecution)* jako odniesienie do czegoś innego. Owo wnioskowanie nazwać też można skojarzeniem. Na takich przedstawieniach, które dzięki pamięci pojawiają się w duszy, opiera się więc - zdaniem Leibniza - rozum, o ile tylko je *naśladuje (imite).* Krok od jasności do wyrazistości, co znaczy, do pojęciowego odróżnienia od *wszystkiego, co podobne,* a tym samym do 'czegoś', co podpada *'pod' jedno* pojęcie *(notio communis),* jest zarazem naśladowaniem pracy pamięci, która dostarcza

[5] Ibidem, s. 424.

skojarzeń. Jest to naśladowanie ’niższego’, nie owładniętego jeszcze *przez podmiot* poziomu świadomości. Także u Nietzschego idea podmiotu, który myśli ’swoją’ myśl, pojawia się stosunkowo późno, toteż uzasadnione jest pytanie, co właściwie stanowi przedmiot naśladowania.

Struktura pojęcia jest strukturą cech, dzięki którym można wiedzieć, co w ten sposób odróżnia się od czegoś innego jako właśnie ’coś’, tak iż podpada zarazem pod jedno pojęcie, albo dzięki czemu można wiedzieć, z czym coś podpada pod to samo pojęcie. Na tym poziomie coś wyraźnie odróżnia się od czegoś innego, ale zarazem zostaje przecież z tym, od czego się odróżnia, określone jako podobne, a więc także związane (’rodzajem’). Na wyeksplikowanym *związaniu* pojęciami polega aktywne „naśladowanie” skojarzeń, jakie mają miejsce w pamięci, którymi wszakże nie rozporządza się aktywnie. Naśladowanie wiąże to, co już zostało „jasno” *wydobyte* jako coś, tzn. wyizolowane ze strumienia świadomości. O tyle też przede wszystkim ustala tylko (skojarzeniowe) *relacyjne* powiązanie dzięki wpisaniu w *system* pojęć, a przez to - w możliwości *podmiotu.* Pojawia się ono *na miejsce* nie zróżnicowanego powiązania naturalnego ciągu postrzeżeń, odzwierciedlającego oddziaływanie świata na jednostkowy organizm. O ile niszczy przede wszystkim asocjacyjne wydobycie, o tyle można powiedzieć, że zawłada naturalnym ciągiem postrzeżeń poprzez organiczne przywłaszczenie. Myślenie w tym naśladowaniu ustanawia system pojęć i cech pojęć, które w każdorazowo osiągniętej wyrazistości nie odnoszą się adekwatnie bezpośrednio do rzeczy, lecz *do siebie samych.* Zachodzi to w takiej mierze, w jakiej nawzajem się objaśniają, co wystarczająco daje o sobie znać w pragmatycznej sytuacji. Pojęcie ogólne spełnia więc swoją funkcję tylko jako *system znaków,* którego immanentnie uregulowane powiązanie „gramatyczne” należy rozumieć *jako* objaśnienie rzeczy.

Krok od jasności do wyrazistości odbywa się w potwierdzanej genezie takiego systemu pojęć. Dopiero dzięki temu krokowi ’coś’ pojawia się w świadomości, w *pojęciowym* odgraniczeniu i w relacji do czegoś innego. Ale takie powiązanie, w którym coś staje się wyraźne, jest zarazem abstrahowaniem od tych, by tak rzec, organicznie wyizolowanych i skojarzonych przedstawień. Wiodąca do wyraźności synteza jest sztucznym tworem. Jest ona w istocie połowicznym, w żadnym wypadku adekwatnym dokonaniem świadomości, która w niej staje się dopiero wyraźna. Wyraźne treści świadomości nie tylko są percypowane, ale i - w relacji do jednoczącego Ja - „apercypowane”. Także tutaj pojawia się paralela pomiędzy Leibnizem i Nietzschem. Nietzsche mówi o uczuciach, które są izolowane i wydobywane[6].

[6] F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches* I, 18; KSA 2, s. 38 nn.

Tak więc w dopiero stwarzającą się świadomość wkracza *wrodzona* niepewność. Uwyraźnienie nigdy nie osiągnie stopnia, w którym możliwa byłaby całkowita adekwatność z ’rzeczą’, wykraczającą poza świadomość. Jego kontynuacja albo bliższe określenie zawsze prowadzić może do sprzeczności. Toteż Ja nigdy nie będzie miało gwarancji, że dzięki takiemu uwyraźnieniu dotrze do rzeczy albo prawdy. Zaczyna ono od swojego uwyraźnienia, tzn. od siebie samego, pojawiając się w świadomości jako jego podmiot, od *'wiary'*, że znajduje się na drodze do rzeczy. Wszystko, co na tej drodze pojęcia w ogóle staje się dlań wyraźne albo jako ’coś’ pojawia się w świadomości w wyraźnym odgraniczeniu od tego, co do niego podobne, jest w ogóle *czymś* tylko na podstawie owej wiary i jej potwierdzenia, a mianowicie jako coś, co wiąże się uporządkowaną relacją ze „wszystkim”, co mu podobne, co zostaje wydobyte jako jego przypadek. To, że w ogóle osiąga ono stopień wyraźnej świadomości czegoś i staje się określeniem jako określenie ogólne, zależy więc od tej ’wiary’.

Nieokreślona jest jednak dla Leibniza podstawa tej wiary, tak samo, jak nieokreślona jest przyczyna, dzięki której w ogóle można wydobyć w pamięci określone postrzeżenia z ciągu postrzeżeń, tak iż rozum może się na nich oprzeć. Wskazuje on wprawdzie na zwierzęta i ich organy, uzdolnione do *skupiania* promieni świetlnych albo fal powietrza[7] i mówi o szczególnie żywej wyobraźni albo długim przyzwyczajeniu jako „przyczynię” wydobywania postrzeżeń[8], i w tym prześlizgnięciu do wymiaru organicznego jako etapu wstępnego dla świadomości ujawnia się paralela z Nietzschem, ale w istocie nie sposób określić obiektywnej podstawy czy przyczyny powstania świadomości. Określenie czegoś *jako przyczyny* zakłada już jego wyraźną określoność pojęciową jako ’czegoś’, tak iż świadomość nie może dociekać *swojej* przyczyny albo opierać swej treści na tym, co wykracza poza świadomość. Okoliczność ta odsyła do krytycznego określenia pojęcia przyczyny u Kanta. Przyczyna jest ważna obiektywnie jako pojęcie wiążące pojęcia („empiryczne”), które wydobywają przedmiot postrzeżenia jako coś, co jest określone pojęciowo. Dzięki *stworzonej przez nią* syntezie Ja zgłasza pretensję do prawdy. Coś w tej formie przedstawia się właśnie *jako* prawdziwe. O ile jednak u Kanta „Ja myślę” stanowi najwyższą jedność apercepcji i syntezę strumienia wrażeń dzięki temu, że „musi towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom”, to w związku z Leibnizem trzeba powiedzieć, że wydobycie odbywa się nie *poprzez* Ja, lecz za sprawą poznania *(connaissance)* prawd koniecznych, które pojawiają się w świadomości *wraz z* wydobyciem się czegoś i pozwalają nam myśleć o tym, co nazywamy Ja. Świadomość Ja

[7] G. W. Leibniz: *Monadologie* 25.

[8] Ibidem, 27.

powstaje dopiero wraz z wydobyciem określonych przedstawień z niezróżnicowanego ciągu postrzeżeń, kiedy wydobyte i wyizolowane postrzeżenia, związane przez Ja na *jego* sposób, znów przedstawiane są w powiązaniu, zakładającym dopiero w ten sposób *odniesienie* do rzeczy, aczkolwiek właśnie na tym polega zarazem *wrodzona* niepewność. Ja doświadcza siebie bezpośrednio w swej świadomości jako jedynie skończony podmiot, *wypróbowujący* tylko zawsze odrobinę dalej adekwatne uwyraźnienie, eksperymentujący uroszczeniami do prawdy, co oznacza, że podmiot ów *odróżnia* 'swoją' prawdę albo prawdę wyrażonych przez siebie powiązań od prawd koniecznych lub związków, które ma na myśli w takich pojęciach, jak 'byt', 'substancja', 'to, co proste i co złożone', 'to, co immaterialne' oraz 'Bóg'. „Poznanie" prawd koniecznych jest więc logicznie wcześniejsze od „poznania" Ja jako świadomości. Trzeba wręcz powiedzieć, że jest ono wcześniejsze od świadomości, o ile rozumie się przez nią 'intencjonalną' świadomość 'czegoś' albo czegoś określonego. W każdym razie należy stwierdzić, że prawdy konieczne są wcześniejsze od *świadomości* ich jako przedmiotów, aczkolwiek wydaje się nam, że partycypujemy w nich przedświadomie, skoro oddziałują one na nas. Nietzsche mówi o „wierze" w *gramatykę*, dzięki której dopiero pojawiają się Ja jako podmiot i jego przedmioty. Kiedy jednak Leibniz także tutaj nie mówi o przedświadomej, wcielonej wierze, to wychodzi on wszakże, jak Nietzsche, od tego, że świadomość jako „temptatywny" (Nietzsche) byt-w-drodze uwyraźnia sobie albo przedstawia symbolicznie rzecz, która dopiero jako taka staje się jej przedmiotem, nie mając pewności, że kiedykolwiek wyrazi ją w adekwatny sposób. Tak, jak w przypadku Nietzschego, również u Leibniza każdorazowy kres wyjaśniania zostaje określony przez to, że uznaje się je (ze względu na jakiś, choć bynajmniej - jak zdołamy się przekonać - nie dowolny cel życiowy) za *wystarczające*. W istocie jest ono tymczasowe i zakotwicza się w czasowości *przypuszczalnego* dyskursywnego przybliżenia.

Irytacja, zrodzona z tego, że coś mogłoby być inne od tego, co przedstawia świadomość, wiąże się u Leibniza i Nietzschego źródłowo z powstaniem świadomości. Większa część określających świadomość postrzeżeń, a tym samym jej 'podstawa' w ogóle, wedle *teorii* świadomości, tzn. w podjętej przez świadomość *próbie*, by stać się dla siebie samej jasną, jest ciemna albo taka, która ewentualnie stanie się jasna. Tylko mniejsza część staje się wyraźna pojęciowo, ale sposób, w jaki to zachodzi, jest *z zasady* problematyczny. O tyle też świadomość jest według swych pojęć instancją problematyczną. *W* świadomości, nie mogąc znaleźć przykładu, który z całkowitą pewnością mógłby zaprzeczyć wyraźności, wyraźność tę osiągamy na sposób estetyczny, mając do czynienia ze *znakami* rzeczy, a nie z samymi rzeczami. Jest to *świadomość znaków*, miejsce *odróżnienia* obecnego przedstawienia

od przedstawianego, które jest nieosiągalne i nieobecne. To odróżnienie zbiega się u Leibniza z odróżnieniem naszej świadomości od całkowicie wyraźnej, choć transcendentnej świadomości Boga, w której nie przeprowadza się problematycznej analizy dyskursywnej, lecz doprowadza się ją do skutku w dyskursywnie adekwatny sposób. Tym samym zyskujemy także ideę prostoty jako absolutnego celu analizy, w odróżnieniu od naszych relatywnych celów struktury świadomości w ogóle w świadomości. „Poznanie prostych wyraźnych pojęć" byłoby poznaniem „atomów natury". Nie jest ono możliwe inaczej, jak tylko intuicyjnie, nie zachodzi jednak wtedy, „gdy pojęcie jest nazbyt złożone, tak iż nie jesteśmy w stanie myśleć o wszystkich składających się nań pojęciach". Toteż nasze poznanie musi poprzestać na znakach albo stać się poznaniem „symbolicznym"[9].

W związku z tym można wysnuć wniosek, że rzecz pojawia się w świadomości, *gdyż* jest w świadomości zawsze czymś tymczasowym, a przez to nigdy nie jest określona adekwatnie. „Jest" w wydanym przez nas *sądzie* nie posiada znaczenia ontologicznego, lecz rozumiane jest jako wyraz pewnej perspektywy, którą jesteśmy my sami, bez nadania jej wyrazistości. Określenie, nawet jeśli z jakiejś praktycznej przyczyny wydaje się wystarczające, może przy zmienionych okolicznościach i pojawieniu się powodów do kolejnych irytacji zostać podane w wątpliwość i rozwijane dalej albo - ze względu na uwidaczniającą się w świadomości sprzeczność - w ten sam sposób odrzucone. Zadaniem Ja jest jednak takie rozwijanie w najbardziej natężonej postaci tożsamości świadomości, by dało się przyjąć kolejne interpretacje albo postawić dodatkowe hipotezy, co pozwoliłoby uniknąć sprzeczności. Możliwość postąpienia w taki czy inny sposób i potraktowania *telos* określania wedle *własnej woli* wytwarza wolną, świadomie znoszącą własną skończoność i, jak miałby to wyrazić Hegel, nieskończoną, gdyż odniesioną tylko do siebie samej samoświadomość.

Taka 'silna' samoświadomość zawłada świadomością, tak iż to, co jest *'w'* świadomości, zawsze stanowi jedynie problematyczną, symboliczną reprezentację świata. Kiedy Nietzsche mówi: „możemy myśleć, czuć, chcieć i przypominać sobie, możemy również 'działać' w dowolnym znaczeniu słowa, a przecież wszystko to nie musi 'pojawić się' w świadomości" i „całe życie byłoby możliwe niejako bez przeglądania się w lustrze", to wypowiedzi te odsyłają do owej problematycznej relacji świadomości do swojej treści. Samoświadomość nie pojmuje siebie poprzez adekwatność treści świadomości. Jest raczej uwolniona od nich jako głębiej zakorzeniona dyspozycja, której podstawa tylko skrycie zaznacza się 'w' świadomości. Pytanie Nietzschego *„Po co* w ogóle świadomość, skoro w gruncie rzeczy jest ona *zby-*

[9] „Cum notio valde composita est" (G. W. Leibniz: *Die philosophischen Schriften*, op. cit., s. 423).

teczna?” stanowi wyraz samoświadomości, świadomie ufundowanej na tym, co nieświadome. Istotą rzeczy - tak jak zresztą u Hegla, u którego samoświadomość jako „byt dla siebie” posiada miejsce w *życiu* i nie jest określona jako szczególny przypadek świadomości przedmiotu, a mianowicie jako przypadek, w którym sama stawałaby się przedmiotem - jest indywiduum, o ile tylko *nie* jest ono tożsame z dyskursywnie uwyraźnioną w pojęciach treścią świadomości. Jest ono tą negatywnością, która może wprawdzie stać się tylko świadoma albo zostać wyartykułowana wedle istniejących możliwości świadomości, ale dlatego właśnie zawsze odróżnia się jeszcze od świadomych przedstawień i jest na przekór nim wolne.

Odpowiedź Nietzschego na zrelatywizowane do świadomości pytanie, „po co” świadomość w ogóle miałaby się rozwijać, zawiera się w tym, iż należałoby ją postrzegać „zawsze w relacji do zdolności komunikacji człowieka (lub zwierzęcia)”. Pojęciowe ujęcie przedstawień, wydobytych z ciągu „niewyraźnych postrzeżeń”, a więc ich wypróbowane uwyraźnienie albo przedłożenie w interpretacji zachodzi dzięki pragnieniu komunikacji, w której znak (w swej estetycznej jasności) pojawia się *zamiast rzeczy* (w adekwatnym objaśnieniu logicznym), podstawa tego *wystarczającego* uwyraźnienia nie tkwi zaś w zgodności struktury wiedzy z rzeczą, lecz w tym, że akceptuje się wyjaśnienie w *intersubiektywnym porozumieniu* jako *wystarczające*. Wyjaśnia się tak długo, aż pojęcie, dzięki któremu objaśnia się złożone pojęcie i które jest jego cechą, przyjmie się jako pojęcie proste, tzn. zrozumiałe bezpośrednio. *W taki sposób* powstaje pojęcie jako pojęcie ’czegoś’, a więc pojęcie w znaczeniu konwencjonalnym. W tym „porozumieniu” *rozwija* się dopiero intencjonalność, a mianowicie poprzez to, że wypowiedź objaśniająca tak właśnie dochodzi do skutku, iż inni także uznają ją w ten sposób za *wystarczające* wyjaśnienie. Jest to przypadek, kiedy to, co ktoś mówi, tak jak on to *hic et nunc* wykłada w postaci językowej i przy zastosowaniu odpowiedniej retoryki, ma znaczenie również dla innego jako coś. Owo coś stanowi referencję mowy, toteż nie można podać żadnego wcześniej założonego kryterium, które pozwoliłoby rozsądzić, czy to ’coś’ jest także ’obiektywnie’ ’tym samym’ dla mówiącego i słuchacza. ’Coś’ wyłoniło się właśnie poprzez to, czy też mowa właśnie dzięki temu doszła do skutku w przedstawieniu ’czegoś’, że nie pytano już dalej o znaczenie pewnych znaków, jakie zostały utworzone, by wyjaśnić znaczenie innych znaków. Intersubiektywna tożsamość tego znaczenia, a tym samym tożsamość całej dzięki temu wystarczająco wyraźnej mowy pozostaje więc poza wszelką wątpliwością, nie jest eksplikowana, niejasna czy niepewna. Jedynie w artykulacji estetycznej w ten sposób zwieńczonej postaci mowy odzwierciedla się coś, co wypowiada się w mowie. ’W’ świadomości *jest* coś, o ile jest w niej tak, iż zdaje się być także w innej świadomości, a mianowicie jako przedstawię-

nie, które przypisuje się innemu jako podstawę po to, by akceptował mowę jako wystarczająco wyraźną lub ją rozumiał.

„Subtelność i sugestywność świadomości" pozostaje zawsze - zdaniem Nietzschego - „w relacji do *zdolności komunikowania* człowieka"[10]. To nie założone Ja jako jedność, lecz przedświadoma, nie poddana regułom *a priori*, by tak rzec, cielesna zdolność, dla której jako komunikowania innym indywiduom *znajduje się* odpowiednie znaki, tworzy ową „subtelność i sugestywność" świadomości. Ta indywidualna zdolność, która nie może nigdy być siebie pewna ze względu na indywidualność innych i która dlatego zawsze musi się od nowa *sprawdzać*[11], jest tej świadomości podstawą. Znamienne dla Nietzschego, że subtelność w znaczeniu bogatej artykulacji i zróżnicowania oraz sugestywność świadomości przynależą do siebie. Im później następuje intersubiektywna zgodność co do znaczenia znaków *dla* języka, tym wspanialej dzielą się znaki i treść każdorazowej świadomości i tym większa staje się różnorodność, która zawierają w sobie. - Zdolność komunikowania pozostaje według Nietzschego „znów w relacji do *potrzeby komunikowania"*. „Tam, gdzie potrzeba i konieczność długo zmuszały ludzi do komunikowania, do szybkiego i jasnego porozumiewania się, tam w końcu ta sugestywność i sztuka komunikowania pojawiają się w nadmiarze, niczym skarb, zalegający z wolna i czekający na spadkobiercę, który rozporządzi nim rozrzutnie". Świadomość, przy założeniu, że ta hipoteza jest prawdziwa, „rozwinęła się *tylko pod naciskiem potrzeby komunikowania"*[12] .

„Skarb" jest zarazem bogactwem wspólnego języka lub systemu znaków, w którym znaki tak zespalają się z innymi znakami, że dzięki temu i tylko dzięki temu są wystarczająco komunikowalne w swym znaczeniu, tak iż zadaniem nie jest osiągnięcie adekwatności z rzeczą transcendentną do systemu znaków, lecz jedynie zrozumienie skończonego komunikatu. Jest to przypadek, kiedy przede wszystkim w relacji „rozkazującego i słuchającego" wynika z tego działanie, a z konieczności lub przymuszenia innego coś dochodzi do skutku. (U Hegla „duch" rozwija się w sytuacji „panowania i niewoli"[13].) Nasze działania są - według Nietzschego - „w gruncie rzeczy, o ile traktować je łącznie, nieporównywalnie osobiste, jedyne nieskończenie indywidualne". Nie podpadają Więc jeszcze pod ogólne pojęcia działań. „Skoro tylko przekładamy je na [pojęcia] świadomości, *zdają się zanikać"*[14]. Powstaje złudzenie działań ogólnych, które pod pojęciem działania poszczególnego powinny dać się wydzielić jako sama w sobie koherentna całość, gdyż

[10] F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* 354; KSA 3, s. 590 nn.

[11] Por. W. v. Humboldt: *Über den Dualis, Schriften.* Akad.-Ausg. VI, s. 27.

[12] F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft;* KSA 3, s. 591.

[13] G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes,* hrsg. von J. Hoffmeister, s. 141 nn.

[14] F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft;* KSA 3, s. 592 n.

przypisuje się im w ogólnym pojęciu działań w ogóle sprawcę i skutek, a to, zgodnie z tym, Co powiedziano dotychczas, oznacza, że odnosi się językowo-gramatycznie uformowany symbol w swej ukształtowanej finalności *do* czegoś, w tym przypadku do działania określonego rodzaju albo do *schematu* działania. Symbol znakowy ustanowiony *dla* rzeczy podlega weryfikacji z chwilą, gdy rzecz pomyślana zostaje jako działanie określonego rodzaju, przez to już tylko, że miałaby 'ona' sprawić zadowolenie. Twórca symbolu, tzn. rozkazujący, który wyraża się w swoim tworzeniu, posiada więc podstawę weryfikacji jego stwarzania w sobie samym, toteż nie rodzi się wpierw pytanie, czy inny także zrozumiał tak samo albo 'to samo', 'co' pomyślał twórca. Rozkaz rozumie się 'właściwie', kiedy usuwa się potrzebę, z której on wynika. Świadomość 'czegoś', pomyślanego tu działania, była tylko środkiem do tego celu, uformowanie znaku miało zaś za zadanie spowodowanie działania w odpowiedni sposób u określonego, odczutego *tak* w swej indywidualności innego[15].

Potrzebne do tego bogactwo języka daje o sobie znać przede wszystkim w skutecznym zwieńczeniu lub ukształtowaniu uwyraźniającego się przez artykulację ciągu znaków. Gramatyka kieruje tym procesem od strony formalnej. Jest ona wykraczającym poza indywiduum momentem formy językowej. Dlatego Nietzsche przywiązuje do niej szczególne znaczenie. Wyrażenie, które powinno odnosić się *do* czegoś, nie może składać się z *dowolnego* ciągu znaków. Wymaga ono zamknięcia w pewnej formie gramatycznej, w której 'w sobie' otrzymuje pełnię, gdyż nie może zyskać jej w adekwatności 'do rzeczy'. Już Kant wykładał kategorie intelektu jako formy sądzenia, dzięki którym postrzeżenie przedmiotu w ogóle „staje się określone"[16]. Są one u niego formami, w których to, co postrzegane w przestrzeni i czasie *odróżnia się* od sposobu, w jaki ujmuje się je subiektywnie, tzn. że są one *pomyślane* w porządku obiektywnym. Na przykład kategoria przyczyny służy do odróżnienia w pojęciach obiektywnego następstwa w czasie od czysto subiektywnego następstwa postrzeżeń. Kant twierdzi, że do tego celu może służyć „tylko czyste pojęcie intelektu", gdyż tylko ono „wprowadza konieczność syntetycznej jedności"[17]. Ma ono *znaczenie* jako powiązanie konieczne i przedkłada tym samym formę, w której mieści się mowa w obiektywnym znaczeniu, choć jako objaśniająca eksplrkacja pojęć musiałaby biec w nieskończoność. O tyle forma ta, będąc składnikiem „gramatyki transcendentalnej"[18], łudzi skończony intelekt analogią z nieskończonym rozumem,

[15] Por. J. Simon: Bedeutung als Referenz und als individuelle Relevanz. "Logos Semanticos. Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu", Berlin/Madrid 1981, II, s. 275 nn., szczególnie s. 277.

[16] I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 128.

[17] Ibidem, B 234.

[18] I. Kant: *Vorlesungen über die Metaphysik*. Darmstadt 1964, s. 78.

dla którego wszelkie cechy pojęcia i także cechy tych cech *ad infinitum* tworzą rodzaj i tym samym skończone wyjaśnienie. Pozostające do dyspozycji formy sądzenia jako *wewnętrzne formy* możliwego zwieńczenia wyjaśnień językowych łudzą jako części systemu „gramatyki transcendentalnej" „obiektywnie ważnym" *telos* dyskursu, wynikającym z warunków aprioryczny-ch, a tym samym ze zniesienia dyskursywności, zatraconej w tym, co nieskończone. Dostarczają one świadomości poprzez samoświadomość odniesienia do świata.

Wedle Kantowskiego pojęcia przedmiotu możliwym przedmiotem jest tylko to, co w taki sposób pojawia się w świadomości, iż „osądzane w postrzeganiu jednej z funkcji" może być postrzegane jako określone. Przedmiotowość jest pomyślana jako odpowiedniość do uporządkowanej apriorycznogramatycznie struktury znaków. Fakt, iż jest ona uporządkowana, odróżnia ją od 'zwykłego' znaku, który w perspektywie transcendentalnej wyznacza tylko miejsce dla ustanowionych „pojęć empirycznych", tzn. funduje je jako oznaczenie wielkości zmiennych. Kategorialna struktura uporządkowania jest z perspektywy transcendentalno-filozoficznej tą strukturą, która wytwarza 'czyste' pojęcia jako pojęcia dla czegoś, tzn. nadaje im obiektywne *znaczenie.* To, czym u Leibniza były prawdy konieczne w ich bycie pomyślanym przez Boga lub jako *quasi* przedświadome ugruntowanie naszej świadomości, u Kanta opiera się na „Ja myślę" jako transcendentalnej subiektywności myślenia, które dochodzi do skutku w Jednej z form sądzenia". Tak też ma to miejsce u Nietzschego ze względu na ów metafizyczny kontekst zastosowania boskiego myślenia w myśleniu na drodze „gramatyki transcendentalnej", gdyż „nie uwolnimy się od pojęcia 'Boga', ponieważ wierzymy w gramatykę"[9]. Po zerwaniu z magiczną wiarą, rozporządzając *nazwami,* które sytuują się ponad rzeczami, w wieku oświeconym pozostaje nam jeszcze „wiara", iż dzięki gramatycznej strukturze składniowej dysponujemy *możliwościami,* od których zależą same rzeczy. „Ongiś już *słowo* oznaczało także poznanie rzeczy, dziś zaś funkcje gramatyczne są jeszcze najbardziej budzącymi zaufanie rzeczami"[20]. Wiara w nie równoznaczna jest z wiarą, iż w *gramatycznym* zwieńczeniu wyjaśnienia nie osiągamy wprawdzie rzeczy samych w sobie, niemniej doświadczamy przedmiotów, które jako ich „zjawisko" nie tylko byłyby „pozorem", ale miałyby wręcz poprzedzać możliwości intelektu archetypicznego, dla którego wystarczająco wyraźne byłoby to, 'co' usiłujemy tylko w nigdy nie doprowadzonym do końca procesie ująć dyskursywnie. Zakłada się, że w *rzeczywistości* powinno chodzić o 'to samo'

[19] F. Nietzsche: *Götzendämmerung;* KSA 6, s. 78.

[20] F. Nietzsche: *Nachlaß;* KSA 11, s. 643.

Bogu jako absolutnej subiektywności oraz nam w każdorazowym akcie określania.

O ile Nietzsche traktuje świadomość jako coś, co rozwinęło się w intersubiektywnym „porozumieniu”[21], to mówi tym samym także coś o przedmiotach świadomości. To, co jest pomyślane jako świat zewnętrzny, w rzeczywistości jest właśnie wytworem dostępnego nam, ale też zadowalającego objaśnienia, dzięki któremu w „porozumieniu” dochodzimy do zgody w sposób odpowiadający każdorazowym potrzebom tego porozumienia i dlatego *akceptowany* podług nich, co wedle swojego ukonstytuowania zależne jest z kolei od owych możliwości komunikacji.

Dla Nietzschego jest „istotne, iż nie mylimy się co do roli ’świadomości’”[22]: to, co w naszej świadomości okazuje się „światem zewnętrznym”, ma takie znaczenie właśnie o tyle, iż jesteśmy zarazem świadomi zdolności rozporządzania tym w taki sposób, że możemy przecież znów włączyć znak wytworzony w obrębie formy gramatycznej do dalszego dyskursu, *interpretującego* to, co dotychczas powiedziane, a tym samym chwilowo znów zniesionego jako rzekomo obiektywna forma zwieńczenia, bez ustalania definitywnej granicy dla rzeczy. Świadomość *jako* świadomość rozporządza swymi przedmiotami z intencją dalszego wykorzystywania. Tak jak są już one określone *jako* wytwór ’interpretującego’ postrzegania, tak też *pozostawiają* możliwość *dalszych* interpretacji obrazu świata, na powrót znoszących ich przedmiotowość. Świat „stał się nieskończony”, „o ile nie możemy odrzucić możliwości, że *zawiera w sobie nieskończone interpretacje”*[23]. Chodzi przy tym nie tylko o interpretację znaków, które stworzone zostały dla przedmiotów, lecz ostatecznie o ponowną interpretację odniesienia do przedmiotów w ogóle. Interpretuje się nie tylko to, co jest już ’w’ świadomości. Świadomość jako taka jest już wynikiem interpretacji. Interpretacja nie jest procesem świadomym, lecz procesem, wynikającym z tego, co nieświadome, który nie daje się wznieść ’do’ poziomu świadomości. W obrębie świadomości można tylko stawiać hipotezy na temat jej ’podstaw’, tzn. dawać wyjaśnienia, które z istoty wykluczają adekwatność. Kategoria ’podstawy’ sama jest jedynie gramatyczną *formą* tworzenia hipotezy lub mową ukształtowaną ze względu na możliwość zaakceptowania „procesu”, a nie adekwatność.

Znamienne, że myślenie Nietzschego nie ustanawia ’gramatyki głębinowej’ *[Tiefengrammatik]* za gramatyką historycznych języków. One same są już hipotetycznym utworzeniem reguł w celu wyjaśnienia postulowanej *ogólnej* możliwości rozumienia. Przyjęcie istnienia ’gramatyki głębinowej’

[21] F. Nietzsche: Nachlaß; KSA 13, s. 68.

[22] Ibidem.

[23] F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft;* KSA 3, s. 627.

wszelkiej mowy ludzkiej byłoby tylko absolutyzacją idei ogólnego rozumienia, które jest możliwe tylko dzięki językowi, ujętemu jako narzędzie, przy czym rozumienie indywidualne jawiłoby się jedynie jako kwestia moralności. Takie założenie byłoby absolutyzacją „wiary" w gramatykę oraz osłabieniem indywidualnej sztuki słowa. Ona sama jest u Nietzschego, jak w ogóle „indywiduum", „czymś absolutnym"[24]. W filozofii Nietzschego i jego krytyce filozofii transcendentalnej zakotwiczonej w pojęciu świadomości, Ja lub, co u niego wychodzi na jedno, „gramatyce transcendentalnej" osiąga się więc kres metafizyki, w której można jeszcze pytać o 'przyczyny' zjawisk i w której w ogóle zjawisko powinno być zjawiskiem czegoś innego. Nietzscheańska krytyka świadomości jest krytyką towarzyszącego temu terminowi *dzielenia refleksji* na świadomość i jej nieświadome 'przyczyny', wzniesione wszakże do poziomu świadomości.

'Przyczyny', niezbędne do konstytucji przedmiotów, nie dają się wznieść do poziomu świadomości 'refleksyjnie'. Myślenie, stanowiące na pozór wynik rozważanej gramatyki, wynika według Nietzschego z zasady „wielkiego rozumu", przynależnego nieświadomemu ciału, które dzięki wytwarzaniu znaków ze względu na sam „proces" stwarza *pozór* podzielanego z innymi świata zewnętrznego, o ile tytułem próby tak tworzy się znaki, iż wskutek tego pojawia się pożądany postępek innego. „Zdolność" do tego jest zdolnością komunikowania. Jest ona sama zdolnością indywidualną jako sztuka znajdowania w danym wypadku właściwego zestawienia znaków. Pojawia się tylko *pozór* wspólnego odniesienia znaków, który współgra z ich zadowalającą interpretacją. Ów pozór nie tylko wystarczy; to wręcz on *tylko, skoro jest pozorem,* jest do tego zdolny. Tylko kiedy struktura świata zostaje ustanowiona jako pozór w obiektach, a tym samym *świadomość* takich przedmiotów jako bytów wykraczających poza świadomość, interpretacja może być otwarta. Pozostaje ona aktem *zakładającym* przedmioty, tak iż także prawda, rozumiana jako zgodność z przedmiotami, ma jeszcze znaczenie jako następstwo, ale już nie jako cel interpretacji.

Z perspektywy filozofii transcendentalnej rodzi się tu naturalnie pytanie, jak interpretacje znaków albo wyjaśnienia byłyby adekwatne, tzn. uzasadnione „obiektywnie". Według Nietzschego nie sposób myśleć w tym wypadku o zasadach *ogólnych*, lecz co najwyżej o faktycznym obowiązywaniu określania, zwieńczonego *jako* obiektywne, które dlatego „z zasady" wciąż jeszcze i na nowo może być rozwijane. Niemniej także w obrębie filozofii transcendentalnej same transcendentalno-gramatyczne formy nie stwarzają wystarczającej podstawy, by sformułowanie prawa empirycznego w postrzeganiu jednej z tych form prawdziwie odnosiło się do 'czegoś'. Prezentują one tylko

[24] F. Nietzsche: *Nachlaß;* KSA 10, s. 663.

aprioryczne możliwości mowy odniesionej do rzeczy. Tylko jako takie są one ugruntowane na sposób subiektywnie transcendentalny. Ich wypełnienie pojęciami empirycznymi jest również zdaniem Kanta *quasi* przypadkowe i tylko tymczasowo są one *udanymi próbami* określania danej różnorodności[25]. Nietzsche w tej krytyce podąża o krok naprzód. Dostrzega także w tych formach coś wytworzonego, szczęśliwie wypróbowanego, a tym samym relatywnego. Jako „skarb" były one „stopniowo gromadzone", ukazywane, by tak rzec, w wypróbowywaniu procesu, teraz zaś pozostają do dyspozycji „spadkobierców"[26]. Wyzbywają się ciężaru tzw. eksperymentowania z językiem dzięki zaoferowaniu sprawdzonej syntaktycznie podstawy. Świadomość mogłaby w tym czasie dojść do całkiem innych form „apriorycznych", w których w normalnym przypadku odnosi się do rzeczy, a w innych *językach* jest to także inne. Włada tam inna „wspólna filozofia gramatyki". Gramatyka nie jest dla Nietzschego gramatyką transcendentalną, lecz zmienia się zależnie od języka[27]. Nietzsche mówi także o tym, że wierzymy „jeszcze" w „jedną" gramatykę, a mianowicie w historyczną gramatykę *naszego* języka, czynimy to zaś nieuchronnie, kiedy mówimy w jej „schemacie", którego nie możemy odrzucić, jeśli w ogóle właśnie *my* chcemy 'coś' powiedzieć innym. *Jak długo* tak to się odbywa, wytwarza się złudzenie pojęć, które w tych ramach przede wszystkim w sądzie, w którym według Kanta „pojęcia stają się wyraźne"[28], kiedy już nie uzyskują ograniczonej rzeczowo, lecz tylko gramatycznie adekwatną określoność, a więc w znaczeniu metafizyki w ogóle są pojęciami 'czegoś' i tym samym w ogóle pojęciami. *W tych ramach* powstaje złudzenie znaczących znaków, odniesionych do rzeczy. Nie możemy sobie wyobrazić, jak byłoby to możliwe *bez* tych ram, gdyż wyobrażenie *znaczących* znaków, a więc znaków w ogóle, mamy tylko w nich. Co najwyżej w poezji można by doświadczyć procesu, przebiegającego ponad nimi, który wszakże nie prowadzi do niczego, ponieważ w nim także dochodzi później jeszcze indywidualna zdolność komunikowania. Metafory mogłyby być traktowane jako znaki, które nie posiadają jeszcze ogólnych ram, w jakich zachowywałyby znaczenie referencyjne, które jednak jeszcze coś *znaczą*, tak iż również dzięki temu - choć jeszcze bez pojęcia - coś jako coś przedostaje się do świadomości.

[25] I. Kant: *Kritik der Urteilskraft,* B XXXIV: „[...] dlatego tak, jak byłby to szczęśliwy, zgodny z naszym zamysłem przypadek, ucieszymy się (uwolnieni właściwie od potrzeby), kiedy ujmiemy taką systematyczną jedność pod czysto empiryczne prawa".

[26] F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft;* KSA 3, s. 591.

[27] Por. tezę Nietzschego o „wspólnej filozofii gramatyki" i odpowiadające jej wskazanie na gramatykę indogermańską *(Jenseits von Gut und Böse;* KSA 5, s. 34 n).

[28] I. Kant: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren,* 6.

Ja może jednak niezależnie od takiego przypadkowego powodzenia metafory, a więc jako *a priori* pewna siebie i zarazem ogólna dyspozycja odzwierciedlić naszkicowane formy gramatyki, kiedy zakłada te formy jako tożsame, niezmienne ramy zmiennych słów. Zakłada więc tożsamość siebie samego, której daje wyraz w tych ramach „możliwości" lub dyspozycji. Są to formy, w których dokonuje się wyjaśnienie formalne, nawet gdy któraś z wyznaczonych *rzeczy* nie może osiągnąć adekwatnego zwieńczenia. Dostarczają one nadto możliwości formalnej *zamiast* formy rzeczy, która myślała starą metafizykę jako pomyślaną w myśleniu Boga. O tyle są one dla świadomości warunkiem *możliwości jej odniesienia* do rzeczy lub jej intencjonalnością, tj. intencjonalnością samego Ja.

Niezschego krytyka świadomości przestrzega przed traktowaniem każdorazowej intencjonalności rzeczy w sposób absolutny albo tak, by wyznaczała ona *jedyną* drogę w kierunku, w którym boski, intuicyjny rozum ze swej istoty byłby przedmiotowy. Przestrzega przed „nieskromnością, z jaką z naszego punktu widzenia przesądzamy o tym, co z tego punktu widzenia powinno być tylko perspektywą"[29]. Tę przestrogę przed niedocenieniem świadomości kieruje się pod adresem „silnego człowieka" albo „wolnego ducha", który jest w stanie zachować siebie w samoświadomości jako indywidualne twórcze bogactwo komunikacyjne i uwolnić *siebie samego* z treści swojej świadomości, każdorazowo rozwiniętej w tym procesie, tzn. dostrzegać jej czysto funkcjonalny charakter. „Silny człowiek" posiada samoświadomość nie jako podmiot świadomych postrzeżeń, lecz w wyniku tego, co nieświadome, mając siłę, aby to sobie przypomnieć lub wyprzeć, by pozwolić temu wtargnąć w odpowiednim czasie i dać się wypowiedzieć we właściwych słowach. „Subtelność i sugestywność" świadomości jest jego indywidualną zdolnością.

Nietzscheańska teoria świadomości jako sama teoria ma, jak sam to podkreślał, jedynie hipotetyczny charakter. Podejmuje ona także próbę, która wskazuje na to, by być przez innych akceptowaną jako zadowalająca teoria o 'czymś', tu: o świadomości. Dokonuje się wszakże tylko w świadomości, owładnięta przez jej schemat wraz z jego gramatyką i wynikającym z niej myśleniem logicznym.

„Prawda" teorii świadomości zależy więc o tyle od formułującej ją indywidualnej zdolności komunikowania względnie od tego, w jak wielkim stopniu w swej eksplikacji jako odniesieniu do *przedmiotu* wykorzystała *do końca* 'świadomość'. U Nietzschego rozważa się ów wspólny wszelkiej filozofii i nauce wymiar retoryczny. Także świadomość nie jest niczym innym jak właśnie przedmiotem, który w eksplikacji pojęcia 'świadomości' pojawia

[25] F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft;* KSA 3, s. 627.

się w cechach tego pojęcia dzięki temu, że ta eksplikacja jest tak ustanowiona, iż staje się sensowna dla czytelnika. Rozumie się teraz samo przez się, że nie musi mieć ona znaczenia dla dowolnego innego. ’Świadomość’ jest więc zawsze tym, co mówi się ’o tym’ w taki sposób, w jaki oznajmia się ’coś’ określonemu innemu. Tak tylko *jest* ’świadomość’ w ogóle ’czymś’, a mianowicie tym, jak coś ’jej’ pojęcie każdorazowo objaśniło w akceptowany sposób, a to znaczy - ’w’ świadomości. Nietzscheańska teoria świadomości popada w ową strukturę kołową swego przedmiotu.

Z niemieckiego przełożył *Stanisław Gromadzki*

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

MAREK SZULAKIEWICZ
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

OBECNOŚĆ FILOZOFII TRANSCENDENTALNEJ

> Twórcze odrodzenie filozofii nastąpi tylko wówczas, kiedy nastąpi zdecydowana przewaga problemów ontologii nad problemami gnoseologii, tzn. kiedy filozofia znów zajmie się bytem, a nie sobą. *N. Bierdiajew*

W filozofii, tak jak w całej kulturze, są okresy rozwoju i regresu. Niewątpliwie pojawienie się filozofii transcendentalnej pod koniec XVIII wieku wyznacza nowy okres, w którym myślenie filozoficzne przełamało prymat bytu, na rzecz prymatu świadomości. To o tej właśnie epoce E Schelling mówił, iż był to piękny czas dla filozofii i kultury, kiedy przez Kanta i Fichtego ludzki duch odkrył swą wolność i zapytał nie o to, co jest, lecz o to, „co może być". Termin „filozofia transcendentalna", w swym znaczeniu systematycznym, został wprowadzony przez Kanta. Począwszy od *Krytyki czystego rozumu*, w której wyrażony został system i zasady tej filozofii, rozwijała się ona w wielu kierunkach, wyznaczając drugi, obok filozofii bytu, podstawowy nurt myślenia filozoficznego. W dziejach filozofii nie stanowił on jednak pierwotnej metody filozofowania. Jako taką metodę należy raczej uznać myślenie, w którym jedność rzeczywistości zapewniana była w perspektywie bytu. Przyczyn powstania takiego nowego myślenia można szukać zarówno w określonej sytuacji kultury XVIII wieku, jak też w obrębie samej filozofii. Powstanie transcendentalizmu było konsekwencją kulturowego i filozoficznego zniszczenia bezpośredniej relacji świata i podmiotu, identyczności myślenia i bytu, które tworzyły dotychczas fundamenty myślenia metafizycznego. W takiej groźnej sytuacji rozpadu świata kultury filozofia transcendentalna stała się jej ratunkiem, wyznaczając nowe zasady pewności, i obroną sensu istnienia myślenia filozoficznego przed upadkiem w empiryzm i sceptycyzm. Wyrastając na gruncie przeobrażeń kulturowych epoki nowożytnej wyznaczała sobą również „ducha nowożytności".

Filozofia wieku XX nie rozwijała się w opozycji do tej filozofii, lecz raczej jako jej twórczy rozwój. Można powiedzieć, że wiek XX był nadal okresem z dominującą rolą tej filozofii, która swoje korzenie znajduje w przekształceniach tamtej epoki. Żaden kierunek filozoficzny nie prze-

szedł obojętnie obok transcendentalizmu. Nie wystarczy tu wspomnieć o fenomenologii, ale można też wskazać mocne związki tej filozofii z egzystencjalizmem[1], marksizmem[2], hermeneutyką[3], filozofią analityczną[4], a nawet neotomizmem[5]. Każdy z tych kierunków nie tylko sięgał do tej filozofii, ale również przyczyniał się do przekształceń w jej obszarze, zwrotnie oddziałując na sam transcendentalizm. Przykładem może tu być podjęta w XX wieku próba zmiany tradycyjnie wrogiego wobec siebie stosunku filozofii transcendentalnej i tomizmu (neotomizmu). Jako pierwszy mosty między Kantem a św. Tomaszem próbował budować J. Maréchal[6].

Koniec wieku XX zachęca do pytań o efekty tych przeobrażeń. Należy zapytać, w jakiej formie filozofia transcendentalna opuszcza wiek XX i jakim koniecznym przemianom została poddana pod wpływem głównych tendencji filozoficznych naszych czasów? Co zostało jeszcze z filozofii typu kantowskiego w myśleniu filozoficznym współczesności?

I. Kantowska filozofia transcendentalna. Jeśli mówimy o filozofii transcendentalnej w teraźniejszych dyskusjach, względnie w jej oddziaływaniu na myśl współczesną, konieczne jest krótkie wskazanie sensu tej filozofii jaki nadał jej twórca, Immanuel Kant. Mimo tego bowiem, że rozwijała się ona w wielu kierunkach, to jednak model stworzony przez filozofa z Królewca pozostaje wzorcem myślenia transcendentalnego. Niewielu jest jednak filozofów, o których można powiedzieć, że stworzyli filozofię, o tak wielu możliwościach rozwoju, jak uczynił to filozof z Królewca. Spory dotyczą tu nie tylko szczegółów, ale również podstaw, w tym samego pojęcia „filozofia transcendentalna".

W systemie Kanta termin „transcendentalny" definiowany jest w sensie pojęcia teoriopoznawczego. Przypomnieć tu należy najczęściej cytowane określenie tej filozofii: „Transcendentalnym - pisze Kant - nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem

[1] Należy tu przypomnieć, że filozofia transcendentalna, a dokładniej Kanta nauka o ideach, odegrała znaczącą rolę w narodzinach filozofii egzystencji K. Jaspera.

[2] Stulecie śmierci Kanta (1904) świętowane było w całej prasie robotniczej Niemiec i Austrii. „Austromarksizm" zaś podjął próbę zastosowania kantowskiego transcendentalizmu do przekształcenia materializmu historycznego.

[3] „Zwrot krytyczny Kanta nie może być również zapomniany w filozofii hermeneutycznej" - powie Gadamer. Por. H.-G. Gadamer: *Kant und die Philosophische Hermeneutik.* "Kant-Studien", 66. Jahrgang 1975, s. 403.

[4] Na ten temat: T. Grundmann: *Analytische Transzendentalphilosophie. Eine Kritik.* Paderborn 1994. Autor przedstawia drogę wprowadzania filozofii transcendentalnej w struktury myślenia analitycznego.

[5] Por. np. H. Holz: *Thomistischer Transzendentalismus: Möglichkeiten und Grenzen.* "Kant-Studien", 58/1967, s. 376-386. Należy również odnotować np. H. Köchler: *Aktuelle Aspekte der Transzendentalphilosophie.* "Zeitschrift für Katholische Theologie", 102/1980.

[6] Na ten temat: H. Holz: *Thomistischer Transzendentalismus...*, op. cit., s. 376 in.

poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być a priori możliwy”[7]. Filozof z Królewca po roku 1769, w którym, jak twierdzi „ogarnęło go wielkie światło”, w sposób znaczący zmienił filozoficzny język, jakim się dotychczas posługiwał. Zmiana ta nastąpiła w sposób świadomy, jak informuje o tym Markusa Herza. Kant nie chciał jednak tworzyć nowych pojęć, gdyż „kucie nowych słów to roszczenie do nadawania praw językom, które rzadko tylko się udaje”[8]. Sięgnął zatem ku pojęciom już istniejącym, rozglądając się „w języku martwym a uczonym”. Jednym z nich jest również pojęcie „transcendentalny”, którego Kant zaczyna używać, chociaż „nie zawsze w sposób jasny”[9], ale zawsze zwracając się „ku naszemu sposobowi poznania”.

Stworzona przez niego filozofia transcendentalna zmierzała do krytycznego ugruntowania naszego poznania i naszej wiedzy. Jednak nie każda próba takiego ugruntowania może być określona jako transcendentalna. Teoria poznania może się bowiem realizować w różnych perspektywach: metafizycznej, psychologicznej, ontologicznej, antropologicznej. Tradycyjna, metafizyczna filozofia poznania, określona była sytuacją, w której z jednej strony uczestniczył podmiot, pozostający w dystansie wobec świata przedmiotów, z drugiej zaś transcendentny wobec niego świat, który zostawał przez podmiot ujęty w jego własnym bycie. Filozofia transcendentalna Kanta wyraźnie odróżniła się od wszystkich tych sposobów epistemologicznych rozważań. Jej tematem stały się zasady, które gwarantują ważność poznania, jej celem określenie granic poznania na podstawie analizy tych zasad. Nowe stanowisko Kanta polegało na uznaniu, że podmiot nie tylko zwraca się do przedmiotu w bezpośredniej intencjonalności, lecz też ku sobie samemu, mogąc w ten sposób wskazać warunki poznania powszechnie ważnego. Nie tylko zatem przedmioty doświadczenia zostają ujęte z punktu widzenia działalności podmiotu, lecz też ukazuje się możliwość uchwycenia samego podmiotu w jego działalności. Zgodnie z tą podstawą odkrywa Kant, że „tylko to z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie wkładamy”[10]. Porządek i jedność świata zostają poznane przez człowieka tylko dlatego, że sam je ustanawia, zaś filozofia odwraca się od pytania o to, „co jest?” i zwraca w stronę pytania „co i jak jest nam dane?”.

Podstawowe zadanie tak określonej filozofii transcendentalnej polegało na odkryciu warunków możliwości doświadczenia, czyli praw, zgodnie z którymi podmiot podejmuje swą sensotwórczą działalność wnosząc porządek w różnorodność danych doświadczenia. Kant wierzył w opracowanie syste-

[7] I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, tłum R. Ingarden, t. I. Warszawa 1986, s. 86.

[8] I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, tłum R. Ingarden, t. II. Warszawa 1986, s. 22.

[9] Na temat pojęcia „transcendentalny” w filozofii Kanta por. np. A. Gideon: *Der Begriff Transzendental in Kants Kritik der reinen Vernunft.* Marburg 1903, s. 6.

[10] I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., s. 32.

mu takiej struktury, tablicy kategorii. Znalezienie tych reguł, konstytutywnych dla naszego poznania i gwarantujących jego pewność, stało się nowym zadaniem filozofii, ale jednocześnie wymagało uznania ważnych dla niej założeń. Jeśli bowiem sam podmiot (rozum) staje się warunkiem pewności poznania i jeśli on właśnie wprowadza porządek i powiązania w różnorodność danych doświadczenia, to sam nie może być włączony w jego obszar. Chcąc zatem odnaleźć warunki pewności i pokonać niebezpieczeństwo sceptycyzmu filozofia transcendentalna musiała uznać, że rozum (podmiot) jest czysty, nietknięty przez świat i doświadczenie. Tylko na mocy tego założenia zdolny jest swemu poznaniu nadać rangę pewności.

Istotniejsza jednak była konsekwencja druga klasycznej, kantowskiej filozofii transcendentalnej. Bowiem po wykazaniu, że podmiot całkowicie *a priori* określa swój przedmiot i pokonaniu w ten sposób niebezpieczeństwa sceptycyzmu okazało się, że to, co poznane nie jest już „rzeczą samą w sobie", lecz „zjawiskiem". Tym samym wszystko to, co człowiek może poznać, stało się tylko „przedstawieniem" uwarunkowanym przez podmiot. Filozofia transcendentalna nie tylko jednak odkryła na nowo ów „trzeci świat" (fenomenalny), ale razem z tym ustanowiła nowy stosunek człowieka do bytu. Na mocy tych tez prawdziwe i rzeczywiste stało się tylko to, czego człowiek może doświadczyć jako przedmiotu swego poznania, ustalając z góry konstytuujące go czynniki.

Filozofia ta wkraczała przede wszystkim w obszar teorii poznania, szukając warunków relacji poznawczej i pytając o poznawalność, lecz implikowała również pewne tezy dla metafizyki i całej filozofii. Zmieniała dotychczasowe zasady filozofowania stając się badaniem funkcji świadomości i zastępując substancjalne wykładanie świata wykładaniem funkcjonalnym[11]. Kopernikańskie odwrócenie sposobu myślenia oznaczało też, że świat nie jest już obcy, zagrażający człowiekowi i niezrozumiały. To, , jaki" jest świat, człowiek rozpoznaje jako swoje dzieło, wytwór jego własnego ujęcia i od niego zależny. Wraz z taką teorią pojawiły się podstawy do późniejszego spoin o kształt „pierwszej filozofii": czy ma to być metafizyka, czy też teoria świadomości, w której podmiot stawał się miejscem, w którym mogły być rozwiązane wszystkie problemy?

Jako taka próbowała realizować trzy cele, płacąc za ich realizację określoną cenę, i one właśnie stały się problemem filozofii XX wieku. Po pierwsze, filozofia ta w swej istocie skierowana była przeciwko sceptycyzmowi, dowodząc możliwości pewnego poznania, ale płacąc za to cenę zwrotu ku podmiotowi, jako czynnikowi ahistorycznemu, wolnemu od kształtowania

[11] Por. na ten temat J. Berger: *Gegestandskonstitution und geschichtliche Welt. Untersuchungen zur transzendentalphilosophischen Lehre vom geschichtlichen Gegenstand und seiner Erfahrung im Blick auf Heinrich Rickert.* München 1967, s. 16 in.

przez doświadczenie. Po drugie, zwrócona była przeciwko despotyzmowi empiryzmu wskazując, że wiedza empiryczna ma walor pewności, ale tylko ze względu na aprioryczny obszar świadomości. Cena, jaką tym razem przyszło zapłacić, oznaczała utratę bytu, przyjęcie, że byt nie opiera się na sobie, lecz dopiero czyste myślenie (świadomość) pozwala go wytworzyć. Po trzecie, zwróciła się przeciw nieograniczonemu zasięgowi filozofii wyznaczając granice możliwości poznania, ale i tu płacąc za to eliminacją światopoglądowej funkcji filozofii.

II. Filozofia współczesna i transcendentalizm. 1. Pokonanie sceptycyzmu. Pokonanie sceptycyzmu przedstawia się często jako podstawowe zadanie filozofii i jako główne zadanie filozofii transcendentalnej. W dziejach myślenia filozoficznego wskazano trzy zasadnicze instancje, które mogą zapewnić ważność naszego poznania. Pierwszą jest sam byt, który może gwarantować podstawy ważności. Drugą, metafizyczna zasada przekraczająca doświadczenie, ze względu na którą ono samo zyskiwało uniwersalność i ogólność. Trzecią wreszcie podmiot, który w sobie samym odkrywa podstawy ważności swego doświadczenia. I właśnie trzeci rodzaj myślenia wyznacza obszar zainteresowań filozofii transcendentalnej. Niewłaściwe byłoby jednak sądzić, że ta trzecia odpowiedź stanowi swoisty monolit, wyznaczając obszar nierozróżnialny wewnętrznie. Tworzy ona raczej tylko pewne ramy, wewnątrz których może pojawić się wiele stanowisk. Podmiot, który wyznacza takie podstawy ważności, może być interpretowany jako realny lub idealny, jako indywidualny lub intersubiektywny, wreszcie jako językowy lub „niemy" itp. Z taką różną obecnością podmiotu mieliśmy do czynienia w filozofii transcendentalnej począwszy od Kanta, przez idealizm niemiecki, neokantyzm w różnych postaciach, aż po pragmatykę transcendentalną. W każdym z nich pozostaje on gwarantem pewność, mimo zmiany jego struktury.

Według zgodnej opinii historyków filozofii dopiero neokantyzm na przełomie XIX i XX wieku podjął założenia kantowskiego systemu, poddał nowej interpretacji, zmierzając do umocnienia jego roli w pokonaniu sceptycyzmu[12]. Razem z nim wróciły jednak na teren filozofii nie tylko rozwiązania, ale i trudności tego myślenia. Neokantyzm początku XX wieku nie tylko na nowo interpretował myśl Kanta, ale też twórczo ją rozwijał, ujawniając konieczność transcendentalnego zagospodarowania nowych obszarów filozofii (nauki humanistyczne), ale przede wszystkim odsłaniając ukryte dotychczas warunki tego myślenia. Jednym z nich była właśnie „aczasowość" podmiotu i abstrahowanie od historii. Tylko pod tym warunkiem, że czas i historia nie dotyczą podmiotu, mógł Kant pokonać sceptycyzm. Cała filo-

[12] Por. C.H. Krijnen, E.W. Orth (Hrsg.): *Sinn - Geltung - Wert. Neukantische Motive in der modernen Kulturphilosophie.* Würzburg 1998, s. 57 i n.

zofia transcendentalna w swym zadaniu pokonania sceptycyzmu wydawała się zależeć od tej jednej zasady.

2. Zwrot do historii. Niewątpliwie przemiany w obrębie samej filozofii transcendentalnej w sposób istotny umożliwiały taki zwrot do historii. Chociaż jeden z pierwszych krytyków Kanta wśród zarzutów wobec filozofii krytycznej umieścił nieuwzględnienie historii, wypowiadając słynne „Philosophie ohne Geschichte ist Grillen, Wortkram”[1], to jednak już neokantyzm szeroko otwierał drzwi, którymi historia mogła wedrzeć się na teren tego myślenia[14]. Dla filozofii transcendentalnej oznaczało to najpierw, że żadna z jej tez, dotycząca czy to poznania, czy też ogólnie całego przełomu subiektywistycznego, nie da się wyrazić bez konieczności ustosunkowania się do tego zwrotu. Jeszcze w filozofii Diltheya ów problem „historyczności” pojawia się jakby tylko dołączony do filozofii Kanta. Jego troska o poznanie historyczne znajduje się wyraźnie pod wpływem kantowskiej legitymizacji nauk przyrodniczych, zaś hermeneutyka jest „transcendentalną hermeneutyką”. Lecz już u tego filozofa można dostrzec, że zadanie ugruntowania nauk historycznych nie daje się rozwiązać na gruntach starej ontologii istoty (ważności) i wymaga nowej, w której historyczny podmiot musi odnaleźć się w faktyczności, historii, życiu. Stanowczy protest Rickerta przeciwko takim tendencjom, protest wypowiedziany na początku XX wieku z perspektywy klasycznie pojętej filozofii transcendentalnej, który wydawał się być samoobroną tej filozofii, nie spotkał się z uznaniem. Z perspektywy kilkudziesięciu lat dostrzec jednak można, że to wcale nie broniący Kanta Rickert, lecz zwrot dokonany przez Diltheya otwierał dla tej filozofii nowe możliwości, umożliwiając uwolnienie się od kantowskiego uwikłania tego myślenia w problem „zjawisko - rzecz sama w sobie”. Świat historyczny nie tylko bowiem pozwalał się pomyśleć jako wytwór twórczego podmiotu, ale też pozwalał się tak pomyśleć „bez reszty”. Historia może być z góry uznana za nasze działanie i w niej też pokonana zostaje „rzecz sama w sobie”. Przeciwieństwo, czy też pęknięcie bytu na podmiot i przedmiot miało szansę znaleźć swe przezwyciężenie właśnie w historii. Przedmiot historii w sposób wręcz idealny spełnia transcendentalną ideę kreatywności i im bardziej filozofia zwraca się ku historii, tym bardziej też zyskuje na znaczeniu ta część myślenia Kanta, w której podkreśla się, że świat nie jest dany jako coś bezpośredniego, lecz jest wytwarzany i ustanawiany przez rozumnie działający podmiot. Z tych przyczyn myślenie transcendentalne nie podjęło ta-

[13] Por. J. G. Hamann an J. F. Hartknocht, vom 23 Oktober 1781, w: *Hamanns Schriften*, Hrsg. F. Roth, Bd. 6, Berlin 1824, s. 223.

[14] Obecność historii w myśleniu Kanta poddaje interesującej analizie L. Landgrebe: *Die Geschichte im Denken Kants.* "Studium Generale" Heft 9, 7. Jahrgang 1954, s. 533-544.

kiej walki z historią i czasem, jakiej domagał się Rickert, lecz odwrotnie, chętnie nawiązało do tej rewolucji w myśleniu.

3. Filozofia języka. Jeśli chciałoby się znaleźć jedną, podstawową cechę filozofii XX wieku, to jest nią bez wątpienia odkrycie języka. Wywołało ono wstrząs całej filozofii, ale przede wszystkim filozofii transcendentalnej. Transcendentalizm, jako filozofia świadomości, wydawał się definitywnie ulegać relatywizującej tendencji tego nowego myślenia. O ile bowiem myślenie transcendentalne osłabiało relatywizujący i sceptycyzujący empiryzm przez wyzwolenie świadomości spod jego wpływów, o tyle filozofia języka wydaje się obierać odwrotny kierunek.

Filozofia języka pełni często dwie funkcje w myśleniu filozoficznym: stając się dyscypliną filozoficzną i/albo metodą filozoficzną[15]. W pierwszym przypadku język pojawia się **obok** tradycyjnych problemów. W drugim zaś wszystkie dotychczasowe dziedziny filozofii zostają ujęte **z perspektywy języka,** a zatem można mówić o zorientowanej na język logice, etyce, ontologii, teorii poznania itp. Jak łatwo zauważyć, filozofia transcendentalna bez trudu jest w stanie zaakceptować problem języka w filozofii. Co prawda Kant takiego problemu nie podjął, lecz jego sformułowanie nie pozostaje w sprzeczności z transcendentalnym zwrotem ku świadomości. Wystarczy tu wspomnieć, Fichtego, Humboldta, Cohena, czy też Husserla.

Inaczej wygląda sytuacja w drugim przypadku, czyli wtedy, gdy język nie jest już przedmiotem transcendentalnych rozważań, lecz stanowi perspektywę, w której pojawiają się wszystkie problemy filozoficzne. W odróżnieniu od filozofii transcendentalnej, zmierzającej do ugruntowania poznania i pozbawienia go elementów sceptycyzmu, taka filozofia języka wydaje się spełniać dokładnie odwrotne zadanie. Odkrywając, że rozpoczynanie od świadomości nie jest pierwotne, gdyż mówimy przecież o niej za pomocą języka, wykracza się poza świadomość. Jednak gdy język zostaje postawiony w miejsce zajmowane wcześniej przez świadomość (rozum, podmiot), często oznacza to, że obszar ten musi utracić wcześniejszą funkcję ugruntowania ważności.

4. Sytuacja transcendentalizmu. Wiek XX można jednak nazwać okresem, w którym filozofia nie traktuje już historii tylko jako swego przedmiotu, lecz sama ulega skutkom tego myślenia. Podobnie nie podejmuje już tylko problemu języka, lecz stwarza lingwistyczną perspektywę filozofowania. Jako konsekwencje wystarczy wskazać tu hermeneutykę H.-G. Gadamera, czy też filozofię R. Rortego. Pierwszy odwraca dotychczasowe myślenie na temat historii: nie do nas już należy historia, lecz my należymy do niej. Rorty z kolei na poznanie chce już patrzeć tylko jako na praktykę społeczną o stale

[15] Por. na ten temat np.: A. Gawroński: Pochwała filozofii lingwistycznej, w: tenże, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z państwa.* Warszawa 1984, s. 71.

zmieniających się regułach zależnych od sytuacji historycznej. W obu przypadkach wydaje się dochodzić do nowego spojrzenia na sam problem sceptycyzmu. Problem jego uniwersalnego pokonania przestaje istnieć, czy też okazuje się być źle sformułowany. W tym wypadku wydaje się, że historia, w której transcendentalizm odkrył pierwotnie dowód swej słuszności, podejmuje atak na inny aspekt tej filozofii. Historia, stawanie się konkretnych treści, stwarza bariery dla racjonalizmu nowożytności. Również sam podmiot, który przyjął bez granic transcendentalną, aktywną rolę, musi ulec przeobrażeniom, które zwracają się przeciwko tej postaci, jaką otrzymał w filozofii Kanta. Jeśli bowiem historia staje się produktem jego działalności, to również on sam musi utracić „czystość", uniwersalność, stając się podmiotem historycznym, który sam może się dopiero urzeczywistnić. Podmiot nie wyprzedza już historii, świadomość nie jest czymś pierwszym i samodzielnym, będąc uwikłaną w historię. Doświadczenie czasu samo ulega czasowi, dzieje się w czasie. Dlatego już nie logika, nie aprioryczne zasady, lecz tradycja musi stać się tym, do czego może i powinna zwrócić się filozofia transcendentalna, chcąc zrealizować swój zamiar pytania o „warunki możliwości". Ona właśnie konstytuuje świadomość odwracając kantowską zależność: to, co jest badane, określa badającą świadomość. Jest to niewątpliwie największa pułapka, jaką historia zastawiła na filozofię kantowską. Podmiot konstytuuje swój przedmiot jakim jest historia, ale by to mógł czynić, sam musi być tworzony przez historię. Stąd też rozbieżności ocen, różnorodność sądów, wielość opinii i utrata uniwersalnej prawomocności.

Współczesna filozofia zatem, idąc jeszcze dalej w kierunku wyznaczonym przez neokantyzm, dokonała zasadniczego dla filozofii zwrotu do konkretnej i historycznej rzeczywistości człowieka. I niewątpliwie zwrot ten uniemożliwia spełnienia zadania, jakie Kant postawił przed tą filozofią. Lecz nie ten problem wydaje się tu najważniejszy. Należy zapytać, czy filozofia XX wieku, mimo tego, że - przez umocnienie zwrotu do historii - uświadomiła złudzenia filozofa z Królewca, wyprowadza poza filozofię transcendentalną? A tego właśnie należałoby oczekiwać.

5. Czy dalej drogą Kanta? Wydawało się, że rzeczywiście taka deprecjacja podmiotu w filozofii XX wieku powinna doprowadzić do załamania się filozofii transcendentalnej, a w konsekwencji przyczynić się do ponownego przemyślenia sensowności przełamania prymatu bytu na rzecz prymatu świadomości. Jeśli bowiem filozofia transcendentalna zostaje ujęta jako próba apriorycznego ufundowania poznania, to wydaje się pozostawać w sprzeczności z hermeneutycznym przeświadczeniem o zawsze nowej sytuacji, stale nowym początku itp. Skoro podmiot nie ma takiego charakteru jak uznał to Kant, to cała transcendentalna próba pokonania sceptycyzmu traci sens, a zatem powinny powrócić bardziej radykalne pytania. Na przykład o to, czy

odejście od filozofii bytu nie było przypadkiem fałszywym krokiem myślenia filozoficznego? Wydawało się, że takie właśnie pytanie powinno było się pojawić, zaś jego konsekwencją mogła być konieczność odwrócenia kierunku przemian, dokonanych razem z myśleniem transcendentalnym, więcej nawet, uświadomienia, że cały zwrot Kanta ku podmiotowi i „warunkom możliwości", cała rewolucja filozofii świadomości, nie spełniła nadziei w niej pokładanych i należy poddać ją koniecznej weryfikacji.

Obserwując filozoficzne przeobrażenia ostatnich lat stwierdzić jednak należy, że nie tylko nie formułuje się tak radykalnego pytania, lecz podstawowy nurt zupełnie dobrze sobie radzi kontynuując filozofię, której korzenie znajdują się w idei przełamania prymatu bytu na rzecz świadomości. Przyczyna takiej sytuacji tkwi w przemianach idei przedmiotu, które pojawiły się jednocześnie z załamaniem się podmiotu. Podkreślić bowiem należy, że w parze z destrukcją podmiotu ujawniała się również inna postać świata niż ta, jaką dostrzegał filozof z Królewca. Świat ten, pozostając światem fenomenalnym, utracił wymiary uniwersalne, „trwałą obecność", na rzecz tymczasowości, historycznej przygodności, „stawania się". Można powiedzieć, że filozofia XX wieku nie tylko uświadomiła wewnętrzną różnorodność podmiotu i jego historyczność, lecz ujawniła również - głównie za sprawą Heideggera - czasownikowy aspekt kantowskiego świata, jego „dzianie się". Historyczno-hermeneutyczny zwrot w filozofii XX wieku uświadamiał bowiem, że nie jest możliwa taka sytuacja, w której można poddać refleksji „dziejący się" świat w taki sposób, aby mieć go „cały przed nami". Z drugiej strony wskazał, że nie ma „punktu zerowego", gwarantującego bezwarunkową pewność, zaś nasze starania w ukazaniu takiego punktu prowadzą do nieskończonej regresji. Te dwie przyczyny sprawiły, że transcendentalizm mógł niejako pominąć ów zasadniczy problem swoich źródeł.

Przeobrażenia filozofii współczesnej pod wpływem czasu i historii wydają się zatem doprowadzać do wniosku, że nie tyle mamy do czynienia z przekroczeniem perspektywy transcendentalnej, ile raczej z zacieraniem różnicy między tym, **kto** poznaje i co poznaje w obrębie tej perspektywy. A zatem nie rodzi się ona wbrew myśleniu transcendentalnemu, lecz raczej jako jego rozwój, następny etap. „Śmierć kantowskiego podmiotu" wcale nie zanegowała transcendentalnej rewolucji w filozofii wyrażającej się w opuszczeniu perspektywy bytu i uznaniu, że świat, taki jaki jest prawdziwy, nie jest nam dostępny. Znane są przecież wysiłki nadania hermeneutyce wymiaru transcendentalnego, w których próbuje się wykazać, że nikt bardziej jak właśnie hermeneutyka dziedziczy kantowskie przekonania, łącznie z pytaniem o „warunki możliwości"[16]. Gadamer przecież nic innego nie czyni jak

[16] Por. na ten temat np.: M. A. Cota: *Das Problem einer transzendentalen Hermeneutik in, Wahrheit und Methode, von. H.-G. Gadamer.* Frankfurt am Main 1977, s. 49 i n.

tylko używa kantowskiego pytania wobec nowej sytuacji, jakim jest rozumienie, pytając o to jakie są najogólniejsze warunki rozumienia. Co prawda pojawia się tu wyraźnie myśl, że nie ma uniwersalnego punktu wyjścia, nie ma uniwersalnej perspektywy. Lecz nawet ta sytuacja nie powinna nas jednak powstrzymywać przed tym, aby określić „warunki możliwości" tych historycznych doświadczeń. Takie warunki umożliwiają nam rozumienie naszej obecności w świecie. I chociaż mają one teraz charakter społeczno-historyczny, to jednak pozostają nadal jako organizujące nasze doświadczenie. Nie chodzi już o „punktowy podmiot", który formuje i strukturalizuje fenomeny. Takiego podmiotu nie ujmuje się już w tym statycznym i prawie solipsystycznym sensie, lecz rozumie go jako pole przedstawienia, część pewnego świata, który znajduje się na skrzyżowaniu z całością, która przez niego jako obiekt jest formowana w procesie filogenetycznym i historycznym.

6. Transcendentalny interpretacjonizm. W filozofii niemieckiej powstała zresztą filozofia, która chce wykorzystać historyczne i hermeneutyczne doświadczanie świata i mimo to pozostać transcendentalizmem. Jest nią transcendentalny interpretacjonizm Hansa Lenka[17]. Mówi on jednoznacznie, że chce kontynuować filozofię Kanta za pomocą innych, nowocześniejszych środków[18]. Wszystko pozostaje tu tak, jak widział to Kant, a zatem: nie ma możliwości dotarcia do samych rzeczy, nie istnieje możliwość opisania rzeczy poza interpretacją, wszelki kontakt z rzeczywistością uwarunkowany jest przez formy interpretacyjne, poznanie jest zawsze konstruowaniem itp. Są to więc idee, które mieszczą się w tradycji kantowskiej, z jedną wszak różnicą: podmiot, Ja, jest też konstruktem interpretacyjnym. Porzuca się zatem roszczenie do „jedyności" i „uniwersalnej ważności" interpretacji i czyni to jako efekt filozoficznych przemian XX wieku. Ujawniający się tu perspektywizm zakłada, że właśnie interpretacja określa nasz elementarny stosunek do świata. Wszystko, co poznawalne może być ujęte tylko interpretacyjnie i co prawda są różne poziomy takich interpretacji, lecz zawsze są tylko interpretacje. I jak klasyczny transcendentalizm pozostawiał otwartą kwestię „świata samego w sobie", tak czyni też transcendentalny interpretacjonizm szukając „warunków możliwości" interpretacyjnego uchwytywania świata. Różnica polega tylko na jednym. Kant nie miał wątpliwości, że tworzy system filozoficzny, który ma jeszcze wolne miejsca, ale które trzeba wypełnić i „do-

[17] Por. H. Lenk: *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktionistischer Interpretationssätze*. Frankfurt am Main 1993. Wybór tekstów w języku polskim: H. Lenk: *Filozofia pragmatycznego interpretacjonalizmu. Filozofia miedzy nauką i praktyką*, tłum. Z. Zwoliński. Warszawa 1995,s.26.

[18] Por. H. Lenk: *Filozoficzny zarys transcendentalnego interpretacjonalizmu*, w: tenże, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonalizmu*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 1995, s. 26.

prowadzić rozum ludzki do pełnego zadowolenia”[19]. Interpretacjonizm transcendentalny chce pozostać transcendentalizmem otwartym szukając stale, w nieskończoność, warunków i możliwości interpretowania. Jako taki umacnia kantowską decyzję opuszczenia perspektywy bytu i zwrot do świadomości, lecz świadomości nie traktuje już po kantowsku. W sposób wyraźny zachowuje się tu transcendentalny paradygmat i nadaje jemu postać nieprzekraczalną, wskazując konieczności nieskończonego poszukiwania warunków interpretacji.

7. Pragmatyka transcendentalna. Podobnie jak transcendentalny interpretacjonizm jest efektem konfrontacji klasycznego transcendentalizmu z przemianami w obrębie historii, tak pragmatyka transcendentalna jest odpowiedzią tego myślenia na zwrot językowy.

Konfrontacja filozofii języka i filozofii transcendentalnej w XX wieku musiała się odbyć. Stanęły naprzeciw siebie dwie filozofie, z których jedna (transcendentalizm) pyta o warunki ważności, takich warunków poszukuje i wskazuje je w postaci apriorycznego świata podmiotu. Druga zaś koncentruje się na „grach językowych” zakładając z góry, że żyjemy zawsze w jakiejś perspektywie wyznaczonej przez język, zaś zmieniając język zmieniamy również perspektywę. Różne praktyki komunikacyjne wydają się tu wskazywać, że zgodność co do kryteriów ma jedynie charakter kulturowy. Stąd też nie tylko odpowiedzi, ale samo pytanie „o ważności” wydaje się tracić sens. Jeśli bowiem filozofia transcendentalna chce dotrzeć do warunków możliwości doświadczenia i nie dysponuje żadnym innym środkiem niż myślenie, zaś myślenie ma zawsze językowy charakter i jest częścią doświadczenia, to zachodzi pytanie o sens takiej postawy. Jak można bowiem odkryć podstawy ważności doświadczenia, skoro poszukiwania odbywają się za pośrednictwem czegoś, co jest jego częścią? Podobnie jak w wypadku historii, i tu wydawało się, że transcendentalne poszukiwanie warunków możliwości i ważności musi ponieść klęskę w konfrontacji z filozofią języka. Wydawało się, że oznacza to też konieczność obwieszczenia końca tej filozofii. Perspektywa języka definitywnie obnaża bowiem pomyłkę Kanta. Skoro bowiem nie istnieje nic takiego jak „czyste myślenie”, zaś to, co i jak istnieje, jest zawsze Językowo skażone”, to transcendentalne próby pokonania sceptycyzmu, poszukiwania warunków możliwości i ważności, wyzwolenia się od relatywizującej empirii są skazane na porażkę.

Konfrontacja ta przebiegała w XX wieku różnymi drogami, począwszy od krytyki możliwości poznania wolnego od języka i uznania, że język decyduje o strukturze rzeczywistości, przez odrzucenia możliwości pewnego poznania wraz z uznaniem „językowego warunku wszelkiego poznania”

[19] Por. I Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. II, op. cit., s. 600.

i „reprezentacji świata przez język", aż po próby odzyskania warunków pewności w pragmatyce transcendentalnej (Apel, Böhler, Kuhlmann). Tak samo jak filozofia transcendentalna, pragmatyka transcendentalna zwraca się ku „warunkom możliwości". A zatem nie tylko uznaje sensowność pytania, lecz też przyjmuje, że istnieje możliwość udzielenia na nie odpowiedzi, że zatem mimo destrukcji podmiotu, językowego charakteru doświadczenia - należy kontynuować kantowskie poszukiwania[20]. Nie mogąc jednak odwołać się do podmiotu, poszukiwania przeprowadza w „nowym miejscu". Nie jest już zwrócona ku świadomości, lecz ku „intersubiektywnej jedności interpretacji" odnalezionej w obszarze wspólnoty argumentujących. Zadaniem pragmatyki transcendentalnej staje się wskazanie warunków możliwości i ważności ludzkiego argumentowania[21]. „Kto argumentuje - mówi K.-0 Apel - ten *implicite* uznaje wszelkie możliwe roszczenia członków wspólnoty komunikacyjnej, które mogą być uprawomocnione na drodze rozumnych argumentów, (...) i jednocześnie zobowiązuje się uprawomocniać za pomocą tych argumentów własne roszczenia wobec innych"[22]. Apel nie tylko zatem wiąże ze sobą filozofię transcendentalną, hermeneutykę i filozofię języka, lecz zwracając się przeciwko tradycyjnej, subiektywistycznie pojętej, idei transcendentalizmu, zachowuje jej odwrócenia się od filozofii bytu.

Taki transformowany transcendentalizm wydaje się niewiele pozostawiać z myśli Kanta, ale jedno pozostawia na pewno: zgaśnięcie bytu, prowadząc do wskazania intersubiektywnego porozumienia (komunikacji) w obrębie wspólnoty komunikacyjnej, jako nowej transcendentalnej instancji ważności i uprawomocnienia doświadczenia. Można zatem powiedzieć, że tradycyjna filozofia transcendentalna prowadziła nasze poznanie w sferę idealnej, „ponadświatowej świadomości", w niej szukając warunków prawomocności doświadczenia. Pragmatyka transcendentalna zmienia ten kierunek. W miejsce abstrakcyjnej świadomości wkracza świat otwierany zawsze językowo we wspólnocie komunikacyjnej. Językowa komunikacja, a nie pozbawiona związku z językiem, czysta świadomość, staje się teraz tematem refleksji transcendentalnej. Zaś podstawowe pytanie takiej pragmatyki transcendentalnej brzmi teraz: Jakie są warunki możliwości i prawomocności naszego myślenia jako argumentowania?[23]. Kierując się ideami i odkryciami filozofii współczesnej, wprowadza ona zatem dwie wielkie zmiany na teren

[20] K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie. Sprachanalytik. Semiotik, Hermeneutik.* Frankfurt am Main 1973, s. 7.

[21] K.-O. Apel: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik,* w: *Transformation...* Bd. 2, s. 411.

[22] Tamże, s. 424-425.

[23] Por. K.-O. Apel: *Rationalitätskriterien und Rationalitatstypen,* w: A. Wüstehube (Hrsg.): *Pragmatische Rationalitätstheorien. Studies in Pragmatism, Idealism and Philosophy of Mind.* Würzburg 1995, s. 39.

klasycznie pojętego transcendentalizmu. Po pierwsze, ugruntowuje transcendentalne poszukiwania na innej podstawie niż świadomość, chcąc pozostać transcendentalizmem nie będąc już filozofią świadomości. Podmiot poznania zostaje zrekonstruowany teraz jako wspólnota argumentujących i komunikujących. Po drugie, filozofia ta nadaje tym poszukiwaniom charakter intersubiektywny i językowy, przywracając językowi transcendentalny charakter i zwracając poszukiwania ku zasadom dyskursu. To wszystko sprawia, że transcendentalizm koncentruje się na poszukiwaniu warunków, które zawsze już musimy założyć (zakładać), jeśli porozumiewamy się z innymi, zaś problem ważności zostaje utożsamiony z kantowskim zagadnieniem „warunku możliwości".

8. Dalej, czy powrót? Te dwa przykłady przekształconej filozofii transcendentalnej w naszym wieku wskazują, że filozofia ta z łatwością daje się przystosować do nowych warunków myślenia. Więcej nawet, wszystko to, co powinno decydować o jej odrzuceniu (historyzacja, zmierzch podmiotu) znakomicie dało się wykorzystać w XX wieku do odkrycia nowych jej możliwości. W dziejach badań transcendentalnych można dostrzec pewien kierunek, który prowadzi od kantowskich pytań o „warunki możliwości", przez Fichtego „Wissenschaftslehre", czystą fenomenologię Husserla, ontologię fundamentalną Heideggera, aż po współczesną pragmatykę transcendentalną i transcendentalny interpretacjonizm. W tych ostatnich mieszczą się również przemiany filozofii współczesnej. Kierunek ten przyjmuje, że nasze poznanie nie jest wychodzeniem od bytu, lecz doń dochodzeniem, realizowanym teraz, może kiedyś, lub może nigdy. Zastępując byt „warunkami możliwości", powinnością (Fichte), „czystą świadomością", czy też czymkolwiek (interpretacja, wspólnota argumentujących) zawsze można realizować transcendentalny zamiar. Również wadliwość naszego postrzegania świata i naszej wiedzy nie jest tu przeszkodą. W XX wieku stało się jasne, że marzenia Kanta związane z pokonaniem sceptycyzmu i relatywizmu nie zostały zrealizowane na skutek relatywizacji uniwersalnych struktur apriorycznych, przez ich umieszczenie w związku historycznym i filogenetycznym. „Żaden jednak wariant sceptycyzmu nie jest tak radykalny - dowodzi W. Kuhlamann - i stąd też tak mocno osłabiający, jak jego wersja historyczno-hermeneutyczno-lingwistyczna"[24].

Lecz ten rzucony przez filozofię współczesną „cień wątpliwości" na to, czy w ogóle możemy kiedykolwiek mieć nadzieję na postęp epistemologiczny, odnaleźć niepodważalne wyjaśnienia rozumu, wskazać warunki możliwości doświadczenia i prawdy, odnaleźć byt, nie wskazuje na porażkę stworzonego przez Kanta paradygmatu filozofii. Mimo tego bowiem, że filozofia

[24] W. Kuhlmann: *Reflexive Letzbegründung. Zur These von der Unhintergehbarkeit der Argumentationssituation.*"Zeitschrift für Philosophische Forschung", 35/1981, s. 20.

XX wieku wyraźnie wskazała, że marzenia Kanta związane ze świadomościową perspektywą „ostatecznych uzasadnień" nie zostały spełnione i spełnione być nie mogły, to jednak wydarzenia te nie doprowadziły do zmiany perspektywy filozofii. Zerwanie z Kantem nie nastąpiło, lecz odwrotnie, stworzony przez niego paradygmat filozofii został umocniony. Wraz z kontekstualizmem postmoderny dokonano co prawda destrukcji w obszarze uniwersalnej, transcendentalnej, apriorycznej zasady, lecz zachowany został kantowski sposób stawiania pytań, jak też podstawowa myśl, że poznanie jest zawsze twórczym tworzeniem związków i relacji, sytuowaniem w określonej perspektywie. Hermeneutyczna sytuacyjność interpretatora i wskazania, że w procesie rozumienia nie da się zagwarantować obiektywności zmieniły co prawda nadzieje wiązane z subiektywistycznym przełomem filozofii, lecz sam ten przełom nie stał się przedmiotem namysłu. Możemy powiedzieć nawet więcej: filozofia współczesna pozostaje wierna myśleniu transcendentalnemu, lecz odkrywając, że ideały i cele jakie miały być osiągnięte dzięki temu myśleniu nie są możliwe do osiągnięcia, przystąpiła do ich zręcznego wymazywania. Przekształcenia w obrębie tej filozofii nie wydają się wskazywać, że myślenie filozoficzne w sposób naturalny powraca do filozofii bytu, jako alternatywnej możliwości dla filozofii. Wydaje się, że więź z bytem uległa zerwaniu, a współczesny transcendentalizm nawet nie próbuje jej odbudować.

Zusammenfassung

Das Thema der Artikel sind Schicksale der Idee des Transzendentalismus. Es ergibt sich folgende Gliederung: 1. Was ist Philosophie des kantischen Typs? - Grundzüge der klassischen Version, 2. Gegenwartsphilosophie und Transzendentalismus. Er möchte Konsequenzen und Probleme des transzendentalphilosophischen Programms in einem breiten Spektrum Gegenwärtiger Dissusionen beleuchten.

EDUKACJA FILOZOFICZNA ROZPRAWY I ARTYKUŁY
Vol. 32 2001

JANUSZ JUSIAK
UMCS w Lublinie

JĘZYK POTOCZNY A ZDARZENIA MENTALNE

Za pomocą jakich terminów winno się opisywać i wyjaśniać procesy mentalne? Zaczerpniętych z obserwacji zjawisk fizycznych lub społecznych, nadając im - tak dalece, jak jest to tylko możliwe - kształt zbliżony do terminologii naukowej? Czy może lepiej byłoby polegać na nazewnictwie odzwierciedlającym intuicje dochodzące do głosu już w potocznych pojmowaniach ludzkiej umysłowości, a znajdujących swe uduchowione przedłużenia w poezji, literacko wymodelowanym dialogu czy filozofii egzystencjalnej?

Kwestia, do której odsyłają te pytania nie jest bynajmniej problemem pozornym. Wybór języka, w jakim formułujemy nasze przekonania co do natury zjawisk umysłowych, jest sprawą wielkiej wagi i nikt nie powinien jej ignorować. Przesądza on nie tylko o stylu naszych wypowiedzi, ale i stopniu ich precyzji gwarantującej adekwatność przedmiotową. Subiektywny i niejasny język dwudziestowiecznego egzystencjalizmu niemieckiego miał wielką siłę ekspresji, co jednak zaowocowało wykształceniem się dyskusyjnego przekonania, iż tylko z pomocą pojęć wymykających się w pełni racjonalnemu dyskursowi udać się może trafne ukazanie natury ludzkiej świadomości. Z kolei sucha terminologia cechująca naturalistyczno-behawioralne lub funkcjonalne podejście do zagadnienia umysł - ciało, choć powołuje się na świadectwo faktów, których na gruncie ściśle empirycznym nie sposób dziś podważyć, dogmatycznie zakłada, że wszystko, co łączy się z tym zagadnieniem powinno zostać sprawdzone przez naukową świadomość gnozeologiczną.

Najwidoczniej człowiek nie jest ani Heideggerowskim *Dasein,* samotnie zamieszkującym domostwo bycia, którego jest nostalgicznym pasterzem, ani czystą cielesnością, dającą się bez reszty wytłumaczyć oddziaływaniem na centralny układ nerwowy przekładalnych na bioprądy impulsów energetycznych. Prawda o tym, kim naprawdę jest jako twór wyposażony we właściwy jego istocie umysł, nie leży gdzieś pośrodku między dwoma tymi skrajnymi ujęciami. Prawdopodobnie przebywa w rejonach, o których nie potrafimy powiedzieć niczego, co by się mieściło się w tradycyjnych schematach pojęć. O naturze ludzkiego umysłu możemy mieć co najwyżej przybliżone wyobrażenie, powstające gdzieś na styku świadomego doznawania i obrazowego myślenia.

1. Zdroworozsądkowe podstawy komunikacji. Aparatura pojęciowa wyspecjalizowanych tematycznie dyscyplin naukowych nierzadko składa się z terminów zaczerpniętych z języka potocznego. Terminy te pełnią podobne role, jak hasła czy zawołania wywołujące - w określonych sytuacjach - te same treści, skojarzenia czy uczucia. Są zwornikami naszych rozbieganych myśli, zredukowanymi do miniatury schematami komunikacji.

Schematy te są wszechobecne. Przenikają również do nauki i filozofii. Co więcej, nie dają się w żaden sposób wyrugować, ani zastąpić pojęciami czysto teoretycznymi. Funkcjonują jako słowa-klucze, których sens, jak się nam wydaje, znamy od dziecka. Zakładamy przeto, że również inni ludzie, jeśli posługują się nimi w ten sam sposób, mają na myśli to samo co my, gdy za ich pośrednictwem formułujemy swe przekonania czy pragnienia.

Jesteśmy głęboko przekonani o pierwszorzędnej roli takich słów. Trudno wszakże sobie wyobrazić, by sprawny przekaz myśli mógł się bez nich obejść. Zarazem jednak prawdopodobnie za niepotrzebną stratę czasu uznalibyśmy usiłowania zmierzające do nadania tego rodzaju wyrażeniom precyzyjnego znaczenia. Słowa-klucze już z samej powszechności swego stosowania - z milczącego uznawania ich niezbędności - zdają się czerpać treści, jakie odsłaniają przeciętnemu użytkownikowi języka. W odruchu bezrefleksyjnej obrony ich sensotwórczej roli wyobrażamy sobie, że każda próba przełożenia terminu podstawowego na język abstrakcyjnych kategorii nauki czy filozofii doprowadzić by musiała do uszczuplenia bogactwa znaczeń kryjących się w ich potocznym, przednaukowym wykorzystaniu.

Terminem takim jest bez wątpienia „zdarzenie”. Jest to słowo, bez użycia którego trudno sobie wyobrazić sprawnie działający język współczesnej fizyki czy biologii. Także dzisiejsza psychologia chętnie sięga po ten jakże swojsko brzmiący wyraz. Słyszymy wszak nieraz, iż zjawiska zachodzące w umysłach ludzi (doznawanie wrażeń, żywienie przeświadczeń lub pragnień, zdawanie sobie sprawy z upływu czasu oraz sutków, jakie fakt ów rodzi w naszym życiu itp.) można opisywać przy założeniu, że są one pewnymi zdarzeniami, mentalnymi procesami uwarunkowanymi przyczynowo i dokonującymi się podobnie jak zdarzenia fizyczne.

Również historyk stara się wyodrębnić z potoku dziejów fakty, które bez narażenia się na poważniejsze zarzuty nazywać może zdarzeniami. Nawet krytyk literacki czy filmowy mógłby niektóre dokonania pisarskie lub aktorskie określać tym słowem, jakkolwiek zapewne lepiej byłoby w takich przypadkach mówić nie tyle o zdarzeniach, co raczej o wydarzeniach artystycznych. A jednak i tu, w dziedzinie działalności czysto ludzkiej, mamy do czynienia ze zdarzeniami. Wydarzenie, jakim jest opublikowanie znakomitej powieści, jest wszakże zdarzeniem, w którym ogół zainteresowanych nim ludzi rozpoznaje urzeczywistnienie pewnej szczególnie cennej wartości.

2. Zagadnienie definiowalności terminu „zdarzenie”. Lecz jakie skojarzenia semantyczne niesie z sobą termin „zdarzenie”, skoro znajduje tak szerokie zastosowanie - zarówno w nauce, jak i życiu codziennym, w myśleniu o tzw. faktach, jak i w ocenie tzw. wartości? Czy zdarzenie, jakim jest wybicie z płytki metalu elektronu przez padający na nią foton, ma coś wspólnego ze zdarzeniem, jakim była „bitwa narodów” pod Lipskiem? Czy dwie te kategorie zdarzeń (umownie możemy nazwać je zdarzeniami „fizycznymi” oraz zdarzeniami „historycznymi” lub „dziejowymi”) związane są w jakiś nietrywialny pod względem bytowym sposób ze zdarzeniami dokonującymi się wyłącznie w obrębie ludzkiej świadomości? Czy w ogóle możemy sensownie powiedzieć, że zdarzenie jest kategorią, która dotyczy także zjawisk lub procesów mentalnych?

Wertując większość dostępnych współczesnemu czytelnikowi leksykonów pojęć filozoficznych, nierzadko nazywanych encyklopediami, stajemy bezradni wobec wątpliwości wiążących się z takimi pytaniami. Hasła „zdarzenie” albo nie znajdujemy w nich wcale, albo znajdujemy je w definicjach lub próbach wyjaśnienia sensu innych pokrewnych doń terminów, takich jak „proces”, „zmiana”, „ewolucja”, „emergencja”, „sytuacja”, „fakt”, „konkret”, „element łańcucha przyczynowo-skutkowego” itp.

Niektóre, nieliczne zresztą, słowniki odnotowują wprawdzie fakt powszechnego posługiwania się tym termin, lecz zwykle poprzestają na wyodrębnieniu jego znaczeń potocznych lub znajdujących zastosowanie w niektórych naukach szczegółowych[1]. Znacznie rzadziej znaleźć można informację, że już samo pojmowanie zdarzeń prowadzić może do dalece różniących się od siebie interpretacji. Informacje takie niewiele jednak zazwyczaj mówią, dotyczą bowiem sporów, które toczą się w jakiejś jednej tylko szkole, np. we współczesnej filozofii analitycznej[2].

Pomija się zatem niemal zupełnie okoliczność, iż mamy tu do czynienia z kategorią, której bogaty w różnorakie znaczenia sens stał się w dwudziestym wieku źródłem wielu trudnych do zlekceważenia kontrowersji, nie tylko utrudniających poszukiwane przez analityków rozjaśnienie niektórych zagadnień szczegółowych, ale i determinujących typowy dla poszczególnych orientacji metodologicznych sposób stawiania pytań, mających zatem również wymiar interdyscyplinarny. Także fachowa literatura filozoficzna, zwłaszcza rozmaite wprowadzenia czy wstępy do filozofii, jest nadzwyczaj uboga w wychodzące poza ogólniki dociekania na ten temat.

W przetłumaczonej niedawno na język polski oksfordzkiej encyklopedii filozofii *(The Oxford Companion to Philosophy.* Oxford University Press,

[1] Zob. np. A. Podsiad: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych.* Warszawa 2000, s. 960.

[2] S. Blackbum: *Oksfordzki słownik filozoficzny.* Warszawa 1997, s. 454.

1995) czytamy na przykład, iż „proces to ciąg zmian, którym towarzyszy jedność czy zasada jedności, a więc «proces» tak ma się do «zmiany» czy «zdarzenia», jak «syndrom» do «symptomu». [....] Z pojęcia procesu szeroko korzystał Whitehead, budując swą «teologię procesu», współcześnie jednak termin ten raczej został zarzucony narzecz «zdarzenia»..."[3]. Z zaledwie kilku składających się na hasło „proces" nader ogólnikowych zdań, dowiadujemy się zatem: zdarzenie stało się w nurcie współczesnej filozofii procesu (a są przecież podstawy, by sądzić, że także poza tym nurtem) czymś w rodzaju centralnej kategorii. Wysuwając taką tezę, autorzy encyklopedii nie zadali sobie jednak trudu, by wyjaśnić, jakie ważne teoretycznie znaczenia współczesna filozofia wiąże z tym terminem - skoro pojęcie procesu stało się dziś, jak autor przytoczonych wyżej słów zdaje się sądzić, nieaktualne lub nie odgrywa już tak dużej roli, jak w pierwszej połowie stulecia. Hasła „zdarzenie" w liczącym dwa opasłe tomy leksykonie po prostu nie znajdziemy.

Uważny czytelnik zauważy jednak, że na kartach słownika pojawia się wielokrotnie termin „umysłowe zdarzenia" (lub „zdarzenia mentalne") oraz blisko z nim spokrewniony termin „stany umysłowe". Obydwa pojęcia zostały wprawdzie w encyklopedii krótko omówione, ale w żadnym z opracowali dwu tych haseł nie podjęto próby odnotowania trudności, przed jakimi stajemy, gdy kategorii zdarzenia chcemy nadać znaczenie ściślejsze niż to, jakie nadaje mu język potoczny.

Autorzy encyklopedii uczynili wiele, by pokazać, że jednym z głównych problemów współczesnej filozofii jest niemożność jasnego odróżnienia zdarzeń umysłowych od stanów umysłu. Zarazem jednak całkowicie pominęli problematyczność samego pojęcia „zdarzenie". Czyżby ukrytą przesłanką ich rozumowania była teza o logicznej lub bytowej pierwotności zdarzeń mentalnych wobec zdarzeń w ogóle? A może pojęcie to uznali za rodzaj pierwotnej kategorii, nie dającej się w żaden sposób zdefiniować?

Próżno szukalibyśmy w encyklopedii wzmianki o teoretycznej wadze tych tematów. Najwidoczniej pytania takie są dla jej autorów problemami pozornymi. Czyżby byli przekonani, że ich podjęcie rzucić by nas musiało w odmęty metafizyki wymykającej się jakiemukolwiek racjonalnemu dyskursowi?

Również inne słowniki, informując o koncepcjach podkreślających dynamiczny charakter zmian dokonujących się w rzeczywistości, stosują podobną procedurę. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest nieobecność w większości z nich także terminu „ewentyzm". Sprawa wydaje się, na pierwszy rzut oka, prosta. Po cóż zajmować się wyjaśnianiem znaczenia słowa, którego sens powinien być dla każdego, kto zna łaciński rzeczownik *eventus* (wy-

[3] *Encyklopedia filozofii*, przekł. J. Łoziński. Poznań 1999, t II, s. 741.

darzenie, przypadek, wynik, skutek) oczywisty? Ewentyzm to doktryna, zapewne metafizyczna, która centralne znaczenie nadaje zdarzeniom lub która wręcz twierdzi, że „istnienie przysługuje tylko zdarzeniom - świat składa się ze zdarzeń. Ewentyzm jest stanowiskiem opozycyjnym do substancjalizmu, w tym zwłaszcza do reizmu”[4]. Rozumując w podobny sposób moglibyśmy „zdefiniować” procesualizm jako teorię utrzymującą, że wszystko co istnieje jest procesem, materializm, jako teorię, wedle której wszystko jest materią (czyli że istnieje tylko materia), zaś naturalista musiałby, rzecz jasna, twierdzić, iż nie istnieją byty nienaturalne (artefakty, wytwory zbiorowej działalności kulturowej).

Do czego by nas to zaprowadziło? Pomińmy kwestię, iż do jawnej sprzeczności z faktycznie głoszonymi poglądami historycznych filozofów. Chcąc stwierdzić sprzeczność treści głoszonej przez wadliwą definicję pojęcia z rzeczywistymi poglądami historycznych myślicieli, posiadać trzeba, wychodzącą poza ogólniki, znajomość historii idei, natury podejmowanych w filozofii problemów itd. W tym jednak przypadku erudycja historyczna jest niepotrzebna. Ażeby wykryć intelektualną nieprzydatność określeń, których wspólną cechą jest to, iż odwołując się do pewnych cech wyrwanego z kontekstu aspektu świata (np. „zdarzeniowego” lub „fizycznego” charakteru rzeczywistości) aspekt ten (wbrew znanym już myśleniu potocznemu oczywistościom) rozciągają na całe uniwersum, a nawet czynią zeń naczelną zasadę wszystkiego, co istnieje - nie trzeba być znawcą dziejów myśli.

3. Intuicyjna treść zdarzeń. Łatwo pokazać, że przyznanie istnienia wyłącznie zdarzeniom prowadzić by musiało do jawnej sprzeczności z wieloma prawdami, których nikt, nawet w najbardziej wybujałej spekulacji, nie kwestionuje. Jeśli chcemy pozostawać w zgodzie z treścią, jaką intuicyjnie ujmujemy, kiedy świadomi jesteśmy zachodzenia zdarzeń, przyznać musimy, że pojęcie zdarzenia jest najogólniejszym określeniem stawania się - już to samych rzeczy, już to ich pewnych cech, już to stanów rzeczy lub sytuacji, w jakiej się znajdują rzeczy lub ich stany.

Zdarzenia stają się. Nie są zatem mającymi swe substancjalne podłoża rzeczami. W stawaniu się, rzec można, wyczerpuje się ich byt. Przy dokładniejszym zbadaniu sprawy twierdzenie to może okazać się wątpliwie. Świadomość potoczna skłonna jest jednak, bez oglądania się na podpowiedzi płynące ze strony myślenia spekulatywnego, traktować zdarzenia jako określenia przysługującej światu przejściowości, płynności, niestabilności. Zdarzenie jest tym, poprzez co dostępne dzięki doświadczeniu elementy rzeczywistości, stając się, zarazem odchodzą w niebyt lub w przeszłość. Dokładnie

[4] *Mała encyklopedia filozofii. Pojęcia, problemy, kierunki, szkoły.* Bydgoszcz 1966, s. 147.

informuje o tym łaciński czasownik *wento*, który znaczy tyle, co uchodzić, ulatniać się.

Lecz mimo tak szerokiego zakresu swej denotacji pojęcie zdarzenia nie może obejmować wszystkiego, co istnieje. Twierdzenia tego dowodzić nie musimy; jest ono, niezależnie od swych możliwych empirycznych egzemplifikacji, oczywiste. Jako „zwykli" ludzie, jesteśmy najgłębiej jak jest to tylko możliwe przekonani, że istnieją rzeczy nie podlegające jakiemukolwiek stawaniu się. Zapytani co, przykładowo, nie staje się, kierując się przesłankami, które w znacznej mierze są racjami zdroworozsądkowymi, odpowiemy:

- to, co już się stało, co przeminęło, a więc przeszłość. Przeszłość niewątpliwie istnieje, choć nie bardzo wiemy jak; zapewne inaczej niż teraźniejszość. Gdyby nie istniała, nas także by nie było: każdy akt samookreślenia siebie ma składnik, który jest elementem odniesienia do przeszłości. Stająca się przeszłość (a wiec przeszłość będąca zdarzeniem) byłaby swym zaprzeczeniem. Stając się wracałaby bowiem znów do swej utraconej niegdyś aktualności, byłaby zatem tym, czym nie jest.
- my sami rozumiani jako osoby zachowujące tożsamość w czasie i przestrzeni. Jako fizyczne organizmy zmieniamy się wprawdzie nieustannie od chwili poczęcia aż do śmierci, z chwilą jednak gdy zyskujemy samoświadomość i samokontrolę, jesteśmy dla samych siebie wciąż tymi samymi osobami (choć nie tymi samymi umysłami czy stanami mentalnymi). Inni ludzie mogą znacznie wcześniej, już od samego zapłodnienia jaja, z którego powstaliśmy, uważać nas za wciąż te same (choć nie takie same) byty osobowe.
- prawa przyrody oraz prawidłowości rządzące ludzkimi działaniami indywidualnymi i społecznymi, ewentualnie wyznaczające warunki lub granice ich zachodzenia. Twierdzenie to jest w rzeczywistości rodzajem hipotezy. Nie jest wszak wykluczony fakt „płynięcia" (bardzo wolnej zmiany) stałych fizycznych, wymykający się możliwości jego wykrycia na obecnym poziomie rozwoju technologicznego. Ale już sama idea mierzenia wielkości fizycznych zakłada istnienie pewnej niezmienniczości w obrębie przyrody, kongruencji wielkości umożliwiających pomiar. Idealiści będą, rzecz jasna, twierdzić, że tego rodzaju niezmienniczość tkwi wyłącznie w umyśle lub w sposobie, w jaki funkcjonuje on jako myśląco-poznający podmiot.
- struktury sensu oraz relacje zachodzące między tzw. Jakości idealnymi" badanymi przez logikę i matematykę. Osoby wykazujące naturalne skłonności ku myśleniu apriorystycznemu będą utrzymywać, że również każde inne poznanie typu teoretycznego, w tym filozoficzne, posiada niezmienne, nie podlegające stawaniu się, rysy lub elementy. Rzecz jasna, teza ta jest wysoce dyskusyjna. W każdej znanej nam epoce twórczej myśli miała ona jednak swych zagorzałych wyznawców.

Nie jest oczywiście konieczne, by każda zdroworozsądkowo myśląca osoba była święcie przekonana o prawdziwości wszystkich czterech podanych tu twierdzeń. Prawdą jest jedynie to, że każda prawdopodobnie w czymś innym skłonna będzie doszukiwać się znamion niezdarzeniowego (lub nie w pełni zdarzeniowego) charakteru rzeczywistości; podany wyżej wykaz nie pretenduje do kompletności.

Logicy i matematycy są z reguły platonikami w pojmowaniu statusu ontycznego obiektów, jakie badają. Dlatego z reguły opowiadają się za ich „odwiecznością". Tak silnego przekonania mogą nie mieć ludzie pozbawieni zmysłu matematycznego, choć wydaje się rzeczą nieprawdopodobną, by mogli - bez poczucia absurdu - wyobrazić sobie stające się liczby, kwadraty czy koła.

Twierdzenie trzecie, m in. z racji swego hipotetycznego charakteru, mogą podważać materialiści i behawioryści, jak również zwolennicy epifenomenalizmu. Trudno byłoby jednak sobie wyobrazić, by ktoś na serio mówił o przeszłości, że się właśnie staje (można tak powiedzieć jedynie o jej przypomnieniach lub interpretacjach, które same nie należą do przeszłości, a tylko się ku niej intencjonalnie skierowują).

Poczucie tożsamości osobowej jest jednym z najtrwalszych ludzkich przeświadczeń. Można oczywiście utrzymywać, że jest ono niweczone przez niektóre choroby umysłowe, ale teza ta bynajmniej nie jest pewna.

Już zatem utajona logika myślenia potocznego nasuwa pewną trudną do zakwestionowania intuicję metafizyczną, nadającą naszemu pojmowaniu zdarzeń pewien uniwersalny sens. Jako najszerzej pojęta całość rzeczywistość jest bliżej nam nieznanym, domagającym się zatem specjalnej analizy, spojeniem czegoś, co wciąż się staje, pozostając zawsze w jakimś „teraz", pojawiającym się na moment, by odpłynąć w przeszłość, z czymś, o czym nie można, bez popadania w absurd, myśleć jako o stającym się i należącym do teraźniejszości.

Stawanie się oraz jego brak są zatem najogólniejszymi kategoriami metafizycznego myślenia. Jeśli umysł jest czymś istniejącym, i jeśli stosuje się do niego pojęcie zdarzenia (lub procesu), jego bytową specyfikę winniśmy rozpatrywać w taki sam sposób, w jaki podchodzimy do badania innych rzeczy, o których sądzimy, iż są one złączeniem czasu i odwieczności.

Twierdzenie to, pomimo swej pozornej oczywistości, wyraża sprzeciw wobec utrwalonego w wielowiekowej tradycji sposobu pojmowania dynamiki bytu. Klasyczne teorie metafizyczne, z nielicznymi wyjątkami, nie nadawały kategorialnej przeciwstawności „stawanie się - brak stawania się" większego znaczenia. Za kluczowe uważały przeciwieństwo „zmienność - niezmienność", „zjawisko" (rozumiane jako pozór lub mniemanie) - „idea" (interpretowana jako ostateczne określenie najwyższego bytu tożsamego

z dobrem, prawdą i pięknem). W rezultacie stawanie się i zdarzeniowy charakter rzeczywistości utożsamiały z nieprawdą oraz ze zwodniczą zmiennością świata zmysłowego, nie podejrzewając nawet, że pojęcie stawania się jest o wiele szersze i bogatsze w różnorakie odcienia znaczeniowe od pojęcia ruchu, zmiany czy pozoru.

Skutki antyprocesualnego pojmowania świata nigdy, na dobrą sprawę, nie zostały przezwyciężone. Metafizyka bytu jako w pełni tożsamej z samą sobą obecności tego, co niezmienne, odcisnęła swe piętno także w tych dziedzinach refleksji, które werbalnie zdystansowały się do metafizycznego wzorca pojmowania filozofii, odmawiając mu miana naukowości. Współczesne spory o naturę umysłu i zjawisk mentalnych, wywodzące się z uznawania analityczno-lingwistycznego paradygmatu metodologicznego, stanowią dobitną ilustrację tej wielowiekowej tendencji.

4 . Pojecie zdarzenia mentalnego w filozofii analitycznej. Jednym z najbardziej widocznych przejawów skłonności do statycznego, ocierającego się o kartezjański dualizm, ujmowania umysłu jest dążenie do pomijania lub usuwania z obszaru filozoficznie użytecznych pojęć terminów odzwierciedlających dynamiczno-procesualny charakter rzeczywistości.

Zilustrujmy tę ogólną tezę dwoma przykładowo wybranymi tekstami. Warto w tym celu odwołać się do prac, które możliwości nowatorskiego ujęcia zagadnienia umysł - ciało upatrują w próbie sformułowania składających się nań problemów szczegółowych w terminologii ewentystycznej.

Można ogólnie zauważyć, że w obrębie szeroko rozumianej filozofii analitycznej zwolennicy ewentystycznego sposobu traktowania kontrowersji wyrastających z różnorakich ujęć tego zagadnienia, nie są zazwyczaj zgodni co do tego, jak winno być zwerbalizowane kluczowe zagadnienie współczesnej teorii umysłu. Ów brak wspólnego nastawienia uwidacznia się także w tekstach, jakie krótko teraz rozważymy.

Pierwszy z wybranych przez nas autorów, J. Wisdom, jest przekonany, że sedno głównego problemu zawiera się w pytaniu, czy między zdarzeniami cielesnymi a zdarzeniami mentalnymi zachodzi jakikolwiek związek przyczynowy, np. wytwarzanie lub wywoływanie zdarzeń mentalnych przez zdarzenia cielesne, lub na odwrót[5]. Zaprezentowany w rozprawce tok rozumowania biegnie jednak dziwnym torem. Analizując możliwe rozwiązania kwestii, Wisdom czyni wszystko, by utwierdzić czytelnika w przekonaniu, że podniesiona kontrowersja jest w istocie pozbawiona znamion autentycznego problemu filozoficznego. Zamierza bowiem dowieść niemożliwości utrzymania któregokolwiek z dotychczas zgłoszonych zapatrywań na naturę

[5] J. Wisdom: *Czy zdarzenia cielesne wywołują zdarzenia mentalne?,* tłum. T. Baszniak, w: *Filozofia umysłu* (seria *Fragmenty filozofii analitycznej*, t II). Wybrał i wstępem opatrzył B. Chwedeńczuk. Warszawa 1995, s. 13-45.

przyczynowych oddziaływań między umysłem a ciałem (epifenomenalizmu, teorii podwójnego aspektu, paralelizmu, interakcjonizmu, teorii Stouta).

Dlatego artykuł kończy się wnioskiem całkowicie negatywnym: wszystkie rozważane dotąd w literaturze przedmiotu ujęcia natury związków przyczynowych między zdarzeniami cielesnymi a mentalnymi nie wytrzymują próby krytyki. Wniosek ten zostaje przedstawiony jako swego rodzaju „surowy fakt". Żadna propozycja pozytywna, za którą stałyby jakieś przekonujące racje, nie zostaje dostatecznie ujaśniona; o możliwości wysunięcia rozwiązań alternatywnych mówi się w zaledwie kilku ogólnych i niejasno nakreślonych zdaniach. Autor artykułu nie tłumaczy ani tego, w jaki sposób filozofia umysłu mogłaby uniknąć impasu, w jakim się znalazła, ani nie docieka przyczyn, dlaczego sytuacja taka w ogóle zaistniała.

Od zupełnie innej stronny do zagadnienia zdarzeń mentalnych podchodzi D. Davidson. Sformułowanie problemu, który uznaje za centralny, opiera on na przekonaniu (tezę tę uważa za oczywistą), że zdarzenia mentalne „nie dają się uchwycić w nomologiczną sieć teorii fizykalnej"[6]. Kant miał rację, gdy mówił o braku prawdziwej sprzeczności „pomiędzy wolnością a przyrodniczą koniecznością tych samych czynów człowieka, albowiem nie może się [on] wyrzec ani pojęcia przyrody, ani pojęcia wolności"[7].

Zdarzenia mentalne są zatem, wedle Davidsona, zależne przyczynowo (zarówno od zdarzeń mentalnych, jak i od zdarzeń fizycznych), lecz zarazem mają anomalny charakter, bo nie dają się podciągnąć pod kauzalne zależności wyrażone w terminologii psychologicznej. Nie istnieją bowiem prawa, na podstawie których można byłoby przewidywać i wyjaśniać zdarzenia mentalne. Davidson chce pokazać, jak jest możliwe niesprzeczne mówienie o tego rodzaju anomaliach w sytuacji, gdy się zarazem wyznaje deterministyczny pogląd na zdarzenia fizyczne, w tym także na zdarzenia uczestniczące w przebiegu wolnych czynów ludzkich.

To iście kantowskie zamierzenie nie może być tutaj w szczegółach streszczone ani, tym bardziej, w pełni krytycznie rozważone. Nawet pobieżna próba wniknięcia w detale argumentacji autora wyprowadziłaby nas daleko poza temat niniejszego artykułu. Rozprawa Davidsona, podobnie jak artykuł Wisdoma, może być jednak oceniana z punktu widzenia zawartych w niej *implicite* przedzałożeń, określających sposób pojmowania zdarzeń mentalnych. Obydwa teksty - mimo całej swej odmienności co do treści oraz sposobu potraktowania głównego problemu - mówią o umysłowości ludzkiej podobnie, charakterystycznie dla analityczno-lingwistycznego wzorca uprawiania filozofii.

[6] D. Davidson: *Zdarzenia mentalne,* tłum. T. Baszniak, w: tenże: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle.* Warszawa 1992, s. 163.

[7] I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności,* tłum. M. Wartenberg. Warszawa 1984, s. 100-101.

Pierwszą wspólną cechą zakładanej w obydwu pracach interpretacji zdarzeń mentalnych jest przekonanie o braku ontologicznej problematyczności pojęcia „zdarzenie". Obaj autorzy, bez żadnej dyskusji wstępnej, przyjmują typowy dla większości analityków pogląd na naturę zdarzeń. Pokrywa się on częściowo z potocznym znaczeniem terminu, pomija jednak, co znamienne, wspomniany wyżej - oczywisty dla zdroworozsądkowego pojmowania świata, lecz przez filozofię analityczną z rozmysłem pomijany - aspekt stawania się i przejściowości tego, co teraźniejsze[8].

Wedle upowszechnionego w myśli analitycznej zapatrywania, zdarzenia są niczym innym, jak tylko pewnym typem jednostkowych faktów czy konkretów (względnie indywiduów), dających się zmysłowo lokalizować w określonych miejscach przestrzeni i momentach czasu lub jak inna interpretacja głosi dostępnych dzięki sprawozdaniom z pewnych czynności umysłowych.

Zdarzeniem jest na przykład, twierdzi Davidson, konkretny wybuch wulkanu, narodziny lub śmierć pewnej osoby, rozgrywki mistrzostw w baseballu mające konkretną datę, wypowiedzenie określonego zespołu słów tworzących zrozumiałe dla nas zdanie. Wisdom w ogóle nie widzi potrzeby mówienia o zdarzeniach jako takich ani wyjaśniania, czym różnią się one od rzeczy, obiektów, sytuacji czy procesów. Z kontekstu wypowiedzi wynika jednak, że zdarzenia są dla niego, podobnie jak dla Davidsona, określeniami względnie krótkich działań lub zjawisk, takich jak wbicie sobie szpilki w palec czy wywołane tą czynnością odczucie bólu. W wyjaśnieniach obydwu autorów w ogóle nie pojawia się pytanie, czy zdarzenia tworzą rodzaj rzeczywistości ontologicznie lub logicznie zależnej od jakiejś bardziej podstawowej, czy może raczej są, jak niegdyś argumentował Russell, ostatecznymi składnikami świata, dostarczającymi „materiału" dla tworzonych z nich konstrukcji nazywanych, zależnie od sposobu ich przeprowadzenia, przedmiotami fizycznymi lub umysłowymi (czy wręcz samymi umysłami) .

Generalnym przeświadczeniem jest zatem milcząca aprobata tezy o filozoficznej nieistotności problemów formułowanych przez pytania dotyczące roli, jaką w zaistnieniu i zachodzeniu zdarzeń mentalnych pełnią - lub w pewnych warunkach pełnić mogą - czynniki decydujące o procesualnym charakterze rzeczywistości. Davidson bynajmniej nie kryje swego braku zainteresowania tak postawioną kwestią. Sądzi, że zagadnienie, jakie chce

[8] Niektórzy filozofowie analityczni próbują wykluczeniu z rozważań filozoficznych tematu procesualnej zmiany nadać status tezy, która posiada uzasadnienie teoriopoznawcze. Strawson utrzymuje na przykład, że kategoria „procesów-rzeczy" (a więc i zdarzeń) jest „kategorią, której nie posiadamy i nie potrzebujemy" (P. F. Strawson: *Indywidua. Próba metafizyki opisowej*, tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1980, s. 54).

[9] B. Russell: *An Outline of Philosophy*. LondonNew-York 1927, s. 281 i nast

rozważyć, jest neutralne wobec metafizycznego pytania o status procesów, stanów czy własności, jeśli różnią się one od jednostkowych zdarzeń[10]. Na poparcie tego twierdzenia nie przytacza jednak ani jednego argumentu.

Druga cecha wspólna stanowiska *implicite* zakładanego w obydwu pracach jest logiczną konsekwencją pierwszej. Skoro o zdarzeniach można mówić bez konieczności odwoływania się do takich pojęć jak stawanie się, proces, odpływanie ku przeszłości, wchodzenie w relacje nie będące wyłącznie związkami kauzalnymi (np. w zależności przestrzenno-czasowe, *quasi-geo*metryczne czy znakowo-symboliczne) - znika powód, by stawiać pytanie, jak zdarzenia mentalne[11] tworzą umysł. Davidson próbuje uniknąć tej trudności opowiadając się za pewną wersją niełatwej do utrzymania teorii tożsamości, wedle której zdarzenia mentalne są tożsame ze zdarzeniami fizycznymi. Stanowisko Wisdoma, z uwagi na jego negatywizm, nie da się w tym punkcie określić dokładnie, jakkolwiek z niektórych wypowiedzi wysnuć można wniosek, że podobnie jak Davidson skłonny byłby on opowiedzieć się za jakąś wersją teorii tożsamości[12].

Konsekwencją rysującej się w obydwu pracach strategii badawczej jest zatem unikanie pytań, które mogłyby nasuwać trudną do odparcia sugestię, iż zrozumienie natury zdarzeń umysłowych jest niemożliwe bez zrozumienia natury procesów, jakie dokonują się w otoczeniu ludzkich organizmów czy w ich wnętrzu.

Ale zaczątki takich pytań odnajdujemy już w myśleniu potocznym. Jakiego rodzaju bytem jest umysł? Czy ma jakąś „odwieczną" naturę? Z czego się wyłania? Jak się rozwija? W jakiego typu relacje wchodzi ze swym otoczeniem? Czy jest bytem prostym czy złożonym? Cały ów arsenał tylekroć w historii filozofii podnoszonych debat, na gruncie aprocesualnego pojmowania zdarzeń, za jakim opowiadają się Wisdom i Davidson, albo całkowicie traci swą metafizyczną wymowę i zostaje przydzielony do konkretnego rozpatrzenia naukom szczegółowym, albo widzi się w nim zbiór problemów nie mających przekonującego rozwiązania.

Lecz każda próba teoretycznej neutralizacji powyższych zagadnień zderza się z oporem samej praktyki badań naukowych. Bo jak mówić w sposób odwołujący się do niezbitych faktów lub do racji opartych na przesłankach samej tylko teorii poznania o czymś tak ulotnym, jak ludzka *psyche*, zachowująca się w pewnych warunkach niczym toporne ciało, w innych - niczym duch zdolny uruchomić swój nadzmysłowy wzrok i oddać się kontemplacji

[10] D. Davidson, dz. cyt., s. 168.

[11] Pojęcie to w wywodach obydwu filozofów ma sens wyłącznie egzemplaryczny: zdarzeniem mentalnym jest to, co da się opisać w terminach mentalnych, na przykład pragnienie, żywienie nadziei, noszenie się z zamiarem, sądzenie, ocenianie itp.

[12] J. Wisdom, dz. cyt., s. 44-45.

tego, co w zdarzeniach niezmienne? Czyż ludzki umysł nie umyka wszelkim próbom ściśle epistemologicznego wyświetlenia jego natury?[13].

Niepożądanym następstwem dominacji teoriopoznawczej strategii badawczej jest oporne na racjonalne argumenty oczekiwanie rychłego osiągnięcia rzekomej bezstronności w analizie fenomenów rzucających światło na sposób funkcjonowania zdarzeń mentalnych. Nadzieja ta nadal znajduje dla siebie oparcie w micie nauki bezstronnej światopoglądowo, oferującej obraz świata nie zabarwionego sporami na temat dominujących w epoce sposobów odczuwania wartości. Zaznaczające się w niektórych nurtach współczesnej myśli przekonanie o pełnym obiektywizmie metody wychodzącej od analizy publicznie dostępnych faktów, na terenie filozofii umysłu wytwarza uproszczone wyobrażenia nie tylko o tym, jak myślimy czy dowiadujemy się o istnieniu innych podmiotów myślących, ale i o tym, kim jesteśmy jako istoty zdolne do zachowań objawiających się w stale ponawianej gotowości do uzewnętrzniania swych ukrytych jakości oraz do czynienia ich przedmiotem świadomej analizy.

Tego rodzaju optymizm poznawczy nader często udziela się filozofom uprawiającym refleksję nad umysłem w duchu ścisłego przestrzegania norm wysuwanych przez współczesną metodologią nauk przyrodniczych i formalnych. Badacze ci, uznając język za kluczowy fakt w myśleniu jakże często przemycają do swych popartych dobrymi racjami rozważań rodzaj dogmatycznie zakładanej, bliżej zatem nie analizowanej i w tym sensie „niedobrej" metafizyki, wychodzącej od jednostronnego pojmowania funkcji języka[14].

Gdy nie widać skutecznego sposobu ominięcia problemów, których pozbycie okazuje się niemożliwe, mówienie o nich stać się może rodzajem wyrafinowanej gry językowej. W słownej żonglerce terminami mającymi opisywać naturę zjawisk umysłowych język i przynależne doń terminy mogą zatracić swe odniesienia do rzeczywistości empirycznej. Istotna stać się może sama wymiana pojęć i poglądów, samo produkowanie nowych tekstów, sam wytwarzający swe reguły dyskurs - a nie jego ugruntowanie w rzeczywistości pozajęzykowej. Trudno jednak umysł i składające się nań zdarzenia mentalne pojmować tak, jakby nie był on realnością metafizyczną, istniejącą w obiektywnym świecie i zdobią wchodzić, tak jak przedmioty materialne, w ścisłe związki przyczynowe.

5. Stawanie się umysłu jako problem metafizyczny. Filozoficzna gra o umysł wpisana być powinna w pewną metafizykę przyrody i świata umysłowego jako dwóch przeciwstawnych elementów biegunowych. Do wizji tej wciąż trzeba wracać, gdy się ustali prawomocność metodologicznie ugrun-

[13] J. R. Searle: *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak. Warszawa 1992, s. 41 i nast.

[14] Tezę tę szerzej omawiam w pracy *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*. Lublin 1998, s. 361-406.

towanych przesłanek. W filozofii analitycznej powrót ten jest zabiegiem głównie retorycznym. Przesłanki poglądów, jakie poddaje się gruntownej analizie, już na wstępnie zyskują status wiarygodnych wytłumaczeń natury relacji umysł - ciało.

Davidson swój skomplikowany wywód rozpoczyna od uznania wiarygodności tezy o braku konfliktu między wolnością ludzkich czynów a koniecznością przyrodniczych zdarzeń, prawom której podlega cielesna część jestestwa. Choć jednak teza ta nie jest elementem jakiejkolwiek dowiedzionej teorii naukowej, i jako taka przynależy do dziedziny światopoglądu (do osobnego rozpatrzenia pozostaje, w jakim stopniu jest on elementem myślenia potocznego), nie jest badana w aspekcie swej rzeczowej trafności. Rozpatruje się ją wyłącznie z punktu widzenia formalnej spójności sądów, jakie wygłaszać mógłby ktoś, kto od początku przystawałby na jej treściowe orzeczenia. O żadnym rodzaju metafizyki „niezdroworozsądkowej", będącej alternatywą dla poglądu Kanta, autor nawet nie wspomina.

Także krytycyzm Wisdoma pozornie tylko jest radykalny. Pojęcie przyczynowania zdarzeń mentalnych przez zdarzenia cielesne (lub *vice versa),* mimo wgłębiania się w szczegółowe tezy wysuwane przez dotychczasowe stanowiska w sporze, nie zostaje w artykule rozjaśnione. Samo bowiem pojęcie zdarzenia pozostaje niejasne. Czytelnik nie dowiaduje się, jakie racje skłoniły autora, by się nim posłużyć. Z toku wywodu wynika, że mogłoby być ono zastąpione wyrażeniem „zajście czegoś" lub „czasowo określony element w łańcuchu przyczynowo-skutkowym".

Pomijanie pytań wykraczających poza problemy czysto językowe niebezpiecznie minimalizuje teren faktycznie nasuwających się problemów. Ważenie racji „za" lub „przeciw" poglądom, które analityk traktuje jako wiarygodne alternatywy możliwych do zaakceptowania rozwiązań problemu, dokonuje się w obrębie z góry powziętej wizji świata, mającej rzekomo odzwierciedlać „codzienny" (lub zgodny z nauką) światopogląd. Epistemologiczne znaczenie takiej wizji jest jednak wysoce problematyczne. Natrafia ono na opór trudnych do pominięcia faktów, których wymowy nie sposób ignorować.

Kluczowe znaczenie ma tu okoliczność, że nasze działania w świecie są ugruntowane przeświadczeniami tworzącymi nadzwyczaj bogaty zespół metafizycznych mniemań intuicyjnie kojarzonych z pojęciem stawania się umysłu. Umysł nie jest samą tylko rzeczą myślącą, intencjonalnie nakierowaną na dany świadomości „przedmiot" czy „sens", wobec którego określić ona może swą tożsamość. Czysto intelektualne funkcje pracy umysłowej ujawniają się bowiem nadzwyczaj rzadko. Mają one charakter incydentalnych zdarzeń wywołanych bodźcami, na które świadomość reaguje przy spełnieniu pewnych ściśle określonych warunków. Trwającą w czasie naturę

umysłu tworzy następstwo jednostkowych zdarzeń powiązanych relacjami nadającymi im „społeczny" charakter[15]. Umysł nie jest więc ani Leibnizjańską monadą, ani czystym „ja" filozofii transcendentalnej, ani tchnieniem życiotwórczej energii duchowej. Posiada wprawdzie charakter bytu odrębnego względem ciała i zewnętrznego otoczenia organizmu, lecz cechuje się, podobnie jak świat fizyczny, wewnętrznym pulsowaniem napływającej doń energii.

Poczucie tożsamości osobowej, które u człowieka stanowi warunek zdrowia psychicznego oraz skutecznego działania, potencjalnie narażone jest na zatracenie. Zależy bowiem zarówno od pamięci, jak i od intuicyjnie przeżywanego poczucia ładu w bezpośrednio danej teraźniejszości życia. Dla normalnie funkcjonującego umysłu ciągi uświadomionych zdarzeń są wyabstrahowanymi z intuicyjnego pola doświadczenia przedmiotami, dzięki sile pamięci łączonymi z mniej lub bardziej odległymi w czasie wydarzeniami, jakie ukształtowały naszą obecną umysłowość. Wydarzenia te są sposobnościami, których pewne aspekty zostały świadomie lub nieświadomie odrzucone, „wyłączone" z łańcucha oddziaływań tworzących serie zdarzeń, jakie nastąpiły po jej zaistnieniu. Inne zostały „włączone" i twórczo przetworzone, rodząc skutki, których następstwa w pełni ujawni dopiero przyszłość.

Zdarzenie mentalne nie jest czysto abstrakcyjnym momentem stawania się konkretnego indywiduum osobowego. Jego modelowym przedstawieniem nie może być sam akt intencjonalnego pomyślenia czegoś czy uświadomienia sobie zajścia jakiejś czynności. Lepiej byłoby w tym miejscu posługiwać się wyobrażeniem aparatu odbiorczego zdolnego wychwytywać z przeszłości aspekty różnorakich zdarzeń oraz przetwarzać je w zdarzenia, dzięki którym cielesno-duchowa struktura podmiotu może w każdej chwili zachowywać swą tożsamość. Z drugiej zaś strony, skoro zdarzenia mentalne mają być czynnikami tożsamości osobowej, ujawniać muszą aspekty nie podlegające stawaniu się, umożliwiające podmiotowi nie tylko orientację w świecie, ale i pozwalające odnaleźć siebie pośród innych bytów.

Przekonanie o rzekomo pierwszoplanowym znaczeniu intencjonalnych aktów świadomości znajduje dla siebie uzasadnienie w opisie sposobu, w jaki zdarza się nam niekiedy mówić lub myśleć o czymś, czego bardzo pragniemy lub o czymś, co było niegdyś przedmiotem naszych dogłębnych przemyśleń. Gdy na przykład chcemy zakomunikować komuś naszą wolę uczynienia czegoś, co naszym zdaniem domaga się pilnej realizacji, nasze zamierzenia przedstawiamy tak, jakby miały być one czymś przypominającym samoistny byt zamieszkujący naszą świadomość i domagający się eksterioryzacji.

[15] J. B. Cobb, Jr.: *A Christian Natural Theology*. Philadelphia 1965, s. 47 i nast.

Podobnie postępujemy, gdy pragniemy przekonać innych o niezbitej słuszności naszych racji lub o prawdziwości teorii, na poparcie której przytoczyć można, jak mniemamy, trudne do obalenia argumenty. Gdybyśmy racje te odsłaniali „obiektywnie", nie zatajając treści przeświadczeń wypływających z okoliczności dyktowanych wymogami bieżącej chwili (dając na przykład do zrozumienia, że pod wpływem pewnych odczuć lub przemyśleń nie jesteśmy ich całkowicie pewni), albo gdybyśmy zaczęli szczegółowo opisywać niepewne drogi, które doprowadziły nas do ich uznawania - prawdopodobnie nikt by nie uwierzył, że je faktycznie żywimy. Nie znajdując natychmiastowego zrozumienia, ujawnilibyśmy jednak rzeczywistą treść i wagę, jaką w danej chwili mają zdarzenia mentalne konstytuujące naszą umysłowość. Okazałoby się wówczas, że umiejscawiane w obrębie umysłu czynności pojmowania ogólnych treści lub abstrakcyjnych zależności między idealnymi jakościami - podobnie jak postrzeganie, odczuwanie czy pożądanie - jest ciągiem zazębiających się wprawdzie, lecz nie mających jednoznacznej lokalizacji, „mniejszych" zdarzeń, z których każde ma swą przeszłość skutkującą w teraźniejszości określonymi działaniami. Każde z tych zdarzeń mu siałoby być pojęte jako ośrodek pewnej elementarnej aktywności, spajanej dzięki aktywności umysłowej w wyższą jedność.

Bliższa analiza wyjawiłaby ponadto fenomen koniecznego współwystępowania jakości, którym w codziennej mowie skłonni jesteśmy nadawać atrybut cielesności, z jakościami, o których zwykle mówimy, iż przynależą do dziedziny świadomości. Zagadnienie determinacji zdarzeń mentalnych przez zdarzenia cielesne (lub na odwrót) utraciłoby wówczas status kluczowego problemu w obrębie zagadnienia umysł-ciało. A nie wykluczone, iż co najmniej niektóre jego sformułowania musiałyby być uznane za problemy pozorne lub nie zasługujące na to, by od ich rozwiązania uzależniać przyszłość poprawnie prowadzonej refleksji nad umysłem.

Streszczenie

Artykuł jest poświęcony omówieniu trudności związanych z nadaniem pojęciu zdarzeń mentalnych dokładnego znaczenia. Autor wysuwa tezę, że zdarzenia mentalne posiadają podobne cechy, jak zdarzenia niementalne, z czego wstępnie zdaje sprawę myślenie potoczne. Na terenie współczesnej filozofii pojęcie zdarzenia bywa jednak często zawężane, czemu sprzyja dominacja teoriopoznawczych strategii badawczych. Dlatego filozoficzna debata nad naturą procesów mentalnych winna być poszerzona o metafizykę przyrody i świata umysłowego jako dwóch elementów biegunowych kształtujących proces stawania się doświadczeń podmiotowych.

Summary

Article is devoted to discussion of difficulties involved with conferment to concept of mental events exact meanings. Author advances argument that mental events possess similar features as non-mental events; current thinking provisionally becomes aware of it. However, in the present philosophy, the concept of event is often restricted, to what favours domination of epistemology as investigative strategy. Therefore, philosophical debate about nature of mental processes ought to be extended for metaphysics of nature and of intellectual world as two polar elements formatting process of becoming of subjective experiences.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

FILOZOFIA W POLSCE JAŁTAŃSKIEJ

Zwrócono się do mnie niedawno o opinię na temat polskiej filozofii minionego półwiecza[1]. Może zainteresuje ona też innych, a jest taka, jak następuje.

1. W historii Polski jedni nazywają lata 1945-1989 pogardliwie „Peerelem", drudzy pochwalnie „Polską Ludową". My będziemy je nazywać neutralnie Polską Jałtańską, na wzór „Polski Kongresowej", gdyż były to dwie formy naszej państwowości najbardziej w swej genezie i ustroju do siebie podobne. Obie były z obcego ustanowienia: jedna Konferencji Jałtańskiej, druga Kongresu Wiedeńskiego. Obie były ściśle podporządkowane zwierzchnictwu Rosji, więc niesuwerenne. I obie miały znaczną autonomię wewnętrzną, o zmieniającym się z czasem zakresie: w Królestwie Kongresowym najszerszą w latach 1815-1830, w Polsce Jałtańskiej wiatach 1956-1970.

2. Rozpowszechniony jest pogląd, że dla naszej humanistyki Polska Jałtańska była czasem regresu. Twierdzi się mianowicie, że w okresie Polski Jałtańskiej „do samego końca miało miejsce personalne, instytucjonalne i tematyczne ograniczanie badań i rozwoju myśli humanistycznej przez rządzącą partię polityczną. Stanowiło to poznawczą szkodę społeczną. A dokonywane było przy użyciu PAN jako narzędzia administracji państwowej podległej rządzącej partii"[2].

O całości polskiej humanistyki wypowiadać się nie będę. Ograniczę się do polskiej filozofii, której dzieje i losy miałem okazję obserwować z bliska przez 40 lat, od początku swych studiów w 1947 r. (Była w tym jedynie dwuletnia przerwa w latach 1953-1955, kiedy to od filozofii w ogóle odszedłem, nie godząc się z jej ówczesną stalinizacją.)

W przytoczonym twierdzeniu uderza jego nieokreśloność. Mówi się tam, że ograniczenia polityczne Polski Jałtańskiej przyniosły nam w filozofii „szkodę poznawczą" - ale j a k ą , w czym konkretnie się przejawiającą? Sam fakt ograniczeń nie musi jeszcze znaczyć, że stały się one przyczyną jakiejś szkody.

Otóż wbrew temu twierdzeniu sądzę, że ograniczenia owe żadnego istotnego uszczerbku w filozofii nie spowodowały - jeżeli tylko mierzyć to

[1] Pismo Komitetu Nauk Filozoficznych z 10 maja 2001 r. w związku z pięćdziesięcioleciem PAN.

[2] Z pisma KNF, j. w.

możliwością pojawienia się nowych idei filozoficznych i ich rozpowszechniania, a nie np. ilością państwowych nagród czy zagranicznych wojaży. Zauważalne dziś obniżenie się poziomu filozofii akademickiej ma całkiem inne przyczyny: nie lokalno-polityczne, lecz globalno-cywilizacyjne, jak np. masowość studiów uniwersyteckich i związana z nią ich degradacja.

3. W Polsce Jałtańskiej trzeba przede wszystkim wydzielić jako okres całkiem szczególny lata 1949-1955. Był to okres stalinowskiego terroru, nieporównywalny z resztą. Był on jednak zbyt krótki, by mógł odcisnąć się realnie na polskiej kulturze. To wtedy dawny przedmiot i egzamin uniwersytecki „Główne zasady nauk filozoficznych" zastąpiono „Podstawami marksizmu-leninizmu", a kilku znanych profesorów filozofii pozbawiono prawa nauczania. Jednakże nawet wtedy odbyło się to w Polsce w sposób jak na ów czas wyjątkowo łagodny: profesorowie ci zachowali swój status akademicki i pobory, żaden nie był zmuszony zarabiać na życie jako nocny stróż czy kioskarz gazetowy. (Wyjątek stanowi prof. Dąmbska, która pracowała w gdańskiej bibliotece naukowej; ale to też raczej przez swą ostentacyjną niechęć do nowego ustroju niż przez polityczną szykanę. Przykład: w 1950 r. prof. Czeżowski zamieścił w „Ruchu Filozoficznym" ściśle sprawozdawczy artykuł prof. Tomaszewskiego *Psychologia w ZSRR*. Prof. Dąmbska zażądała na to skreślenia jej nazwiska ze składu rady redakcyjnej, co też nastąpiło.)

W 1949 r. ukazał się, w niebywałym nakładzie 1 miliona egzemplarzy, stalinowski *Krótki kurs historii WKP(b)* jako podstawa szkolenia w tym duchu całego narodu. A jednocześnie i wtedy działało dalej autonomicznie Polskie Towarzystwo Filozoficzne, ostoja wolnej myśli i dyskusji. Gdyby stalinizm trwał był u nas dłużej, zniszczono by na pewno także Towarzystwo, jak zniszczono studenckie filozoficzne koła naukowe. Ale nie trwał.

4. W 1956 r. zlikwidowano „Podstawy marksizmu-leninizmu" i zastąpiono je przedmiotem „Główne zagadnienia i kierunki filozofii i teorii rozwoju społecznego". To dziwacznie długie nazwanie odzwierciedlało rozmaite kompromisy, które za nim stały. Nazwę tę potem jeszcze kilka razy modyfikowano, ale nie miało to wpływu na faktyczne nauczanie. Wykładałem ów przedmiot przez 33 lata na różnych uczelniach i wielu wydziałach. Na tej podstawie, a także obserwując kolegów, mogę stwierdzić jedno: nie było żadnego narzucania programu przez władzę. Określał go sam wykładowca i nic go nie zmuszało, by umieszczać w nim cokolwiek sprzecznego z własnym przekonaniem. Każdy uczył jak chciał i umiał. Był wprawdzie jeden cichy warunek, który mi jednak zdaje się całkiem rozsądny: żeby przedmiotu, który ma usposabiać słuchaczy życzliwie do marksizmu, nie wykorzystywać jako trybuny do antykomunistycznej agitacji.

Wielu robiło asekuranckie uniki, przekształcając ów tzw. przedmiot „ideologiczny" w historię filozofii. Prowadziło to do dydaktycznych nonsensów,

jak np. do wykładania przyszłym medykom i inżynierom metafizyki Plotyna albo sporu o uniwersalia. Ale to nie było winą władzy jałtańskiej, tylko małoduszności samych tych wykładowców, nadmiernie ostrożnych. Ja sam prowadziłem ów przedmiot jako prezentację głównych nurtów filozofii współczesnej, poświęcając tam także sporo miejsca marksizmowi rozumianemu klasycznie jako materialistyczne pojmowanie dziejów. Przez 33 lata nikt mnie nigdy nie kontrolował, produkowane od czasu do czasu ministerialne „programy wzorcowe" po prostu ignorowałem. Miałem pełną swobodę nauczania, choć w sensie marksistowskiej ortodoksji byłem mało prawomyślny. Sądzę, że swobodę taką miał każdy, kto jej naprawdę chciał.

Zauważmy przy tym, że taka swoboda nauczania dotyczyła przedmiotu uznawanego za „ideologiczny" i pozostającego pod szczególną kuratelą partii, gdyż wykładanego dla szerokich rzesz studentów wszelkich uczelni i wydziałów. W wykładach kierunkowych dla studentów filozofii swoboda była jeszcze większa. Motywy władzy na nią przyzwalającej było w różnych okresach różne: w latach Gomułki 1956-1970 była to, jak sądzę, pewna jej wielkoduszność; w Gierkowskich i późniejszych chyba już tylko cynizm.

Tak więc owe „poznawcze szkody społeczne", jakich w latach Polski Jałtańskiej miała doznać nasza filozofia, nie mogą raczej leżeć w sferze akademickiego nauczania, ani jego swobody.

5. A co z twórczością? Trzeba tu odróżnić twórczość pierwotną od wtórnej. Pierwsza polega na wytwarzaniu nowych idei, druga na ich precyzacji (np. przez logiczną systematyzację, albo - jak mówi prof. Grzegorczyk - przez doskonalenie sformułowań). Obowiązuje przy tym reguła Elzenberga *(Kłopot z istnieniem,* 8 IV 1954): „Precyzja myśli jest cechą epigonów; powiedzmy ostrożniej: drugiego pokolenia po twórcy. Myśl odkrywcza jest na ogół nieprecyzyjna".

W okresie jałtańskim żadna istotnie nowa idea filozoficzna, choćby całkiem nieprecyzyjna, u nas się nie pojawiła. (Najbliższy jej był Stanisław Lem w środkowym okresie swej twórczości, właśnie jałtańskim: *Dialogi, Golem XIV.)* Nie sądzę jednak, by powodem tego zastoju były ograniczenia polityczne. To samo dotyczy bowiem całej filozofii światowej w drugiej połowie XX wieku: przy olbrzymiej krzątaninie, lawinie publikacji - góra zrodziła mysz. Dzieła inicjujące nowy nurt myślowy powstały wszystkie wcześniej: 1910 - *Einführung in die Psychoanalyse* Freuda, 1918 - *Tractatus logico-philosophicus* Wittgensteina, 1927 - *Sein und Zeit* Heideggera. Druga połowa XX wieku już tylko je przeżuwała, wraz z tym, co przejęła po wieku XIX: pozytywizmem, marksizmem, neoscholastyką. Nic nie wskazuje, że bez Jałty właśnie Polska by się z tej powszechnej szarzyzny wyłamała.

Twórczość wtórna natomiast nie odbiegała u nas wtedy poziomem od światowej. Od tej ostatniej nie byliśmy bynajmniej odcięci - w sensie li-

teratury, rzecz jasna, nie naukowej turystyki. Wprawdzie jeszcze 14 I 1956 r. Elzenberg mówi w swym konspekcie do „ewentualnego odczytu o kulturze" o „Polsce dzisiejszej, opanowanej przez marksizm i odciętej w 90 %"; ale to były właśnie już ostatnie chwile stalinizmu. Za miesiąc miał się zacząć wiekopomny XX Zjazd Komunistycznej Partii ZSRR, z przełomowym referatem Chruszczowa z 25 II 1956 r., który zmienił sytuację radykalnie. Wszystko, co godne uwagi, było odtąd u nas znowu powszechnie dostępne. Tym się zresztą Polska Jałtańska różniła od innych krajów komunistycznych. Pamiętam, jak we wczesnych latach osiemdziesiątych jakaś filozoficzna delegacja z Moskwy nie mogła się wydziwić, a nawet pojąć, że w gablotach Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego stoi cała zachodnia literatura filozoficzna, i że - co więcej - starczy wypełnić rewers, by każdy bez żadnych specjalnych pozwoleń mógł książkę dostać i przeczytać.

6. Co najmniej do końca lat sześćdziesiątych aura Polski Jałtańskiej sprzyjała u nas tendencji racjonalistycznej. (Albo „jasnościowej", jak mawiał prof. Kotarbiński.) Marksiści, pozytywiści i tomiści byli przy całej swej odmienności zgodni w parciu do racjonalności i odrzuceniu neoromantycznych wylewów słownych. Ta filozofia spod znaku Arystotelesa, Marksa i Kotarbińskiego przeciwstawiała się u nas dłużej niż gdzie indziej niemiecko-francuskiemu irracjonalizmowi spod znaku Nietzschego, Freuda i Heideggera. Czy to źle?

Pod wpływem tradycji racjonalistycznej polski marksizm był wtedy najlepszy na świecie, wolny od wschodniego skostnienia i zachodniej naiwności. (Jeszcze w latach osiemdziesiątych pewien filozof radziecki odwiedzając Politechnikę Warszawską tak objaśniał zdumionym Polakom pojęcie „klasyka marksizmu": „kłassiki marksizma eto Marks, Engels, Lenin i lidery kompartii".) Zupełnie też nie przyjęła się u nas bzdura tzw. „logiki dialektycznej" i jej trywialnych „praw i kategorii". To zaś, co robiono u nas dla sprecyzowania samej idei „dialektyki" - diachroniczna logika formalna Suszki, logika kierunkowa Rogowskiego - nie ma w świecie rzeczy sobie równych i zachowało swą wartość poznawczą do dziś. A nie była to rzecz błaha, bo dialektyka jest jedną z wielkich idei metafizycznych: świata powszechnej względności i zmiany, bez punktów absolutnie stałych - w którym dosłownie „wszystko płynie", z jego prawami włącznie.

Największym *novum* w całej filozofii XX wieku było wtargnięcie do niej - za sprawą nowej logiki formalnej - matematycznego sposobu myślenia i jego surowych kryteriów jasności. Dzięki tej nowej logice polska filozofia wypłynęła za II Rzeczypospolitej na szerokie wody; za Polski Jałtańskiej wybijała się nadal swym oświeconym marksizmem; dziś przyjęła znowu swą starą rolę: papugi Zachodu.

Piśmiennictwo filozoficzne nie mogło być w Polsce Jałtańskiej otwarcie antykomunistyczne, to prawda. Ograniczenie to było jednak istotne nie tyle dla rozwoju samej myśli filozoficznej, co dla politycznych zapędów i aspiracji jej profesorów. Nie można było uprawiać u nas np. agitacji w rodzaju „teorii krytycznej" Marcuse'go, polegającej na nieustannym, anarcho-syndykalistycznym krytykowaniu państwa i jego władz. I to prawie wszystko.

Narzeka się, że wykładowcy filozofii musieli wtedy prowadzić tzw. zajęcia usługowe, te „ideologiczne". Ale z nich właśnie filozofia akademicka głównie żyła: bez nich nigdy by się tak nie rozrosła ilościowo, jak to widać do dziś. (Taki np. Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego ze swymi około 80 pracownikami naukowo-dydaktycznymi stanowi obecnie *curiosum* na skalę światową.)

Był zakaz - też zmienny w czasie - publikowania pewnych autorów, np. Kołakowskiego, Miłosza. Nie pochwalam takich zakazów, ale nie mogę też nie dostrzegać, że ich źródłem nie były idee filozoficzne przez tych autorów wysuwane, lecz ich wystąpienia polityczne. (Tak np. sprawa Krakowskiego zaczęła się jesienią 1966 r. od jego wystąpienia na zebraniu koła naukowego studentów historii Uniwersytetu Warszawskiego z tezą, że od października 1956 r. w Polsce tylko o tyle coś się zmieniło, że „już się ludzi nie torturuje" . Jakby - nawet gdyby to była prawda - było to bagatelą!) Poza okresem lat 1949-1955 Polska Jałtańska mało godziła w samą myśl filozoficzną; godziła natomiast w unię personalną profesora filozofii i działacza politycznego. Czy prawo do takiej unii jest niezbędne dla rozwoju owej myśli? Zdaje mi się to co najmniej dyskusyjne.

7. Zadaniem filozofii nie jest zmieniać świat, lecz jedynie go zrozumieć. Dlatego tak wątpliwa zdaje mi się jej symbioza z polityką i tak mało istotne jej ograniczenia w tym względzie za Polski Jałtańskiej. A utwierdza me wątpliwości taki oto fakt.

Od 10 lat kto tylko chce może się u nas takiej symbiozie oddawać. I co z tego? Olbrzymie doświadczenie dziejowe komunizmu, przez które przeszliśmy jako naród, nie zrodziło żadnej głębszej refleksji nad jego naturą i implikacjami. To, co się na ten temat pisze, sprowadza się do imitacji zachodniego lewactwa i do piorunowania na „przeklęte dziedzictwo Peerelu". Cała krytyka marksizmu obraca się na poziomie propagandy, nie teorii. A teoria w marksizmie była i trzeba by przede wszystkim odróżnić w niej dwie rzeczy różne: diagnozę kapitalizmu od prognozy wraz z zalecaną terapią w postaci rewolucji światowej. Prognoza okazała się błędna,

*Zaznajomiwszy się z autoryzowanym przez prof. L. Kołakowskiego tekstem owego wystąpienia („Dzieje Najnowsze", nr 4/1999, s. 147-153), widzę teraz, że to, co przez wiele lat brałem za cytat z niego, było jedynie interpretacją, i to przerysowującą jego sens. Nadal jednak uważam, że nie oddano tam sprawiedliwości rządom Władysława Gomułki, jak zresztą nigdzie.

terapia fatalna - ale co z diagnozą? Fakt, że lekarstwo okazało się gorsze od choroby, nie oznacza, że choroba była urojona. Jaka wobec tego jest nowa diagnoza dla schorzeń kapitalizmu wolnorynkowego - z jego masowym bezrobociem, zniszczeniem całej planety, polaryzacją bogactwa i nędzy, destrukcji więzi społecznych itd.? Żadna wizja alternatywna do Marksowskiej i na podobną do niej skalę nie powstała nawet zaczątkowo, poza wywodzącą się w końcu z tamtej ideą „państwa opiekuńczego", sprzęgniętą teraz z freudowskim hasłem „samorealizacji". Czy brak takiej wizji - widoczny także w Kościele katolickim - to wina Polski Jałtańskiej, czy może raczej własnej indolencji intelektualnej, na tę Polskę łatwo teraz i chętnie zwalanej? Żadna przecież cenzura komunistyczna nie stoi już na przeszkodzie, i to od dziesięciu lat.

Duchowo świat stoi dziś w dryfie. A dzisiejszy system finansowania nauki sprawia, że w filozofii akademickiej coraz bardziej dominują „łowcy grantów", czyli obrotna miernota. Ci nowych idei nie spłodzą.

8. Jak na komunistów, stosunek władz Polski Jałtańskiej do filozofii był bardzo liberalny. Jest to w dużej mierze osobistą zasługą profesora Schaffa. Słyszałem od niego, że późną jesienią 1939 r. we Lwowie ojciec wziął go na spacer i powiedział: „Adamie, cokolwiek będzie, nie bądź Savonarolą". I Schaff nigdy nim nie był, choć był czas, że łatwo mógł.

W związku z tą konstatacją nasuwają mi się dwie uwagi.

Po pierwsze: nie należy oceniać roli, jaką w polskiej filozofii odegrał Adam Schaff, na podstawie jego późnych publikacji, zwłaszcza zaś tej ostatniej, zatytułowanej *Próba podsumowania* (1999). Podejmuje się tam próbę frontalnej obrony Polski Jałtańskiej i prowadzi ją w sposób niezwykle przeciwcelowy, bo przez szkalowanie II Rzeczypospolitej, niekiedy wręcz karykaturalne. Tak np. żyć wtedy w Polsce było jakoby „autentyczną makabrą" i „koszmarem z każdego punktu widzenia" (s. 97), na polskiej Ukrainie stał „las szubienic" (s. 98), a generał Anders był agentem Berii (s. 113-117). Książka ta jest dziełem człowieka w wieku już bardzo podeszłym, ciężko schorowanego, a nade wszystko głęboko rozgoryczonego faktem, że bieg dziejowych zdarzeń zniweczył całą konstrukcję jego w dobrej wierze obranej drogi życiowej. Myślę, że trzeba patrzeć na to jako na ludzki dramat, a nie pretekst do dyskredytowania wcześniejszej zasługi. Duch, jaki przemawia z *Próby podsumowania*, jest nie do przyjęcia; ale nie on kształtował działalność jej autora w latach, gdy dla polskiej filozofii wiele ona znaczyła.

9. Po drugie zaś, przy najlepszej woli Schaff niewiele byłby dla polskiej filozofii mógł zdziałać, gdyby nie miał w tym cichego przyzwolenia swych politycznych mocodawców. W postawieniu na jej czele kogoś o jego osobowości, i w pozostawianiu go tam przez ponad dwadzieścia lat, widoczna była odmienność ich sposobu myślenia od ówczesnej normy: pewna sze-

rokość spojrzenia, a także wyrozumiałość nigdzie indziej wtedy u czołowych komunistów nie spotykana. Schaff nie działał wbrew nim, to byłoby całkiem niemożliwe; on tylko wykorzystywał maksymalnie ten zakres władzy (duży!), jakiej mu udzielono, oraz ten przedział swobody (znaczny), jaki mu w jej sprawowaniu pozostawiono.

Znowu jeden tylko przykład, ale za to masywny. Na początku lat pięćdziesiątych nowe pismo marksistowskie „Myśl Filozoficzna" podjęło wielką kampanię przeciw „szkole lwowsko-warszawskiej". (To właśnie wtedy i stamtąd termin ów wszedł w użycie.) Artykuły, które tam przeciw głównym przedstawicielom tej szkoły publikowano, były podobnie szpetne jak te w "Voprosach Fiłosofii"; tu nie było większej różnicy. Ale była różnica olbrzymia w fakcie, że u nas przedstawicielom onym dano na łamach tegoż pisma prawo do repliki, i to z gwarancją pełnej swobody wypowiedzi, bez cenzury! Coś wtedy niebywałego. Dzisiaj wyda się to może komuś inaczej, ale niech pomyśli, że w Polsce Jałtańskiej był to właśnie najgorszy czas, pełnia stalinowskiego terroru, kiedy to ludzie prywatnie, w gronie najbliższych znajomych bali się powiedzieć, co myślą.

Jak ten osobliwy fenomen polskiego komunizmu wytłumaczyć? Na tle ówczesnych stosunków nie rozumie się on bowiem z pewnością sam przez się. Tymczasem przez całe dziesięć ostatnich lat ukazał się tylko jeden tekst, w którym takie pytanie wyraźnie postawiono i podjęto też próbę rzetelnej na nie odpowiedzi. Jest nim artykuł Andrzeja Grzegorczyka *Logika rewolucji i polski sprzeciw* („Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria" nr 1/1998), omawiający książkę Schaffa *Moje spotkania z nauką polską* z 1997 r. Postawienie sprawy przez Grzegorczyka zdaje mi się głębokie i trafne, a choć jego odpowiedź jest tylko szkicowa i wstępna, otwiera daleką perspektywę, w którą warto iść.

10. Myśl przewodnią artykułu rozumiem tak. Komunizm był to pewien psychologicznie spójny system myślowy, w którego wewnętrzną logikę harmonijnie i nieodłącznie wbudowane było stosowanie przemocy. Spójności tej zawdzięczał on swą niezwykłą dynamikę i władzę nad umysłami. Jednakże w Polsce został on siłą rzeczy zaszczepiony na glebie polskiej kultury, tysiąc lat odeń starszej, a przemocy państwowej generalnie i od wieków niechętnej. Gleba ta okazała się mało mu sprzyjającą. Wzrastając na tej glebie, polski komunizm ciągnął z niej wprawdzie swe soki, ale wraz z nimi ciągnął też treści dla siebie wręcz zabójcze, choć działające nie od razu. Soki te - Grzegorczyk nazywa je „podstawą kulturową" polskiego komunizmu - zmutowały u nas jego totalną istotę, łagodząc go w pewnym stopniu i cywilizując.

Te same bowiem polskie soki, które krążyły w duszy Elzenberga czy Kotarbińskiego, krążyły również w duszy Adama Schaffa, oraz w duszach

jego polskich mocodawców. Oni też nie umieli myśleć całkiem tak samo - rzec by można: po azjatycku - jak ich z kolei dalsi mocodawcy ze Wschodu. Siła polskiej kultury, tej substancji niby tak zwiewnej, okazała się za duża. Jak się rzekło, Schaff nie był bynajmniej przeciwny swym mocodawcom: był z nimi sercem i duszą, co dziś zresztą głośno potwierdza. Ale to, że ktoś takiego jak on pokroju mógł być przez nich akceptowany i popierany, możliwe było jedynie przez to, że to coś rdzennie polskiego - mówiąc za Gałczyńskim „das ewig Polnische" - co było w nim, było też w nich. Inaczej mogło się to było łatwo skończyć kulą w potylicy. Taki był czas.

Dodajmy dwa przykłady własne i, rzecz jasna, drobne. W 1973 r. napisałem artykuł do wydanej we Wiedniu książki pamiątkowej na sześćdziesiąte urodziny prof. Schaffa, źle już wtedy przez władze partyjne widzianego. Krótko potem ówczesny rektor Uniwersytetu Warszawskiego Zygmunt Rybicki zażądał ode mnie wyjaśnień na tę okoliczność. Odpowiedziałem mu prośbą o wskazanie podstawy prawnej dla tak niecodziennego w życiu uniwersyteckim żądania. Na to dostałem pismo w istocie przepraszające mnie za poprzednie i proszące o zrozumienie dla trudnej roli rektora. I na tym się skończyło.

Nieco później, lecz też w latach siedemdziesiątych, doszła do mnie kanałami partyjnymi - nie pomnę już dokładnie jak - instrukcja, że „periodyzację dziejów PRL zastrzega się dla KC PZPR". Znaczyło to oczywiście tyle co: „w periodyzację tę bez naszej wyraźnej zgody się nie wdawajcie". Zignorowałem ją i na wykładach dawałem taką periodyzację - i jej odbicie w dziejach naszej filozofii - jaką mi mój własny rozum dyktował. Myślę, że wielu kolegów robiło tak samo. Była to naturalnie w jakimś stopniu kwestia indywidualnych predyspozycji, ale prócz nich we wszystkich nas działało również anonimowo owo polskie „podłoże kulturowe", które tak właśnie kazało nam postępować. I co może najważniejsze: które samym autorom owej instrukcji i ich podwładnym nie dawało egzekwować jej nazbyt ściśle[3]. W moim przypadku nikt nie próbował. (Z próbą ocenzurowania mojego wystąpienia spotkałem się w ogóle tylko jeden raz, gdy w 1970 r. prof. Fritzhand, ówczesny politruk filozofii, dał mi do zrozumienia, że chciałby się zaznajomić wcześniej z tekstem mojego referatu na organizowaną wtedy sesję uniwersytecką z okazji setnej rocznicy urodzin Lenina. Puściłem to mimo uszu - i dalszego forsowania sprawy już nie było.)

11. Myśli wyrażone w artykule Grzegorczyka wybiegają daleko poza ocenę samej tylko filozofii, a nawet poza ocenę całego okresu Polski Jałtańskiej. Dotykają bowiem wprost wartości polskiej kultury w ogóle, a przez to także naszej samowiedzy narodowej i naszego samoszacunku. To, że polska

[3] Podobnie ocenia ówczesną, sytuację w filozofii prof. Witold Mackiewicz w swym *Wprowadzeniu* do: *Polska filozofia powojenna*, t. 1. Warszawa 2001, s. 133-134.

kultura wykazała tak dużą oporność na nacisk systemu totalnej przemocy, jest czymś, z czego jako Polacy słusznie możemy być dumni: jest rzadkim i bezcennym dobrem. Dobro to trzeba pokazywać i podkreślać, jak właśnie w omawianym artykule, bo w normalnych warunkach mało się je dostrzega; jest prawie niewidoczne. Uwidoczniły je dopiero - niczym obraz wywołany z kliszy - skrajne warunki komunistycznego totalizmu. Pokazało się wtedy i potwierdziło, że w swym historycznym rdzeniu polska kultura jest antyabsolutystyczna i antytotalna, podobna pod tym względem do anglosaskiej. (U nich były 1215 *Magna Charta* i 1679 *Habeas Corpus*, u nas było 1433 *Neminem captivabimus* - wszystko akty prawne nigdzie indziej wonczas nie znane.)

Na koniec jedno zastrzeżenie. Doświadczenia i przykłady, na których się tutaj opieram, pochodzą z dziedziny nauki i szkolnictwa wyższego, a to była dziedzina może nie dość typowa. Stanowiła mianowicie enklawę względnie wysokiej praworządności, gdzie nie można było całkiem jawnie i bezkarnie łamać prawa, by niszczyć ludzi sobie niewygodnych - jak to się działo chociażby już w szkolnictwie średnim. Co zatem było efektem polskiego „podłoża kulturowego", a co tradycji akademickiej, niełatwo powiedzieć. Cichy opór i-wysokie morale naszego środowiska akademickiego w latach komunizmu żywiły się chyba i wzajemnie wzmacniały dwoma „podłożami kulturowymi" jednocześnie: tym ściśle polskim i tym ogólno-europejskim, wcielonym w ideę uniwersytetu i jego autonomii.

Dziś oba są w postępującym rozkładzie.

Warszawa, 6 lipca 2001 r.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

ADAM NOWACZYK
Uniwersytet Łódzki

O ROLI CUDZYSŁOWU W FILOZOFII

Skromny znak cudzysłowu pełni w pisarstwie kilka ważnych funkcji. Przede wszystkim pozwala korzystać z cudzych myśli i sformułowań chroniąc nas przed zarzutem przywłaszczenia cudzego dorobku. Czasem, aby czyjś dorobek uhonorować, ujmujemy w cudzysłów pojedyncze słowo lub zwrot charakterystyczny dla danego autora, zwłaszcza gdy oznaczają one kategorię będącą jego oryginalnym pomysłem. Jednakże branie w cudzysłów pojedynczych wyrażeń pełni też inną funkcję: pozwala **zrzec się odpowiedzialności za słowo.** Zmuszony do przedstawiania poglądów Heideggera mogę nie być w stanie objaśnić, czym jest „bycie bytu", zatem ujmę je w cudzysłów; nie dlatego, że cytuję, lecz dla zaznaczenia, że to nie jest słowo, którym mógłbym się posłużyć na własną odpowiedzialność. **Biorąc odpowiedzialność za słowo zobowiązuję się do wytrwałego wyjaśniania jego sensu.** Oznacza to zobowiązanie do udzielania odpowiedzi na wszelkie rozumne pytania, zaś w wypadku nierozumnych, wyjaśniania, dlaczego je za takie uznaję. Jeśli na jakieś rozumne pytanie odpowiedzi nie znajduję, muszę przyznać, że jest to problem, który domaga się rozwiązania[1].

Nie można oczywiście pominąć milczeniem tej ważnej funkcji cudzysłowu, która sygnalizuje użycie wyrażenia *in suppositione materiali,* czyli jako nazwy samego siebie i wyrażeń z nim równokształtnych: trójkąt to figura geometryczna, natomiast „trójkąt" to nazwa wyrażenia oznaczającego trójkąty. Cudzysłów w tej roli jest wygodnym narzędziem będących domeną filozofii dociekań metateoretycznych prowadzonych w metajęzyku, chociaż - na co zwrócił uwagę Tarski - cudzysłów wraz ze swoją zawartością jest wyrażeniem nieekstensjonalnym, a posługiwanie się nim bez ograniczeń pozwala formułować antynomie.

[1] W omawianym przypadku sam Heidegger nie czuje się odpowiedzialny za słowo, skoro stawiając pytanie „Czymże jest bycie?" udziela odpowiedzi wymijającej: „Myślenie musi w przyszłości nauczyć się tego doświadczać i to wypowiadać. »Bycie« to nie jest ani Bóg, ani zasada świata. Bycie jest dalej i zarazem bliżej człowieka niż wszelki byt, czy będzie nim skała, zwierzę, dzieło sztuki, maszyna, anioł czy Bóg. Bycie jest tym najbliższym. Lecz Człowiek zawsze i przede wszystkim trzyma się bytu. Myślenie, przedstawiając byt, wiąże się wprawdzie z byciem, ale naprawdę myśli ono zawsze byt jako taki, a nigdy bycie jako takie" (M. Heidegger: *Budować, mieszkać myśleć*, tłum. J. Tischner. Warszawa 1997, s. 97).

W świetle przytoczonych wyjaśnień „bycie", to coś bardzo bliskiego człowiekowi, co pomyśleć się nie da, aczkolwiek powinno się udać w bliżej nieokreślonej przyszłości.

Tu będzie nas interesowała szczególna funkcja cudzysłowu: funkcja **zrzekania się odpowiedzialności za własne słowa** (nie za cudze - o czym była mowa powyżej). Cudzysłów w tej roli nierzadko występuje w tekstach filozofów i bywa niekiedy świadectwem uczciwości intelektualnej polegającej na szczerym przyznaniu się do niemożności dalszych wyjaśnień względnie do niechęci ich udzielania profanom.

Filozof, który nie korzysta z cudzysłowów również może być w pewien sposób uczciwy. Na ogół przedstawia swoje poglądy tak jasno, jak potrafi, a kiedy mu się coś nie udaje, bierze cięgi od krytyków. Czasem, w odpowiedzi na krytykę lub uprzedzając ją, broni się utrzymując a to, że prawdy rozumu spekulatywnego mogą być sprzeczne z prawdami zdroworozsądkowymi (Hegel) a to, że narzędzia logiki formalnej nie mają zastosowania w metafizyce (neotomiści) a to, że poznanie filozoficzne jest niedyskursywne (Bergson). Możemy wówczas wybierać: albo przyznać mu rację, albo z nim się nie zgodzić.

Filozof, który korzysta z cudzysłowów w roli, o której tu mowa, również w pewien sposób uprzedza krytykę sugerując metaforyczną interpretację swoich wypowiedzi. Zdarza się, iż zdania przedkładane czytelnikowi po usunięciu cudzysłowów okazują się zdaniami dewiacyjnymi, a wówczas ich interpretacja metaforyczna staje się obowiązkowa, chociaż nie zawsze jest osiągalna. Metafory w humanistyce są zjawiskiem zwyczajnym i zapewne nieuniknionym, a filozofia jest dyscypliną humanistyczną. Dopóki są to czytelne dla każdego metafory literackie w rodzaju: *wątła nić intuicji, empiryczny fandament poznania, pojęcie o stałych konturach,* w posługiwaniu się nimi nie dostrzegamy niczego nagannego. Ale formułując tego rodzaju metafory zwykle z cudzysłowów nie korzystamy; wszak byłoby dziwactwem ująć w cudzysłów słowa „nić", „fundament", „kontur" w przytoczonych tu kontekstach; jest przecież oczywiste, że nie należy ich interpretować dosłownie. Natomiast zdarza się, że filozof opatruje cudzysłowem słowa o znaczeniu kluczowym dla rozumienia tekstu. W tym wypadku zdaje się sygnalizować czytelnikowi: *Nie staraj się rozumieć tych słów w zwykły sposób, bo wtedy to, co napisałem okaże się banałem lub nonsensem, a przecież chcę ci przekazać myśl istotną.* Kiedy myśli tej nie wyjaśnia, ciężar poszukiwań pożądanej przezeń interpretacji metaforycznej przerzuca na czytelnika. Może to być świadectwo lekceważenia go w stylu: „wiem, co zamierzałem powiedzieć, lecz nie zamierzam ci tego wyjaśniać". Jeśli tę ewentualność wykluczymy, to zapewne mamy do czynienia z przyznaniem się autora: *Nie znalazłem słów, za pomocą których mógłbym nadać mojej myśli charakter dyskursywny.* Jest to wyznanie bezsilności, którego szczerość należałoby docenić. Jednakże taka interpretacja cudzysłowu byłaby niewłaściwa, gdyby autor wcale nie miał ochoty słów takich poszukiwać, ponieważ opowiada się

za koncepcją filozofii, w myśl której dyskursywność nie jest w niej ani możliwa, ani pożądana. Jest to koncepcja filozofii znakomicie scharakteryzowana przez Bergsona, którego zdaniem, filozofia „...jest sobą dopiero wówczas, kiedy wychodzi poza pojęcie albo przynajmniej kiedy się wyzwala z pojęć sztywnych, gotowych i tworzy pojęcia zgoła różne od tych, których zazwyczaj używamy, to znaczy: wyobrażenia giętkie, ruchome, niemal płynne, zawsze gotowe przybrać lotne kształty intuicji”[2]. W przytoczonej wypowiedzi znamienne i zapewne nie przypadkowe jest zastąpienie słowa „pojęcie” słowem „wyobrażenie”, bowiem filozofia, którą tu mamy na myśli[3], jest w większej mierze narzędziem kształtowania naszej wyobraźni i postaw wartościujących aniżeli myślenia dyskursywnego, chociaż nie wszyscy, którzy taką filozofię uprawiają, skłonni są to przyznać.

Użycie cudzysłowu, które nie jest cytowaniem, zawsze sygnalizuje dystans wobec usankcjonowanych zwyczajem znaczeń. Jest zatem użyciem zagadkowym, domagającym się wyjaśnień. Autor, który się do obowiązku udzielania wyjaśnień nie poczuwa, jak powiedzieliśmy, **zrzeka się odpowiedzialności za własne słowa.** Jeśli świadomie nie rezygnuje z poznawczych aspiracji filozofii, zdarza się, że sam pada tego ofiarą.

Rozważmy pewien szczególny przykład użycia cudzysłowu w interesującej nas roli. Oto w filozofii tomistycznej mówi się o „złożoności”, „złożeniu” i „składnikach” bytu ujmując te słowa w cudzysłów[4]. Jednym z tych „złożeń” jest „składanie się” substancji (czyli bytów konkretnych) z istnienia i istoty. Cudzysłowy mają tu zapobiegać pojmowaniu istnienia i istoty jako składników w zwykłym tego słowa znaczeniu, co implikowałoby ich „reifikację”[5]. Chodzi niewątpliwie o to, aby istnienia i istoty nie traktować jako bytów „samoistnych” czyli substancji. Ostrzeżenie przed braniem „złożenia” w sensie dosłownym jest słuszne, bowiem składniki całości pojęte dosłownie należą zawsze do tej samej kategorii ontologicznej co całość. Podkreśla się, że istnienie i istota mają charakter relatywny, czyli są zawsze istnieniem czegoś i istotą czegoś. Same pojęcia istnienia i istoty są wyjaśniane w stylu: *istnienie A* to po prostu: *to, że A istnieje,* zaś *istota A* to: *to, dzięki czemu A jest tym,*

[2] H. Bergson: *Wstęp do metafizyki,* w: *Myśl i ruch. Dusza i ciało.* 1963, s. 27.

[3] Nie chodzi tu wyłącznie o filozofię Bergsona, co więcej, filozofia Bergsona w realizacji (a nie w deklaracjach) nie jest wcale najlepszym przykładem filozofii rezygnującej z dyskursywności.

[4] Przedstawiona tu rekonstrukcja tomistycznej doktryny o złożeniu bytu z istnienia i istoty oparta jest na dziele M. A. Krąpca *Metafizyka.* Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1985, s. 402-428, oraz tegoż autora *Metafizyka - ogólna teoria rzeczywistości,* w: *Wprowadzenie do filozofii.* Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 177-185. Wybór przykładu jest oczywiście przypadkowy, bowiem jest wiele współczesnych szkół filozoficznych, których reprezentanci często posługują się cudzysłowami. Na osobną analizę zasługuje maniera łączenia i dzielenia słów myślnikami.

[5] Takiej reifikacji dopuścił się Idzi Rzymianin, uczeń Tomasza z Akwinu, czym zasłużył na przyganę.

czym jest. Można zatem przyjąć, że terminy *istnienie* i *istota* mają ustalony sens niemetaforyczny. Czym w tej sytuacji jest teza, iż każda substancja „składa się" z istnienia i istoty? Skoro „składania się" nie należy brać dosłownie (przed czym ostrzegał cudzysłów), to jest niewątpliwie metaforą. Może metaforą niewinną, stylistycznym ozdobnikiem? Gdyby tak było, to „składanie się" można by łatwo wyeliminować proponując odpowiednią parafrazę. Wyjaśnienia dotyczące istnienia i istoty sugerują parafrazę następującą: *Każda substancja istnieje i zarazem przysługuje jej coś, dzięki czemu jest tym czym jest.* To na pozór trywialne zdanie nie jest wcale filozoficznie niewinne, a to z uwagi na założone tu (pochodzące od Arystotelesa) objaśnienie pojęcia istoty. Wiadomo, że za potocznym zwrotem *dzięki czemu* (który można zastąpić wyrażeniem *za sprawą czego)* kryje się pojęcie własności konstytutywnej, za nim zaś - kontrowersyjne pojęcie konieczności. Ponadto zakłada się tu milcząco, że na pytanie, czym dana substancja jest, istnieje jakaś jedna odpowiedź wyróżniona, podczas gdy w praktyce językowej istnieje ich wiele[6]. Proponowana tu parafraza nasuwa zatem wiele pytań, które oczekują odpowiedzi. Odpowiedzialność za słowa (tym razem za takie jak „istnienie" i „istota") nakazuje odpowiedzi tych poszukiwać.

Wiadomo, że żaden tomista nie zgodzi się z tym, iż przedstawiona tu parafraza wyczerpuje treść tezy o „złożeniu" substancji z istnienia i istoty. Oznacza to, że „składaniu się" przypisuje się jakiś sens szczególny, który nie pozwala na jego eliminację. Tomista nie zgodzi się, że zdanie: *Istnienie tego oto kota Mruczka jest jego składnikiem* jest równoważne zdaniu *Mruczek istnieje.* To pierwsze, zgodnie z proponowanym przezeń wyjaśnieniem pojęcia istnienia jako relatywnego, znaczy tyle, co: *To, że Mruczek istnieje, jest jego składnikiem.* Korelatem nazwy *to, że Mruczek istnieje* nie jest żaden przedmiot, lecz pewna sytuacja, będąca skądinąd korelatem zdania *Mruczek istnieje.* W jakim sensie korelat tego zdania miałby być składnikiem Mruczka pozostaje niezgłębioną tajemnicą. Aby „składanie się" miało tu jakiś sens, Mruczek i jego istnienie muszą być czymś podpadającym pod jakąś wspólną im kategorię, skoro Mruczek jest przedmiotem, również jego istnienie musi być przedmiotem. To samo dotyczy pary: Mruczek i jego istota.

Okazuje się, że cudzysłów, który miał ostrzegać przed reifikacją, działa tylko w ograniczonym zakresie. Istnienie i istota wprawdzie nie mogą być substancjami (bytami „samoistnymi"), ale - zdaniem tomisty - powinny być jakimiś przedmiotami, o których będzie można mówić nie tylko, że są „składnikami" substancji, ale również, że są „współmierne", „proporcjonalne", „narastają" jedno wraz drugim i chociaż z reguły są obiektami różnymi, w jednym jedynym przypadku (gdy mowa o Absolucie) są tożsame. Użyte

[6] Zakłada się tu wyróżniony podział ogółu substancji na gatunki naturalne oraz interpretację pytania „czym jest?" jako: „do jakiego należy gatunku?".

tu określenia (słusznie, że w cudzysłowie) sugerują wizję istnienia i istoty, którą trudno pogodzić z udzielonymi wcześniej wyjaśnieniami tych pojęć. W jakim to sensie *to, że A istnieje* ma być współmierne (proporcjonalne) z *tym, dzięki czemu A jest tym czym jest?* Pomińmy okoliczność, iż pierwsze jest pewnym faktem, a drugie zapewne zespołem własności (konstytutywnych dla *A),* co sprawia, że są to obiekty zgoła nieporównywalne. Ponadto współmierność zakłada stopniowalność, stąd zasadne jest pytanie: co może znaczyć stwierdzenie, iż substancja *A* istnieje bardziej niż substancja *B?* Odpowiedzi, która nie wikłałaby nas w dalsze metafory, nie ma i zapewne być nie może. Cudzysłowy są tu rzeczywistym wyznaniem bezsilności, skoro nie towarzyszy mu przyznanie, że tomistyczna metafizyka jest tworem intuicji wykluczającej dyskursywność. Jak wiadomo, tomiści utrzymują coś przeciwnego: że jest ona zbiorem „prawd koniecznych", których odrzucenie prowadzi do sprzeczności.

Nasuwa się refleksja, czy filozof w ogóle może brać odpowiedzialność za własne słowa zważywszy, że sens niemal wszystkich wyrażeń zawartych słownikach filozoficznych jest niejasny, a próby ich sprecyzowania rzadko kończą się sukcesem lub chociażby uzyskują powszechna aprobatę. Może zatem filozof prawie wszystkie słowa winien brać w cudzysłów?

Wydaje się, że status znacznej części pojęć filozoficznych nie jest aż tak zły, chociaż bywa kłopotliwy. Większość tych pojęć wywodzi się z języka potocznego i nieźle sprawuje się w powszedniej komunikacji. Co więcej, okazują się one w wielu konwersacjach niezbędne, a próby ich wyeliminowania prowadzą do zubożenia treści komunikatów. Obok tego rodzaju pojęć pojawiają się w filozofii artefakty i terminy, których zastany sens został kompletnie „przeinaczony" lub zgoła „wywabiony". Wady, którymi obciążone są pojęcia filozoficzne, są często te same, co w przypadku pojęć nie-filozoficznych. Podobnie jak w innych dziedzinach, wady te ujawniają się wówczas, gdy zachodzi potrzeba użycia słowa w kontekstach, w których ono wcześniej nigdy nie występowało. W dociekaniach filozoficznych z reguły mamy do czynienia z takimi nowymi (właśnie „filozoficznymi") kontekstami. Oto najprostszy przykład. Słowami „własność", „cecha" posługujemy się nader często na co dzień i wydają się one niezbędne. Ale nie zadajemy sobie pytań: *Czy nieposiadanie własności jest własnością? Czy łączne lub alternatywne posiadanie dwóch cech jest cechą? Kiedy cechy są tożsame?* Te i wiele innych filozoficznych pytań możemy rozstrzygać nie przez „drążenie" rzeczywistości, lecz przez rozumne i praktyczne konwencje[7].

Najpoważniejsze kłopoty z pojęciami filozoficznymi wiążą się z niedostrzeganiem lub negowaniem przez filozofów potrzeby ich relatywizacji.

[7] Brak zadowalających rozstrzygnięć może owocować programem redukcji pojęć do innych (np. wszelkich kategorii ontologicznych do teoriomnogościowych).

Pomijanie relatywizacji jest zjawiskiem tolerowanym przez język potoczny i w codziennej konwersacji na ogół nie czyni poważnych szkód, natomiast w filozofii jest źródłem wielu pseudoproblemów. Dostrzeżenie niezbędnej relatywizacji jest zwykle w dziejach filozofii ważnym odkryciem[8], chociaż często przez pewnych filozofów nieakceptowanym, zwłaszcza gdy jest to relatywizacja pojęć uchodzących za ontologiczne do czynników podmiotowych (do języka, teorii, schematu pojęciowego itp.)

Bywa, że pojęcia filozoficzne okazują się rzeczywiście wielce kłopotliwe. Do takich należy właśnie pojęcie **pojęcia.** Słowo „pojęcie" i jego odpowiedniki w różnych językach są w tak powszechnym użyciu, że o jego filozoficznym charakterze łatwo zapominamy. Na co dzień nie sprawia nam większych kłopotów. Pojawiają się one, gdy pytamy o „naturę" pojęć, czyli czym są pojęcia. Były one niegdyś *uniwersaliami* tkwiącymi nie w rzeczy, lecz w umyśle. Wiek XVII potraktował je jako odmianę tkwiących w umyśle „idei", które od innych (na przykład od wyobrażeń) różnią się abstrakcyjnością. Koncepcja ta upadła między innymi pod wpływem zasłużonej krytyki Berkeley'a, który zauważył, że w swoim umyśle żadnych idei abstrakcyjnych nie odnajduje. W wieku XIX koncepcję pojęć jako bytów mentalnych wyrugowało antypsychologistyczne podejście Fregego. Pojęcia stały się znaczeniami nazw, obiektywnymi korelatami wyrażeń językowych o dość tajemniczym statusie ontologicznym. Nie zyskała powszechnej aprobaty propozycja Carnapa, by utożsamić znaczenia z klasami abstrakcji od relacji równoznaczności; podstawową przeszkodą okazał się brak kryteriów równoznaczności wyrażeń, zwłaszcza należących do różnych systemów językowych. Poddana w wątpliwość została nasza wiara w jednoznaczność wyrażeń, nawet jako możliwość czysto teoretyczna. Stąd propozycja Quine'a, aby zaprzestać mówić o znaczeniach i pojęciach w dociekaniach teoretycznych. Jest to wszakże postulat trudny do zrealizowania. Stąd nadal nagminnie rozprawiamy o znaczeniach i pojęciach. Czyż nie istnieją powody, aby te słowa systematycznie ubierać w cudzysłów?

Niewątpliwie terminem „pojęcie" powinniśmy posługiwać się nadzwyczaj ostrożnie. Przemawiają za tym niekończące się spory o to, czy nastąpiła zmiana pojęć, czy raczej zmiana przekonań wyrażanych za pomocą tych samych pojęć. W takich sytuacjach powinien - jak się zdaje - obowiązywać słabszy postulat odpowiedzialności za słowo, a ściślej - już nie za słowo, tylko za jego **użycie w konkretnej sytuacji problemowej.**

Postulat odpowiedzialności za użycie słowa nie zmusza nas do eliminacji słów „zbyt mało precyzyjnych", czyli sprawiających, że pewne interesujące nas pytania formułowane z ich udziałem są nierozstrzygalne. Można - na

[8] I nie tylko w filozofii, jak o tym świadczy odkrycie relatywnego charakteru równoczesności, które spowodowało rewolucję w fizyce.

przykład - wskazać konteksty, w których termin „pojęcie" sprawuje się nienagannie. Bez zastrzeżeń możemy odróżniać pojęcia pierwotne i wtórne danego systemu aksjomatycznego. W pewnych, chociaż nielicznych, wypadkach potrafimy w sposób nie budzący wątpliwości skonstatować różnicę między pojęciami należącymi do różnych teorii względnie „schematów pojęciowych''[9]. Znacznie trudniej wyrokować o tożsamości pojęć, poza szczególnym przypadkiem, kiedy zostały one zrównane na mocy definicji[10].

Postulat odpowiedzialności za użycie nie zwalnia nas od dalszych dociekań. Sytuacje, w których pewne pytania robią wrażenie bezprzedmiotowych lub źle postawionych nie są specjalnością filozofii. Ich przykłady można znaleźć również w matematyce. Oto niegdyś funkcję charakteryzowano jako Jednoznaczne przyporządkowanie". Wyjaśnienie to wystarczało do identyfikacji pewnych formuł matematycznych (równań) jako definiujących funkcje, natomiast, na przykład, pytanie, ile istnieje funkcji przyporządkowujących liczbom naturalnym liczby parzyste, nie miało określonego sensu. Stało się ono zagadnieniem sensownym z chwilą zaproponowania ścisłej definicji funkcji jako zbioru par uporządkowanych spełniających pewne warunki.

Kłopoty filozofów z dyskursywnym formułowaniem myśli są oczywiście natury szczególnej. Wiele z nich jest pochodną właściwej językowi naturalnemu (którym się filozofowie posługują, chociaż niekiedy go wypaczają) skłonności do reifikacji wszelkich form gramatycznych polegającej na tworzeniu ich nominalnych korelatów. Te nominalne korelaty mogą być podmiotami zdań, sugerując istnienie bytów, o których można coś orzekać. Odpowiedzialność za użycie słów nakazuje głębokie zastanowienie nad tym, co można o nich orzekać nie produkując nonsensów, których nawet sens metaforyczny pozostaje nieodgadniony. Często nawet przez autora wypowiedzi.

[9] Pewność uzyskujemy zwłaszcza wtedy, gdy skorelowanym terminom odpowiadają obiekty o różnych własnościach formalnych.

[10] Postulat odpowiedzialności za użycie jest oczywiście znacznie bardziej liberalny aniżeli postulat Quine'a: *No entity without identity.*

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

PAWEŁ OKOŁOWSKI
Uniwersytet Warszawski

BIERDIAJEW A ELZENBERG

Kto nie potrafi żyć we wspólnocie (...) jest albo zwierzęciem, albo bogiem.
Arystoteles

1. Fenomen Elzenberga i osobliwość Bierdiajewa. 27 września 1927 r., na II Polskim Zjeździe Filozoficznym w Warszawie, zetknęli się ze sobą Henryk Elzenberg i Mikołaj Bierdiajew. Po siedemdziesięciu z górą latach rzec można: duma polskiej filozofii otarła się wtedy o znakomitość filozofii rosyjskiej. Elzenberg wysłuchał, w ramach posiedzenia plenarnego, wystąpienia Bierdiajewa na temat wolności. Odczuł intrygującą obcość. W dyskusji powiedział: „W referacie zawierają się elementy racjonalne obok elementów mistycznych, ale wzajemny stosunek tych elementów nie jest jasny”[1].

Od Elzenberga i Bierdiajewa bije dziś blask, bo w obu postaciach tkwi jakaś niezniszczalność kontrastująca ze zmiennością i miałkością epoki. Dzieje się tak za sprawą aksjologicznego obiektywizmu i absolutyzmu, stanowisk, które włączają obydwu myślicieli do potężnej tradycji metafizyki Zachodu. Geniusz Elzenberga objawił się w teorii wartości; geniusz Bierdiajewa - w filozofii człowieka. Chociaż dyscypliny te są ze sobą sprzężone, filozofie Bierdiajewa i Elzenberga nie przystają do siebie i nie chcą być komplementarne. Bierdiajew i Elzenberg bowiem to antypody zarówno stylów myślowych jak i konstytucji psychicznych.

Bierdiajew był typem monolitycznym. Pod magmą egzaltowanej „mistyki” spoczywa twardy, racjonalny rdzeń jego myśli. Jej litera nie jest wyraźna, choćby z powodu sprzecznych twierdzeń, jej duch jest za to wyrazisty. Zasadnicze idee Bierdiajewa nigdy nie uległy zmianie. Wszystkie one były „objawione”, to znaczy pochodziły spoza własnej duszy. Elzenberg był natomiast osobowością „pękniętą” - w jego twórczości wyraźny jest rys leibnizjański, chłodnej racjonalności, ale także stoicki, namiętnego moralnego solipsyzmu. W Elzenbergu - rzadki to przykład-rozum dramatycznie ścierał się z własnymi poglądami. Bezkompromisowy i czysty logicznie wywód - idący z intelektualnej głębi - w finale często zderza się u niego z dogmatami, które ustanowił osobowy charakter. W zakresie antropologii filozoficznej poglądy Elzenberga dryfowały od „etyki narodu i bohaterstwa” w stronę „etyki autocentryzmu”. Konfrontacja z ideami Bierdiajewa, którą niżej przedstawiamy, pochodzi odpowiednio z drugiego okresu.

[1] Wypowiedź H. Elzenberga w dyskusji, w: M. Bierdiajew: *Metafizyczne zagadnienie wolności* (streszczenie referatu). *Księga pamiątkowa Drugiego Polskiego Zjazdu Filozoficznego.* „Przegląd Filozoficzny” R. XXXI, 1928, s. 30.

2. Dwa zarzuty przeciw Bierdiajewowi. W 1928 r. H. Elzenberg napisał krytyczną recenzję z książki *Nowe średniowiecze* (1924) słynnego już wówczas Mikołaja Bierdiajewa[2]. Postawił w niej rosyjskiemu myślicielowi dwa ciężkie zarzuty. Pierwszy, że doktryna jego prowadzi do gwałtu nad sumieniami - do nowego inkwizytorstwa. Drugi, że duch Bierdiajewowskiej religii - tej, jakiej on pragnie - jest skażony, bo wymierzony przeciwko człowiekowi. Znaczy to, że jej duch wymierzony jest przeciwko prawdzie, dobru i pięknu.

Nowe średniowiecze Bierdiajewa jest, według Elzenberga, „dziełem historiozoficznym - przepowiednią dziejową[3]. Świat wyszły z Odrodzenia kończy się, a to, co się ma zacząć, będzie pod wieloma względami podobne do średniowiecza" - odczytuje przewodnią myśl owej przepowiedni oponent. Elzenberg sądzi, że proroctwa Bierdiajewa to pobożne życzenia - „przepowiednia uzasadniona jest słabo; (ta) historiozofia jest niczym". Rozważa je jednak jako pewien ideał, wsparty na określonej filozofii kultury, której - jak pisze - warto się przyjrzeć. „Co jest wart ideał Bierdiajewa? (...) co są warte (jego) potępienia?" - zastanawia się Elzenberg.

Zarówno historiozofia, jak i filozofia kultury osadzone są zawsze na jakiejś antropologii filozoficznej. Z tego bowiem, jaki jest człowiek wynika kształt dziejów i repertuar ludzkich dzieł. Polemika Elzenberga z Bierdiajewem dotyczy więc zasadniczo filozofii człowieka. W tej ostatniej dziedzinie należałoby poszukiwać u obydwu autorów jakichś rozbieżnych i ważnych tez. Jest to o tyle trudne, że wiele spektakularnych przeświadczeń obie filozofie łączy. Zarówno Bierdiajew jak i Elzenberg to **antynaturaliści[4].** Odróżnia ich to wyraziście od pozytywistów, marksistów, nietzscheanistów czy freudystów. „Na równi (z Bierdiajewem) odrzucam doktrynę, według której człowiek jest celem człowieka" - pisze polski myśliciel. Obaj negują myśl, że najwyższą wartością jest życie. Naczelnym aksjomatem obu antropologii jest przekonanie, że człowiek jest bytem wykraczającym poza naturę. Bierdiajew mówi: „Człowiek jest punktem skrzyżowania się dwóch światów. (...) jest jedną z rzeczy w naturalnym ich obiegu; człowiek zarazem przekracza ten świat jako obraz i podobieństwo bytu absolutnego"[5]. Zgodności tej odpowiada wspólne stanowisko aksjologiczne, głoszące istnienie obok życio-

[2] H. Elzenberg: *O Nowe Średniowiecze.* „Droga" 1928, nr 12, s. 1118-1125; przedr. w: tegoż: *Z filozofii kultury. Pisma,* t.l. Kraków 1991, s.230-238. Cytaty z tej recenzji przytaczamy bez odsyłaczy.

[3] Historiozofię w nim zawartą przedstawiamy w naszej recenzji *Proroctwa Bierdiajewa* (M. Bierdiajew: *Nowe średniowiecze,* tł. M.Reutt. Komorów 1997- reprint wyd. z 1936 r.). „Nowe Książki" 9/1997, s. 14-15.

[4] Klasyczny antynaturalizm zaprezentowali Platon i Arystoteles. Ten ostatni twierdził: „To bowiem jest własnością człowieka, odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości" (Arystoteles: *Polityka,* 1253a, tł. L. Piotrowicz, w: tegoż: *Dzieła wszystkie,* t. 6. Warszawa 2001, s. 27).

[5] M. Bierdiajew: *Sens twórczości,* tł. H. Paprocki. Kęty 2001, s. 48-49.

wych - odrębnych wartości duchowych (transcendentnych). Elzenberg, który stworzył najwybitniejszą w filozofii polskiej aksjologię formalną wprowadził pojęcie **wartości perfekcyjnej[6].** U Bierdiajewa brak formalnej aksjologii, można by jednak na gruncie jego myśli mówić o analogicznych - „wartościach bogoczłowieczych" (realizowanych przez ludzi w imię Boże). Konsekwencją przyjęcia powyższego aksjomatu jest odrzucenie przez obydwu filozofów komunizmu i socjalizmu, jako programów przebudowy społecznej. Zostają odrzucone ze względu na ich aspekt kulturowy, to znaczy na barbarzyństwo, do którego prowadzą. „Komunizm jest tworem ohydnym (...) bronić socjalistów i komunistów nie może być rzeczą człowieka związanego z kulturą tradycyjną" - powiada Elzenberg.

Według Elzenberga, Bierdiajewa łączy jednak z komunizmem wrogi tradycji antyhumanizm. Czy wszelkiej tradycji wrogi? - tę sprawę odkładamy na później. U Bierdiajewa bowiem humanizm to tyle, co „autoafirmacja człowieka". Tę ostatnią Elzenberg rozumie jako „uznanie godności człowieka samego w sobie; jego **samostarczalność** duchową (bez oparcia moralnego w kosmosie)". W ową samostarczalność uderza Bierdiajew i to się jego krytykowi nie podoba. Antyhumanizm pociąga za sobą atak na „indywidualizm - zasadę stanowienia jednostki o sobie" oraz na „antroponomię - zasadę samostanowienia społeczeństwa". Pociąga za sobą tym bardziej atak na demokrację, w której dwie ostatnie idee zespalają się z doktryną równości. Bierdiajew jawi się zatem Elzenbergowi jako wróg humanizmu, indywidualizmu, antroponomii oraz demokracji. Kością niezgody jest tutaj przyjmowana aksjomatycznie przez Elzenberga teza, że **„samostarczalność człowieka, to możność obejścia się także bez boskiej opatrzności i pieczy".** Aksjomatem dla Bierdiajewa jest, iż człowiek w tym sensie nie jest samostarczalny. W *Nowym średniowieczu* czytamy: „Człowiek przestaje wierzyć w to, że może sam siebie ochronić i sam sobie wystarczyć, odłączywszy się od innych (...) Nie można żyć tylko dla siebie, i służyć tylko sobie. Jeśli nie ma Boga prawdziwego, człowiek tworzy sobie bogów fałszywych"[7].

Humanizm jest według Bierdiajewa zły, bo jest fikcyjnym państwem środka (pomiędzy komunizmem a teokracją) - zauważa Elzenberg. „Jest próbą karygodnej neutralności tam, gdzie być neutralnym nie wolno". Elzenberg w takie państwo środka wierzy, Bierdiajew nie. Dla Bierdiajewa, pomiędzy komunizmem a humanizmem zachodzi jedynie różnica stopnia, tak jak pomiędzy teokracją a *teonomią* (idealnym systemem społecznym). Pomiędzy pierwszymi dwoma i drugimi dwoma natomiast jest jakaś zasadnicza

[6] H. Elzenberg: *Pojęcie wartości perfekcyjnej,* w: tegoż: *Wartość i człowiek.* Toruń 1966; por. także: B. Wolniewicz: *Myśl Elzenberga* oraz Z *aksjologii Elzenberga,* w: tegoż: *Filozofia i wartości.* Warszawa 1993.

[7] M. Bierdiajew: *Nowe średniowiecze,* tł. M. Reutt,.Komorów 1997, s. 107, 109.

różnica. Elzenberg dostrzega, że spór o samostarczalność („samoistną godność człowieka") jest niezależny od wspólnego stanowiska antynaturalistycznego. W związku z tym wieloznaczny i normatywny termin „humanizm" nie na wiele się tutaj zda[8]. Należałoby ustalić, czym różni się teocentryczny humanizm Bierdiajewa od autocentrycznego humanizmu Elzenberga („humanizmu sumienia")?

Antagonizm, który rozważamy, nie dotyczy opozycji hedonizmu i idealizmu „(tysiąckroć ograne), ale bez porównania subtelniejszego przeciwieństwa między jednym z punktów wiary chrześcijańskiej a jednym z punktów wiary stoickiej" - mówi Elzenberg. Idea samostarczalności jest proweniencji stoickiej. Nie jest ona sprzeczna z religią w ogóle, a tylko z pewnymi jej odmianami. „Są postacie religii, łączące wielką i głęboką cześć Boga z wielkim i radosnym poczuciem bezpośredniej, jako fakt podstawowy danej nam godności człowieka" - powiada. Samostarczalność polega na tym, że „dane nam są bezpośrednio kategorie dobra, świętości i piękna; polega na zdolności ich stosowania w ocenie przedmiotów i czynów oraz tak niedoskonałej, ale przecież niewątpliwej zdolności czynienia zgodnie z oceną". Krótko mówiąc, samostarczalność to autonomia moralna osoby - jej niezależność od nikogo i niczego. Bierdiajew stanowczo się temu sprzeciwia kładąc nacisk na niedoskonałość wspomnianych zdolności. Niedoskonałość metafizyczna, o której mimochodem wspomniał Elzenberg jest bowiem sprawą zasadniczą.

3. O zarzucie inkwizytorstwa. Dwa ciężkie zarzuty postawione w recenzji Bierdiajewowi przez Elzenberga warte są osobnej analizy. Dodatkowo rozjaśni ona odmienność poglądów obu filozofów na naturę ludzką. „Zarzut pierwszy może o tyle wydać się paradoksalnym, że gwałt nad sumieniami Bierdiajew sam niedwuznacznie potępia" - pisze recenzent. Bierdiajew popełnia tym samym niekonsekwencję, cofa się - jak Gorgiasz — przed wnioskiem z przyjętych przez siebie przesłanek - twierdzi Elzenberg[9]. A oto owe przesłanki, prowadzące nieuchronnie zdaniem Elzenberga, do zniewalania ludzkich dusz. Po pierwsze, odrzucenie *formalizmu prawnego,* czyli zasady uznającej prawo za główny czynnik kierujący życiem społecznym; po drugie, życzliwość wobec faszyzmu. Po trzecie, potępienie indywidualistycznej zasady *zostawiania się wzajemnie w spokoju.* Najbardziej w sprawach religii. Po czwarte, potępienie demokracji - jako systemu rządzenia, za *obojętność na prawdę* (tę jaka wyłania się z chrystianizmu). Po piąte, potępienie *demokratycznego humanizmu* za głoszenie prawa człowieka do błędu. Zdaniem Bierdiajewa człowiek nie ma takiego prawa, a „prawda nie może pozwolić, by jej zaprzeczano, albo bluźniono. Czy można to wszystko rozumieć w spo-

[8] Por. U. Schrade: *Idea humanizmu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga.* Warszawa 1988.

[9] Por. też: S. Mazurek: *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917-1950.* Wrocław 1997, s. 89-90.

sób, który by autora uwolnił od zarzutu inkwizytorstwa?" - pyta Elzenberg. Odpowiadamy: można, o ile całe społeczeństwo - co Bierdiajew dopuszcza i czego chyba oczekuje - samo by się zrzekło wielkiej części swych swobód. W *Nowym średniowieczu* autor domaga się, by ogół rozstrzyganie o prawdzie złożył dobrowolnie w ręce Kościoła. Taki system społeczny to nie byłaby *teokracja* (z despotyzmem), lecz *teonomia.* Elzenberg uważa tę ideę za fałszywą - zmiana terminu niczego, jego zdaniem, tu nie zmienia. Bo cóż miałoby skłonić całe społeczeństwo do takiego wyrzeczenia? Nie widać dobrego powodu. Bierdiajew wcale jednak nie zakłada, że chrystianizm zapanuje w przyszłości całkowicie. Wręcz przeciwnie - nastąpi, według niego, proces wyraźnej polaryzacji społeczeństwa. Jedni przystaną do Boga, drudzy do szatana. Ludzie podzielą się na zwolenników i przeciwników Kościoła. Kościół będzie rozstrzygał o prawdzie, a prawa do błędu nie będzie. „Więc jednak czyjaś myśl będzie zgwałcona, czyjeś wyznanie wiary będzie mu wtłoczone do gardła. I tego zgwałcenia, tego wtłoczenia Bierdiajew (...) chce: bo inaczej co by mu przeszkadzała demokracja i prawo wolności?" - konkluduje Elzenberg. Za wizją Bierdiajewa majaczą płonące stosy, a tym bardziej gwałt nad sumieniami, który zawsze jest hańbą. Doktryna ta jest zbrodnią przeciw duchowi i nie może być dla niej przebaczenia. Elzenberg chce natomiast, by „religia była rzeczą prywatną".

Zanim przystąpimy do zreferowania drugiego zarzutu Elzenberga spróbujemy odeprzeć przedstawioną wyżej krytykę, w oparciu o argumenty zawarte wprost w *Nowym średniowieczu* oraz własne. Otóż formalizm prawny nie jest głównym czynnikiem kierującym życiem społecznym. Bierdiajew go odrzuca w sytuacji, w której występuje on sam, bez ducha jego egzekwowania. Sytuacja taka ma właśnie miejsce - to Bierdiajewowska diagnoza - we współczesnych społeczeństwach Zachodu. Oprócz bowiem pisanego i dobrego nawet prawa musi w społeczeństwie być obecna wola jego przestrzegania, by społeczeństwo to było coś warte. Owa wola społeczna jest nawet ważniejsza. Prawa nie wypełnione treścią są martwe i niczemu nie służą, a raczej służą wtedy anarchii. Rzymianie mawiali: *quid leges sine moribus* (cóż warte są prawa bez obyczajów). Zdaniem Bierdiajewa, sam formalizm prawny współczesnych demokracji jest fatalny dlatego, że nie jest on poparty właściwym obyczajem. Widać ten problem jak na dłoni w III Rzeczpospolitej. Mówi się dziś, w tym właśnie sensie, o uwiądzie prawa. Dramatyczną alternatywę: czy lepsze są rządy prawa plus faktyczna bezkarność zbrodniarzy, czy lepsze samosądy? - Bierdiajew zapewne rozstrzygnąłby na rzecz drugiej opcji. W imię elementarnej sprawiedliwości. Stąd się bierze jego pochopna życzliwość dla faszyzmu (podkreślmy fakt, iż istniał on wtedy jedynie w wersji Mussoliniego), jako dla formacji przepełnionej spontaniczną, kolektywną wolą. Faszyzm był zjawiskiem zupełnie nowym i Bier-

diajew nie przewidział jego konsekwencji. Uważał jedynie, że podobnie jak komunizm jest on żywiołem nowej epoki - nowego średniowiecza; wyrazem przewagi żywego obyczaju nad pustym prawem w społeczeństwach. Że obyczaje mogą być dobre i złe, to rzecz oczywista.

Potępienie przez Bierdiajewa indywidualistycznej zasady *zostawienia się wzajemnie w spokoju* ma jeszcze głębsze uzasadnienie. Jest to w istocie, jak byśmy powiedzieli współczesnym językiem, atak na mentalność spod znaku *political correctness,* czyli potępienie nihilizmu. Dzisiejsza zasada *politycznej poprawności,* rodem z amerykańskich uniwersytetów, polega na zakazie wszelkich wartościowań - w imię współczucia. Nie ma zgodnie z nią głupców, są tylko „alternatywnie mądrzy"; nie ma czarnych - są jedynie „nie dość biali"; nie ma ułomnych - są „sprawni inaczej" itd. Stoi ona w sprzeczności z fundamentalną prawdą o człowieku, którą najdobitniej sformułował Pascal, że wartościowanie „jest dla człowieka tym, czym bieganie dla konia"[10]. W tym punkcie Bierdiajew i Elzenberg są zgodni. Spór zaczyna się w momencie, w którym według pierwszego nie wolno, a według drugiego należy — zostawić się wzajemnie w spokoju w sprawach religii. Religia bowiem jest, zdaniem Elzenberga, rzeczą prywatną; zdaniem Bierdiajewa nie jest - „jest w najwyższym stopniu sprawą wszechogólną"[11]. Opowiadamy się stanowczo za rozwiązaniem drugim. Nie istnieją indywidualne religie, a jeśli są „takie", to tylko jako wyraz skrajnego egocentryzmu - co przeczy podstawowym intuicjom łączonym z terminem „religia". „Wiara indywidualna" stawiałaby na ołtarzu jedynie osobę swego wyznawcy. **Religia jest zawsze sprawą zbiorową. I** tutaj wracamy do sporu o **samostarczalność człowieka.** Według Bierdiajewa, człowiekowi taka cecha nie przysługuje, jest on zatem zawsze zdany na religię (czyli - na jakąś wspólnotę eschatologiczną). Elzenberg twierdzi, że człowiek może w pojedynkę rozpoznawać i realizować wartości perfekcyjne. Bierdiajew temu przeczy. Ponieważ religie zawsze projektują określone wartości (obaj myśliciele są co do tego zgodni), wspólnota religijna jest dla człowieka (nie-samostarczalnego) warunkiem dobrego życia. Religia religu nierówna, głównie ze względów aksjologicznych. To, jakie wartości człowiek postrzega i jakie realizuje, zależy bezpośrednio od tego, do jakiej wspólnoty religijnej należy. Bo zawsze należy do jakiejś. „Bezreligijność i religijna obojętność nie istnieją"[12]. Stąd - w sprawach wiary nie może być obojętności między ludźmi. Elzenberg, który dopuszcza taką obojętność zakłada, że pojedyncza osoba może się od każdej wspólnoty duchowo wyabstrahować; stanąć niejako z boku; uwolnić się całkowicie od presji innych.

[10] B. Pascal: *Myśli,* tł. T. Żeleński (Boy). Warszawa 1983, 249 [561], s.104.

[11] M. Bierdiajew: *Nowe średniowiecze,* wyd. cyt., s. 99.

[12] Tamże.

Jest to niemożliwe. Z jednym zastrzeżeniem: ci, co rzeczywiście stają poza wszelką wspólnotą (mimo formalnej przynależności) to jacyś genetyczni nihiliści. Pasożytują oni wtedy na wspólnocie. „Nie można wymagać formalnej tolerancji w sprawach wiary - pisze Bierdiajew - Tolerancja, jako zasada formalna i pozbawiona treści, ta neutralna tolerancja, tak rozpowszechniona w naszych czasach, jest wynikiem religijnej oziębłości i obojętności, braku woli (...) i braku miłości. (...) Chrześcijaństwo powinno być nietolerancyjne, ale jako religia wolności powinno być nietolerancyjne wobec przymusu”[13].

Z argumentami za odrzuceniem samego formalizmu prawnego łączy się negowanie przez Bierdiajewa rządów demokratycznych, które są obojętne na prawdę, a więc nihilistyczne. Bierdiajew odrzuca demokrację dlatego, że jest ona nihilistyczna. Nie każda demokracja jest taka, powinien ją zatem atakować, o ile taka właśnie jest. Brak precyzji u Bierdiajewa wywraca tu jego ideę. Chodzi mu w istocie znowu o potępienie martwego prawa i pewnej odmiany demokracji. „Demokracja ma charakter czysto formalny, nie zna ona swej istoty i w granicach uznanych przez nią zasad nie ma żadnej treści (...) pozostaje obojętna wobec dobra i zła”[14]. Nie chodzi o to, żeby państwo znało prawdę i narzucało ją obywatelom, ale o to, żeby samo społeczeństwo żyło *prawdą.* To znaczy, żeby żyły dobre obyczaje. Ponieważ Bierdiajew wiąże te ostatnie ściśle z chrześcijaństwem, ratunku dla obyczajów dopatruje się w Kościele, w społecznym przewodnictwie wspólnoty szczerych chrześcijan. Gdyby taki stan rzeczy miał faktycznie miejsce, zarzuty przeciw mechanizmowi demokracji - wbrew słowom Bierdiajewa - byłyby bezzasadne. Demokratyczne rządy pośród chrześcijan są przecież możliwe. Nie zanosi się jednak na nie w przyszłości, uważa Bierdiajew. Oznacza to tylko, że są to rządy kruche, bo trudne do utrzymania.

Potępienie przez Bierdiajewa *demokratycznego humanizmu* za głoszenie prawa człowieka do błędu otwiera znowu wielką antropologiczną dysputę. Nie chodzi, rzecz jasna, o błąd w sensie logicznym, lecz aksjologicznym. Teza: *Prawda nie może pozwolić, by jej bluźniono* oznacza, że głoszeniu i wcielaniu w życie fałszywych wartości należy się jakoś przeciwstawić. Pojawia się tu problem stosunku do gwałtu w ogóle. Elzenberg uchyla się w swej recenzji od deklaracji w tej sprawie - należy się domyślać, że w ogólności gwałtu nie potępia (był przecież żołnierzem). Bezwzględnie odrzuca natomiast gwałt nad sumieniami, czyli zmuszanie kogoś do uznawania przekonań, których on nie wyznaje. Bierdiajewowi zarzuca w tym względzie inkwizytorstwo - chęć zdławienia tej części społeczeństwa, która nie podda się nauczaniu Kościoła. Bo, że część się nie podda, to pewne. Co miałoby skło-

[13] M. Bierdiajew: *Filozofia wolności*, tł. E. Matuszczyk. Białystok 1995, s. 152, 153.

[14] M. Bierdiajew: *Nowe...*, wyd. cyt., s. 208, 209.

nić, przynajmniej grupę a może i większość ludzi do wyrzeczenia się swej wolności i do posłuchu dla hierarchów? Sensowna odpowiedź, świadcząca na rzecz wywodu Bierdiajewa brzmi: po prostu utrata wolności. Jeżeli ludzie w wyniku rozmaitych plag i kataklizmów (np. wojen) - w wyniku wzrostu tragiczności życia - tracą ogromną część swej zewnętrznej swobody, chętnie zwracają się w stronę życiowego rygoryzmu. I to jest słuszne. Znaczy, że z własnej woli tę wolność dalej ograniczają, na rzecz swobody wewnętrznej (zgodności czynów z rozumem, a nie namiętnościami). „A jak stworzyć prawdziwie chrześcijańskie społeczeństwo? Niezbędne jest do tego duchowe prześwietlenie i przeobrażenie. Być może, iż dopiero poprzez wielkie katastrofy i wielkie próby dojdziemy do tego”[1] .

Bierdiajew przewiduje w nadchodzącej epoce wyraźną polaryzację społeczeństwa. Część pójdzie za Kościołem, a część się mu przeciwstawi. Kościół, według Bierdiajewa, to powszechna wspólnota chrześcijan, a nie jedynie instytucja z hierarchią. Rosyjski filozof wcale nie zakłada, że tych, co zostaną przy Bogu będzie więcej, że Kościół zdobędzie przewagę. A jeśli świat zdominują wrogowie Kościoła? Skąd Elzenberg wie, jak się zachowają? Ponieważ nowożytna demokracja jest wytworem społeczeństw chrześcijańskich, trudno rozsądnie oczekiwać - co Elzenberg czyni - że grupy wrogie chrześcijaństwu będą sprzyjać demokracji. Przeciwnicy Kościoła mogą narzucać przecież swoje prawa - gwałtem. Bierdiajew nie tyle więc chce gwałtu, co go przepowiada. Znaczna część ludzi zacznie masowo krzywdzić innych - mówi - i dzięki temu stanie w opozycji do Kościoła. Odpowiedź gwałtem na gwałt uznaje za rzecz konieczną. Jest w tym nieodrodnym synem Włodzimierza Sołowjowa, ale szczególnie św. Augustyna. Tych, co pójdą za szatanem trzeba będzie po prostu zwalczyć - fizycznie. Tak, jak postąpiono z hitlerowskim faszyzmem i III Rzeszą. Inaczej tamci zniszczą uczciwych ludzi. Bierdiajewowi nie chodzi zatem o panowanie Kościoła nad ludzkimi sumieniami, ale o obronę społeczeństwa przed narastającymi siłami zła. „Królestwo Boże nie może być zrealizowane przemocą. (...) Prawda powinna być przyjęta dobrowolnie, a nie przez przymus”[16]. Gwałt na sumieniu nie, ale gwałt na osobie jest dopuszczalny. Antagonizm pomiędzy Elzenbergiem a Bierdiajewem polega na tym, że ten pierwszy nie wierzy w przepowiadaną przez drugiego moralną polaryzację społeczeństwa; że odrzuca manichejski dualizm. Kryje się tutaj druga fundamentalna, obok samostarczalności, kwestia z zakresu metafizyki człowieka. (W 1940 r., niejako wbrew własnemu stanowisku, Elzenberg stawia tezę o niezbędności nienawiści dla życia i powiada: „zanim

[15] Tamże, s. 240.

[16] Tamże, s. 238, 108.

się agresywnych oswoi, zdążą oni zniszczyć wszystkich nie broniących się nieagresywnych i w drodze doboru naturalnego zostaną sami agresywni”[17]).

Przekonanie, że człowiek ma prawo do błędu pociąga za sobą groźną ewidentnie tezę, że za swe błędy on nie odpowiada. Człowiek powinien mieć zatem ograniczone prawo do błędu. Za głoszenie fałszywych wartości powinien być krytykowany, za ich realizowanie sądzony i karany. Jeśli demokracja tego nie gwarantuje, Bierdiajew ma rację, że ją odrzuca. Dwóch wyróżnionych sfer - kontroli przekonań i kontroli czynów - nie można łączyć. Odpowiada im opozycja władzy duchowej i władzy świeckiej - jeden z filarów cywilizacji Zachodu, widoczny na przykład w rozdziale Kościoła od państwa. Norwid pisał: I oto całość Chrześcijaństwa - Papież i Cesarz, władza duchowa i świecka”[18]. Zrośnięcie obu władz sprawia, że degenerują się obie, grożąc erupcją zła. Ich rozdzielenie natomiast jest rodzajem hamulca - pewnym zbawiennym mechanizmem społecznego samoograniczania. Bierdiajew atakuje demokrację, w której nie ma już osobnej władzy duchowej, bo obumarła (brak jest powszechnego w społeczeństwie autorytetu życiowego). W sytuacji takiej władzę duchową przejmuje państwo, albo ono też obumiera i rodzą się zupełnie nowe ośrodki podwójnej władzy. Te będą ze sobą bezwzględnie walczyć i w owej walce człowiek z pewnością nie będzie miał prawa do błędu. Bierdiajew antycypuje w *Nowym średniowieczu* wojnę wspólnot. Ma to być bój na śmierć i życie - taki na przykład, jaki toczy się dziś gdzieniegdzie pomiędzy państwem i mafią. Bierdiajew nie pragnie gwałtu nad sumieniami, ale gwałtu nad zbrodniarzami. Nie pragnie też odrzucenia demokracji jako takiej, lecz przewiduje, że słabnąca duchowo demokracja zostanie odrzucona.

Gdyby jutro w Rosji nastała najpotworniejsza reakcja z najstraszliwszym uciskiem sumienia - uznałaby Bierdiajewa za swego proroka, uważa Elzenberg. Dziś wiemy, że lata 20. i 30. w Rosji były okresem straszliwego terroru. Zamordowano wtedy miliony ludzi. (Historycy oceniają dziś, że ZSRR wymordował 20 mln swoich obywateli[19]). Nikt się wówczas nie powoływał na Bierdiajewa, wręcz przeciwnie. Już Feliks Dzierżyński miał ponoć rzec do niego w 1921 r.: „Jest Pan dla nas bardziej niebezpieczny niż cała biała dywizja”[20]. Natomiast radziecki słownik filozoficzny jeszcze w czasach „pierestrojki” konsekwentnie nazywa Bierdiajewa „burżuazyjnym filozofem-

[17] H. Elzenberg: *Nienawiść jako zagadnienie moralne, w:* tegoż: *Pisma etyczne,* opr. L. Hostyński. Lublin 2001, s. 264.

[18] C. K. Norwid: *Notatki z historii,* w: tegoż: *Pisma wybrane,* t. 4, *Proza.* Warszawa 1983, s. 511.

[19] Por. S. Courtois: *Zbrodnie komunizmu,* w: *Czarna księga komunizmu,* oprać, zbiór.., wyd. pol. Warszawa 1999, s. 25.

[20] Cyt. za H. Paprocki: *Wstęp* do: M. Bierdiajew: *Głoszę wolność. Wybór pism.* Warszawa 1999, s. 5-6.

-mistykiem", którego cechują „jawna kontrrewolucyjność i reakcyjność"[21]. Jest to dodatkowy argument za tym, że w omawianym sporze Elzenberg nie miał racji. „Przedmiotem dążeń (komunizmu) jest potworny, wrogi człowiekowi **kolektyw;** metodą - bezduszna tresura; Bogiem - szatan albo antychryst" - słusznie odczytywał diagnozę Bierdiajewa Elzenberg. I mimo, że komunizm odrzucał, nie rozwodził się nad tym. A zasadnicze jest tu pojęcie kolektywu - jako wspólnoty zupełnie różnej natury niż Kościół. U podstaw Bierdiajewowskiego dualizmu - w uzasadnieniu przepowiadanej wojny dobra ze złem - tkwi rozróżnienie wspólnot typu kolektyw oraz typu Kościół, czyli wspólnot pozbawionych łaski oraz łaską obdarzonych. Elzenberg tego nie dostrzegał. Dla niego istniało jedynie stado (zawsze utylitarne, czasem fanatyczne) kontra samostarczalna jednostka.

4. O zarzucie religijnej ohydy. Drugi ciężki zarzut postawiony w recenzji Bierdiajewowi przez Elzenberga dotyczy ducha Bierdiajewowskiej religii. Jest to - zdaniem polskiego filozofa - duch skażony, bo wymierzony przeciwko prawdzie, dobru i pięknu. „Potrzeb czystych, wielkich, szlachetnych, religia Bierdiajewa nie zaspokaja" - twierdzi Elzenberg. Pośród dążeń, do których skłania swych wyznawców pozytywne jest jedynie „przezwyciężenie wywołanego przez indywidualizm rozproszkowania społeczeństwa i osamotnienia jednostki". Ale tę funkcję społeczną, w większym czy mniejszym stopniu, z definicji spełnia każda wspólnota. Nie jest to zasługa - pisze Elzenberg - „na miarę religii, tej najwyższej wartości na świecie".

Portret psychologiczny Bierdiajewa Elzenberg szkicuje w sposób następujący: „człowiek ponury (...) o złudzeniach i optymizmie mówiący z przekąsem zgryźliwca, który się w zgryzocie lubuje". Z tej osobowej charakterystyki biorą się określone przekonania - Jedna przędza negacji". Bierdiajew „usiłuje wyrazić najgłębszą irracjonalną treść wytęsknionej przez siebie epoki" za pomocą obrazów. Naczelnym symbolem jest u niego noc. „Zapanuje religia, to znaczy, że nastanie noc; i to jest dobrze" - rekonstruuje myśl Rosjanina Elzenberg. Zestawia wprawdzie ten symbol z mistyką nicości mistrza Eckharta[22], lecz ocenia jako „niedorównany", a dalej - „zabarwiony posępniej i zatraceńczo". Symbolika chrześcijańska jest Elzenbergowi obca a mistrza Eckharta odczytuje on „po swojemu", to znaczy autocentrycznie. Noc, mrok, ciemność i czerń - tradycyjnie w chrześcijaństwie symbolizujące głębię wiary - dla Elzenberga mają zabarwienie jednoznacznie pejoratywne[23]. Jest to skutek pozostawania w kręgu tradycji pogańskiego antyku[24] -

[21] I. T. Frołow: *Fiłosofskij słowar'.* Moskwa 1986, s. 41.

[22] Por. np.: Mistrz Eckhart: *Kazania i traktaty,* tł. Jerzy Prokopiuk. Warszawa 1988, s. 248.

[23] W kwestii symboliki nocy, czerni i ciemności por. np.: D. Forstner: *Świat symboliki chrześcijańskiej,* tł. W. Zakrzewska *et al.* Warszawa 1990, s 117; Wł. Kopaliński: *Słownik symboli.* Warszawa

głównie stoickiej; bądź myśli oświeceniowej. „To Bóg Bierdiajewa jest nocą: Bóg mroczny, milczący i pusty, z którego się nic nie wyłania i który pozwala zapomnieć, że istnieją: duch, dobro i piękno" - w sposób krzywdzący dla autora powiada recenzent. W *Nowym średniowieczu* bowiem, wbrew zarzutom, mówi się o teurgii - twórczości na chwałę Bożą, która stanowi powołanie człowieka. „Bóg oczekuje od człowieka działalności twórczej, twórczego wkładu"[25].

Od strony projektowanych wartości - zauważa Elzenberg - Jest to religia zaprzeczna". Nie miłości, lecz nienawiści. Jej doktryna koncentruje się na „tworzeniu nie dających się załagodzić przeciwieństw". Pierwszym jest opozycja Boga i człowieka. „I to jest jedna z ról Boga: miecz, topór i młot na (ludzi)" - pisze Elzenberg. Drugim, straszniejszym, jest dualizm: Bóg - szatan. „Bóg jest Bierdiajewowi potrzebny, by móc mieć przeciwboga (...) Bez szatana cała konstrukcja straciłaby kamień węgielny: (...) tu dopiero możemy bliźniego potępić bez miłosierdzia, przydzielając go do kościoła szatana, kiedy nie chce modlić się w naszym" - konkluduje adwersarz. Zarzuca Bierdiajewowi, że ów przepowiada to, czego pragnie a pragnie on „rozkoszy z potępienia bliźnich". Pod względem intelektualnym jest więc ta doktryna *mitologią;* moralnie jest ohydna. Pod żadnym względem nie jest to, zdaniem Elzenberga, religia pociągająca (jest „ponura, akosmiczna, nihilistyczna, obojętna na dobro i piękno, w beznadziejnym zatargu z człowiekiem"). Kończy zaś Elzenberg tak: „świat jest lepszy, niż jego odbicia w apokaliptycznych rojeniach, Bóg jest lepszy, niż jego prorocy". Za powyższym wyznaniem kryje się kolejny aksjomat Elzenbergowskiej antropologii, znowuż przeciwny aksjomatowi Bierdiajewa w tej samej kwestii. Oba postaramy się dalej sformułować we wspólnym języku.

Spór Elzenberga z religią Bierdiajewa jest w istocie atakiem polskiego myśliciela na chrześcijaństwo, przynajmniej prawowierne. Elzenberg chrystianizmu nie zwalczał, ale traktował go z dystansem. W swoim *opus magnum* - dzienniku filozoficznym obejmującym niemal sześćdziesiąt lat przemyśleń - w *Kłopocie z istnieniem* zostawił jedynie kilka notatek na jego temat. Oto najdosadniejsza z nich: „Chrystianizm, ten zorganizowany, masowy, ten, który był i jest siłą społeczną, to po prostu organizacja Wielkiego Odczepnego dla Absolutu. Mija się ze swym powołaniem religia, która aż tak za-

1991, s. 53-54; Wł. Łosski: *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego,* tł. M. Sczaniecka. Warszawa 1989, s. 24,38.

[24] Wł. Tatarkiewicz pisze: „W duchu ładu i jasności doszły do głosu swoiste cechy Greków" (tegoż: *Historia estetyki,* t. 1. Warszawa 1985, s. 27-28). Por. też: A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 1995, s. 22.

[25] M. Bierdiajew: *Nowe średniowiecze,* wyd. cyt., s. 79.

sadniczo uświęca ziemskość, która pozwala, na wojnie, wznosić modły o zwycięstwo jednej ze stron walczących jednakowo obojętnych na słuszność. Ale czy nie mija się nawet i ta, która uświęca małżeństwo albo rodzinę?”[26]. Są dwa główne powody owego dystansu do chrześcijaństwa u Elzenberga. Pierwszym jest zbytnie schlebianie przez tę religię naturze ludzkiej, a dokładniej - jej ujemnym stronom, czyli naturalnym potrzebom człowieka (w tym sensie była mowa o małżeństwie i rodzinie). Jej uległość wobec wartości utylitarnych. Drugim jest stadny charakter chrześcijaństwa. A tym, co stadne, masowe, zbiorowe Elzenberg pogardzał. Gardził gawiedzią. Oto stosowny werset: „Społeczeństwo może w swej masie zawierać ludzi mądrych i dobrych: samo zawsze jest głupie i złe. Jest amoralne, egoistyczne, drapieżne, tyrańskie wobec swych członków; aspiracje ma niskie, wierzenia płaskie: jest nieskończenie gorsze od przeciętnie przyzwoitej jednostki”[27]. Można dostrzec, że na tych samych, centralnych obiekcjach opierają się dwa pierwszorzędne w recenzji zarzuty wobec Bierdiajewa. Zarzut inkwizytorstwa - na uległości wobec motłochu; zarzut moralnej ohydy w religii - na uległości Kościoła wobec życiowych pokus. Trafnie, naszym zdaniem, Elzenbergowskie rozumienie religii ujmuje np. Ulrich Schrade: „Zerwanie ze światem i budowanie kosmosu aksjologicznego we własnym wnętrzu duchowym, otwierające człowieka ku mistycznemu kontaktowi z Nieokreślonym, Elzenberg nazywał religią”[28]. Między Elzenbergiem a Bierdiajewem w tej sprawie nie mogło być porozumienia. Ten drugi widział rzeczy bardziej przerażające od życiowych pokus. Nie wolno, jego zdaniem, zrywać ze światem - bo tylko aktywne w nim uczestnictwo pozwala się przed nimi uchronić.

5. Wokół sporu pelagiańskiego. Filozoficzny spór Elzenberga z Bierdiajewem analizowany wyżej i nazwany przez pierwszego z adwersarzy szczególnym antagonizmem wiary stoickiej i wiary chrześcijańskiej - można rozpatrywać na gruncie samego chrześcijaństwa. Dzięki temu opozycja będzie wyraźniejsza a przeciwstawne tezy bardziej precyzyjne. Jest to w istocie słynny **spór pelagiański,** w którym adherentem Pelagiusza jest Elzenberg, a Bierdiajew - poplecznikiem św. Augustyna. Cała trudność naszego przedsięwzięcia polega na ukazaniu antropologicznego aspektu owego konfliktu sprzed półtora tysiąca lat, a raczej - antynomii żywej od półtora tysiąclecia (obecnej w historycznym fenomenie Kalwina, także w sporze jansenistów z molinistami)[29]. W sporze Elzenberga z Bierdiajewem - mówiąc językiem

[26] H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu.* Kraków 1994, s. 353 (7 X 1946).

[27] Tegoż: *Sprawy zbiorowości ludzkiej a mój system myślowy,* w: *Z filozofii kultury...*, wyd. cyt., s. 357.

[28] U. Schrade: *Henryk Józef Maria Elzenberg.* „Edukacja Filozoficzna” 1998, vol. 25, s. 182.

[29] Por.: L. Kołakowski: *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu,* tł. I. Kania. Kraków 1994.

teologii - chodzi o łaskę i grzech. Są to dwie kwestie kardynalne i niezależne - sprzężone jednak historycznie w jedno zagadnienie. Najwięźlej spór pelagiański referuje Simon Blackbum w swoim *Oksfordzkim słowniku filozoficznym:* „Pelagiusz (...) odrzucał doktrynę dziedzicznego grzechu pierworodnego(...) i utrzymywał, że człowiek może bez pomocy bożej łaski zrobić pierwsze kroki na drodze ku swemu zbawieniu" (Augustyn temu przeczył)[30]. Współcześni jezuici - Gerald O'Collins i Edward Farrugia dodają, że na gruncie pelagianizmu: „grzech pierworodny (zły przykład dany nam przez Adama) pozostawia nietknięte naturalne używanie wolnej woli oraz, że (człowiek) może osiągnąć zbawienie dzięki swoim wytrwałym wysiłkom" (łaska to tylko dobry przykład dany przez Chrystusa)[31].

Herezja pelagiańska, dzięki autorytetowi św. Augustyna potępiona na soborze efezkim (431 r.), ma dwie komponenty: antymanichejską oraz antypaulińską. I odwrotnie: na antagonistyczną doktrynę św. Augustyna składają się - stanowisko manichejskie oraz paulińskie. Pierwsze, od którego św. Augustyn się stale odżegnywał, lecz bez którego nie da się racjonalnie wyłożyć teorii predestynacji - głosi, że cała ludzkość dźwiga brzemię grzechu pierworodnego. Znaczy to, że wszyscy ludzie mają przyrodzoną skłonność do zła. Natura ludzka jest skażona intelektualnie, ale przede wszystkim wolicjonalnie. Ściśle rzecz biorąc jest to stanowisko **pejorystyczne, typu manichejskiego[32].** Drugie przekonanie, przejęte od św. Pawła mówi, że tylko łaska Boża może człowieka od dziedzicznego grzechu wyzwolić. Może to uczynić poprzez szczególnego rodzaju wspólnotę wierzących - Kościół, który ludzką skłonność do zła jest w stanie jakoś hamować. Najlepszą ilustracją tego mechanizmu jest żywot samego apostoła.

Analogicznie rzecz wygląda z Bierdiajewem i Elzenbergiem. Pierwszy uznawał Upadek za fakt fundamentalny i obciążał człowieka grzechem dziedzicznym (choć podobnie - jak św. Augustyn - pozornie zwalczał manicheizm). „Demokracja nie chce nic wiedzieć o radykalnym złu natury ludzkiej" - pisał na przykład[33]. Albo wymowniej: „Istnieje obiektywna zasada zła, z którą należy prowadzić heroiczną walkę. (...) Aby mężnie walczyć ze złem (...), należy uznać samodzielne źródło zła"[34]. Piekło zakotwiczone jest w człowieku: „Ad zakljuczajetsa w tom, czto licznost' nie choczet ot niego otkazywatsa". (Fundamentem piekła jest to, że człowiek nie chce się go wyrzec)[35].

[30] S. Blackburn: *Oksfordzki słownik filozoficzny,* tł. C. Cieśliński *et al.* Warszawa 1997, s. 288.

[31] G. O'Collins, E. G. Farrugia: *Zwięzły słownik teologiczny,* tł. J. Ożóg. Kraków 1993, s. 182.

[32] Por. B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości,* wyd. cyt., s. 113-115, 218.

[33] M. Bierdiajew: *Nowe...,* wyd. cyt., s. 211.

[34] Tegoż: *Sens twórczości,* wyd. cyt., s. 12, 231-232. Pisze tam także: „Wyznaję prawie manichejski dualizm. (...) W chrześcijaństwie rozwinięto naukę o grzechu, o jego skutkach i wybawieniu od niego, ale zupełnie nie rozwinięto nauki o złu jako samodzielnej zasadzie".

Elzenberg natomiast stanowczo i otwarcie negował diabelskie skłonności człowieka. Pisał: „Com nieraz mówił, że nie ma szatańskości, że człowiek na skali dobra i zła nie może zejść poniżej zera (...), że wrogiem dobra jest natura (ów punkt zero właśnie), nie jakieś samodzielne, przeciwstawne mu zło - nie diabeł, tylko Świnia... czło- wiek nigdy nie dąży do zła jako zła, ale czyni zło przez to, że idzie za swoimi popędami naturalnymi”[36]. Elzenberg był także pejorystą, ale nie radykalnym - tylko typu gnostyckiego[37].

Teza paulińska jest proweniencji platońsko-arystotelesowskiej. Dwaj najwięksi myśliciele Grecji nauczali o „nie-samostarczalności” duchowej człowieka, o braku jego autonomii moralnej; inaczej: o cesze towarzyskości przysługującej naturze ludzkiej, albo o społecznej naturze człowieka. Platon pisze: „państwo tworzy się dlatego, że żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu potrzeba wielu innych”[38]. Arystoteles powiada: „każdy z osobna nie jest samowystarczalny; wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie; kto nie potrafi żyć we wspólnocie jest albo zwierzęciem, albo bogiem” (w innym miejscu mówi: „nędznikiem, albo nadludzką istotą”)[39]. Teza antypaulińska wywodzi się, jak to podkreślał Elzenberg, ze stoicyzmu. Chryzyp twierdził, iż „na tym polega cnotliwość (...), że wszystko czyni się zgodnie z własnym głosem wewnętrznym i z wolą rządcy wszechświata. (...) Mędrcy nigdy się nie mylą, ponieważ nie są zdolni do popełniania błędu”[40]. Seneka dodaje: „nie polegają już na niczym innym, tylko na sobie. Albowiem ten, kto się opiera na czyjejś postronnej pomocy, może upaść”[41].

Analiza sporu Elzenberga z Bierdiajewem wykazała, że u podstaw Bierdiajewowskiej antropologii filozoficznej tkwią tezy: pejorystyczno-manichejska oraz paulińska. Zarzut inkwizytorstwa postawiony Bierdiajewowi przez Elzenberga jest niesłuszny. Jest to w istocie zarzut przypisywania naturze ludzkiej konstytutywnej cechy towarzyskości. Zarzut wymierzonej przeciw człowiekowi religijności Bierdiajewa jest także chybiony. Są to pretensje do prawowiernego chrześcijaństwa, że w gruncie rzeczy nie zdołało uwolnić się od diteizmu - że ścierają się w nim dwie przeciwstawne i niezależne siły. Bo przecież, wbrew rozmaitym deklaracjom, diabeł jest na gruncie

[35] N. Bierdiajew: *O naznaczeni czełowieka.* Paris 1931, s.288 - cyt. za: N. Bierdiajew: *Aforizmy (Encyklopedia po Bierdiajewa).* Paris 1985, s. 1; przekład nasz. Por. też: M. Bierdiajew: Okruchy twórczości, tł. Z. Podgórzec. Białystok 1993, s. 42. Polski wybór aforyzmów Bierdiajewa jest kopią wydania paryskiego, co nie zostało odnotowane.

[36] Cyt. za: U. Schrade: *Nurty filozofii współczesnej.* Warszawa 1997, s. 36.

[37] Por. B. Wolniewicz: *Filozofia...*, wyd. cyt., s. 91-93.

[38] Platon: *Państwo.* 369 B, tł. Wł. Witwicki. Warszawa 1990.

[39] Arystoteles: *Polityka*, wyd. cyt., s. 28, 27.

[40] Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VII 85-88; VII 120-124, tł. K. Leśniak. Warszawa 1982.

[41] Seneka: *Listy moralne do Lucyliusza*, 92, 1-3, tł. W.Komatowski. Warszawa 1991.

chrystianizmu siłą realną; nie żadnym „brakiem dobra", czy bierną materią[42]. Bierdiajew zła jest' dokazatielstwo bytija Bożija" (Istnienie zła jest dowodem istnienia Boga)[43]. Istotnie bowiem, istnienie zła jest z istnieniem Boga jakoś związane logicznie.

6. Dwa sposoby na życie. Filozoficzny antagonizm pomiędzy Elzenbergiem i Bierdiajewem sięga zenitu, by tak rzec, w zakresie problematyki sensu życia. Brzmi to paradoksalnie, gdyż obaj filozofowie twierdzą, że czyjeś życie ma sens wtedy i tylko wtedy, gdy jest twórcze. W zagadnieniu sensu życia koncentrują się jednak wielorakie opozycje różniące Bierdiajewa i Elzenberga. Różni ich zasadniczo stosunek do pierwiastkowego zła i do wspólnoty - o czym była już mowa - także do idei twórczości, miłości oraz zbawienia. Wszystkie te odmienności zbiegają się w soczewce „sensu życia".

Według Elzenberga, życie X-a ma sens, gdy jest w nim do zrobienia cokolwiek cennego - jakieś wartości perfekcyjne. Chodzi o cele własne, autonomicznie przez X-a rozpoznane i realizowane, ewentualnie o cele cudze, ale podjęte według własnego widzimisię. Powiada on wprawdzie: „Być chwilę geniuszem (...) nie czyni jeszcze człowieka «wielkim» w znaczeniu ogólnoludzkim. Dążyć do wielkich celów? Ale jakie cele są wielkie? (...) Wszelkie cele ostateczne są małe. Wielki jest człowiek, którego dążenie jest nieskończone"[44]. Sensowne zaś byłoby już życie z jakimkolwiek dążeniem wartościotwórczym. Elzenberg nie brał pod uwagę faktu, że realizacja rzeczy cennych może sprzyjać zagładzie jeszcze cenniejszych, przez grzech zaniechania. Był wyznawcą tragizmu życia i dopuszczał wielkie konflikty wartości, zawsze jednak na skali plus. Zmagał się z dylematem, czy preferować raczej postawę *meliorysty* - który zabiega głównie o przyrost dobra wydobywanego z siebie, czy postawę *soteryka* - troszczącego się o wykorzenianie z siebie zła. Z takiego labiryntu nie ma wyjścia bez wykroczenia poza siebie. Dla Elzenberga zbawienie duszy i twórczość były indywidualne; nastawiony był do świata autocentrycznie.

Inaczej Bierdiajew - dla niego istniało jedynie zbawienie uniwersalne, a twórczość była wyłącznie współtwórczością *(teurgią).* Pisał: „Jedynie przeżywanie wszystkiego jako sprawy ogólnoświatowej, jedynie przezwyciężenie w sobie egoistycznych dążeń do osobistego zbawienia (...) pozwala być twórcą i osobą. Jedynie wyzwolenie człowieka od siebie samego prowadzi do pełni człowieczeństwa. (...) Teurgia nie tworzy kultury, ale nowy byt (...); jest dziełem człowieka wspólnie z Bogiem (...); jest soborowa. (...) W swo-

[42] Por. B.Wolniewicz: *Filozofia...*, wyd. cyt., s. 214.

[43] N. Bierdiajew: *Fiłosofija swobodnogo ducha.* Paris 1927-1928,I, s. 231 - cyt. za: N. Bierdiajew: *Aforizmy...*, wyd. cyt., s. 5. Przekład za: M.Bierdiajew: *Okruchy...*, s. 14.

[44] H. Elzenberg: *Tragizm*, w: *Pisma estetyczne*, opr. L.Hostyński. Lublin 1999, s. 256.

jej twórczości człowiek jest powiązany z innymi ludźmi, nie jest bowiem wszechmocny”[45]. Bierdiajew był heterocentrykiem. Według niego życie X-a ma sens, kiedy jest w nim do zrobienia coś, co moralnie poprawia świat. Sensowne życie to jest życie mądre, liczące się z hierarchią wartości. A w hierarchii tej osoby stoją wyżej niż rzeczy, gdyż ich zdrowie i trwanie stanowi warunek konieczny poprawy świata. Nie bez znaczenia jest jednak o czyje życie i zdrowie zabiegamy.

W filozofii Bierdiajewa ma miejsce apoteoza miłości. Jest to miłość prawdziwa, nie rozciągająca się na wszystkich. Bierdiajew mówi: „Miłość «chrześcijańska», jak i humanitarna, przemieniła się w doskonałą abstrakcję, bezcielesną i bezkrwistą, w miłość «szklaną» (...)”. I dodaje, w duchu św. Augustyna: „Chrześcijaństwo jest religią miłości, a nie altruizmu”. Ponieważ nie jest to dla współczesnego człowieka jasne, powiada dalej: „Miłość ujawniła się w Kościele jedynie symbolicznie, a nie realnie, jedynie liturgicznie, a nie życiowo. (...) Tajemnica małżeństwa nie została ujawniona (...)” (a jest nią) „tajemnica zjednoczenia w miłości (arystokratyczna i zakładająca wybraństwo)”[46]. Jedynie dzięki prawdziwej miłości, niejako w jej odbitym świetle, możemy odnosić się do obcych z życzliwością.

Elzenberg filozoficzny problem miłości generalnie zignorował. Istnieją wprawdzie jego pisma, z lat 1910-1913, podejmujące tę problematykę[47] - w których filozof doszedł do metafizycznego magnetyzmu płci, ale później temat zarzucił. Przed śmiercią napisał: „Co cennego jest u Platona, czego u mnie się nie odnajduje? Odpowiadam: u Platona jest eros. (...) Ja [to] lekceważyłem (...). Ale w zasadzie nie miałem racji: to jest koncepcja na wielką miarę...” .

Dopiero w świetle poglądów Bierdiajewa na miłość jawi się w pełni jego stanowisko w kwestii sensu życia. Głosi ono, że czyjeś życie ma sens, gdy jest w nim obecna moralna solidarność z dążeniami innych i realizacja własnych dążeń, z którymi solidaryzują się inni. Oba człony koniunkcji są równie ważne, inaczej sens się ulatnia. Krótko mówiąc: życie X-a ma sens, gdy jest w nim wzajemna miłość do osób. Św. Augustyn nie bez kozery nauczał: „Kochaj i czyń, co chcesz”. Bierdiajew powiada: „Nie ma takiej ofiary życiowej, która nie byłaby usprawiedliwiona w imię autentycznej miłości”[49]. I szybko dodaje jednak, że nie można zmusić się do miłości. Dyrektywa życiowa brzmi ostrożnie: zabiegaj o miłość. Kocha się bowiem nie byle kogo. Solidaryzować moralnie można się tylko we wspólnocie sumienia, jak

[45] M. Bierdiajew: *Sens twórczości*, wyd. cyt., s. 10-11, 207, 208, 114.

[46] Tamże, s. 186, 218, 274, 178, 180.

[47] *Rękopisy Henryka Elzenberga,* Archiwum PAN w Warszawie, sygn. III/181/25, teczka 44.

[48] H. Elzenberg: *Kłopot...*, wyd. cyt., s. 447 (30 VII 1960).

[49] M. Bierdiajew: *Sens...*, wyd. cyt., s. 182.

twierdził już Arystoteles - z małżonkiem, z przyjacielem lub w duchowym związku mistrz - uczeń. To sprawa łaski. W takich związkach dba się zwłaszcza o cudze życie i zdrowie, a spośród celów własnych urzeczywistnia najważniejsze - te, do których nieodparcie pcha dusza i na które przyzwala kochająca osoba. Metafizyka wspólnoty stanowi w tym wypadku tamę dla zła.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

JACEK KOZIK

CZY WSZYSTKIEMU WINNE JEST OŚWIECENIE?

Kilka uwag na marginesie MacIntyre'owskiej wizji Oświecenia zawartej w książce *Dziedzictwo cnoty*

Alasdair MacIntyre jest filozofem, który zasłynął z niezwykle oryginalnego projektu historii filozofii moralnej, płynąc pod prąd wszelkich współczesnych nurtów filozoficznych. Polski czytelnik zna ów projekt z przetłumaczonej na nasz język przełomowej pozycji tegoż autora *After Virute*[1]. Swoją książką MacIntyre - jak czytamy we wprowadzeniu - „sytuował się w wąskim gronie czołowych filozofów angloamerykańskich, ranga jego dzieła upoważnia bowiem do postawienia go wśród najwybitniejszych i szeroko znanych autorów piszących po angielsku"[2].

Już sam ten fakt usprawiedliwia głębszy krytyczny namysł nad jego dziełem. MacIntyre bowiem jest pisarzem tyleż oryginalnym, co kontrowersyjnym. W niniejszym szkicu proponuję przyjrzenie się jednej z centralnych kategorii koncepcji Alasdaire'a MacIntyre'a, kategorii Oświecenia. Autor definiuje bowiem to pojęcie w swoisty, sobie właściwy sposób, odbiegający w wielu punktach od tego, co przeważnie rozumie się pod tym pojęciem, a jego interpretacja daleka jest od tego, jak Oświecenie pojmowali jego zwolennicy i przedstawiciele. Przy okazji poruszę również problem indywidualizmu i autonomii jednostki.

1. Projekt oświeceniowy wedle MacIntyre'a. MacIntyre pozornie odwołując się do ugruntowanego sposobu rozumienia Oświecenia, kreśli własny obraz tego, czym dla niego jest ta epoka. Musimy przede wszystkim pamiętać o tym, że to właśnie Oświecenie, a właściwie niepowodzenie - zdaniem autora *Dziedzictwa cnoty* - podjętych wtedy prób przebudowania świata ludzkiego, w jego wymiarze filozoficznym, praktycznym i społecznym ma zasadniczy wpływ na kształt współczesności. Czymże jest zatem Oświecenie dla MacIntyre'a?

Zacznijmy od ram czasowych. Oświecenie wiąże się— zdaniem MacIntyre'a - z odrzuceniem filozofii moralnej Arystotelesa. Proces ten rozpoczął się w XV wieku i trwał nieprzerwanie do końca XVIII stulecia. Wcześniejsze systemy moralne - określane tradycyjnie jako klasyczne - miały charakter teleologiczny, to znaczy jasno wyznaczały cel, do którego człowiek powinien

[1] A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski. Warszawa 1966

[2] Ibidem, s. VIII.

dążyć - cel rozumiany nie jako przygodny tej czy innej jednostki, lecz jako realizację samej natury człowieka.

Tradycja historyczna mówi nam, że Oświecenie rozpoczęło się w połowie XVII wieku i trwało do końca XVIII wieku. Mianem „oświecenia" określono ruch intelektualny, który rozpoczął się w Anglii, a ściślej w Szkocji, następnie zaś rozwinął się we Francji i Niemczech, ponadto, w większym lub mniejszym stopniu, ogarnął też pozostałe kraje europejskie. Dlaczego zatem autor *Dziedzictwa cnoty* obejmuje nim aż pięć stuleci? Być może chodzi mu o to, że u początków ery nowożytnej dochodzi do odrzucenia istotnych elementów myśli arystotelesowskiej, przede wszystkim jego fizyki, z czym wiąże się powstanie nowożytnej koncepcji nauki (tak ważnej dla Oświecenia). MacIntyre jednak nie tylko cofa początek Oświecenia, ale również wydłuża ten okres aż po współczesność. Tym sposobem w jego zakres wchodzi także wiek XIX. Dokonawszy tego zabiegu, do myślicieli oświeceniowych zalicza on filozofów od Machiavellego po Kierkegaarda. Jakie są cechy charakterystyczne tak rozumianego Oświecenia?

Przede wszystkim brak jednego, akceptowanego przez poszczególne systemy moralne, wzorca, do którego można by się odwoływać w sytuacjach spornych. Wzorca uznawanego przez wszystkie szkoły filozoficzne, co za tym idzie, brak koncepcji życia ludzkiego jako całości. W tym okresie zostaje ukształtowane pojęcie indywidualności, które odtąd będzie charakteryzować jednostkę ludzką uniezależnioną od dotychczasowej hierarchii i zamieszkiwanej społeczności. Możemy więc stwierdzić - relacjonuje MacIntyre - że skutkiem odrzucenia projektu klasycznego była autonomia moralna jednostki oraz wzrastający indywidualizm moralny.

Konsekwencją tego procesu - zdaniem autora *Dziedzictwa cnoty* - był rozpad życia ludzkiego na luźne, nie przystające do siebie segmenty. Do tego stanu rzeczy przyczyniły się również czynniki zewnętrzne, takie jak usunięcie produkcji poza domostwo rodzinne, a tym samym oderwanie jej od życia codziennego tegoż domostwa. W wyniku tych procesów jednostka w sferze życia prywatnego stopniowo traci poczucie jedności z innymi jednostkami, zaczyna sama rozstrzygać co jest dla niej dobre, a co złe i tak powoli zaczyna być dla siebie autorytetem moralnym. Natomiast w sferze życia społecznego człowiek zaczyna realizować cele narzucone przez warstwy posiadające, nie pytając o ich zasadność. Społeczeństwo takie w miarę upływu czasu staje się coraz bardziej zbiurokratyzowane i odczłowieczone. W wyniku tego jednostka czuje się coraz bardziej samotna.

Tej katastroficznej wizji przeciwstawia MacIntyre sposoby życia wcześniejszych społeczeństw posiadających jasno zdefiniowany *telos*. Jednak sytuacja w tych ostatnich - moim zdaniem - nie wydaje się aż tak jednoznaczna. Poszczególne koncepcje: sofistów, Platona i Arystotelesa - omawiane

przez autora *Dziedzictwa cnoty* - wcale nie wykazują tak dużej zgodności. Przede wszystkim projekty te były projektami teleologicznymi i świeckimi. Natomiast projekt Tomasza z Akwinu, najbardziej oddalony od wymienionych w czasie, był już projektem teologicznym[3].

Zastanówmy się teraz, czy rzeczywiście pewne cechy przypisywane przez MacIntyre'a Oświeceniu nie pojawiły się wcześniej? Wydaje się bowiem, że już w Atenach okresu klasycznego mamy do czynienia i z indywidualizmem, i z początkami autonomii jednostki ludzkiej. Interesującym przykładem indywidualizmu etycznego może być Sokrates. Całe swoje życie poświęcił on zachęcaniu ludzi do poznania samego siebie. Owo poznanie polega na szukaniu we własnym wnętrzu właściwego sposobu postępowania: „Janie byłem nigdy niczyim nauczycielem. Tylko jeśli ktoś ma ochotę słuchać, jak ja mówię i swoje robię, to czy to młody, czy stary, żadnemu tego nigdy nie broniłem: (...) A czy się ktoś przez to robi lepszym, czy nie, ja nie mam prawa za to odpowiadać, bom ani nie przyrzekał nikogo nauczyć czegokolwiek, anim też nie uczył"[4].

Sokrates posiada nawet swojego prywatnego dajmoniona. Daimonion ten nie wtrąca się w sprawy innych, w to, co oni mają robić: „Głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy. (...) Najłatwiej i najpiękniej nie gnębić ludzi, ale samemu nad sobą pracować żeby być możliwie jak najlepszym. (...) Ten mój zwyczajny, wieszcze głos (głos ducha) zawsze przedtem, i to bardzo często się u mnie odzywał, a sprzeciwiał mi się w drobnostkach nawet, ilekroć miałem coś zrobić nie jak należy"[5]. Czyż ów daimonion nie może być wyrazem indywidualistycznej postawy?

Także hedonizm Arystypa jest indywidualistyczny. Przyjemność jaką odczuwam jest przecież zawsze moja własna. Przyjemność ta oparta jest na moich indywidualnych potrzebach i przeżyciach na mój własny, niepowtarzalny sposób. „Arystyp twierdził, że przyjemność jest najwyższym dobrem, ponieważ do niej dążą wszystkie tak rozumne, jak i nierozumne żywe stworzenia i ponieważ ból jako taki jest powszechnie uważany za zło, z czego także wynika, że jego przeciwieństwo, czyli przyjemność, musi być dobrem"[6].

Skoro więc indywidualizm moralny polega na wyprowadzaniu norm i wzorów osobowych z indywidualnej natury człowieka[7], a dążenie do przy-

[3] Zakres owego szkicu uniemożliwia bliższe omówienie różnic pomiędzy projektami moralnymi epoki klasycznej a Tomasza z Akwinu.

[4] Platon: *Obrona Sokratesa*, tłum. Wł. Witwicki. Warszawa 1984, s. 273.

[5] Ibidem, s. 270, 283, 284.

[6] A. Krokiewicz: *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa.* Warszawa 1960, s.108.

[7] A. Podsiad: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych.* Warszawa 2000.

jemności na tym niewątpliwie polega, to mamy tutaj przykład pojawienia się indywidualizmu na długo przed epoka oświeceniową.

Dobrym przykładem indywidualnego wyprowadzania norm i wzorów osobowych z natury człowieka będzie również Epikur, przedstawiciel hedonizmu umiarkowanego. W Liście do Menoikeusa stwierdza: „Gdy przeto twierdzimy, że przyjemność jest naszym celem najwyższym, to bynajmniej nie mamy na myśli przyjemności płynącej z rozpusty ani przyjemności zmysłowych. Przyjemność, którą mamy na myśli, charakteryzuje nieobecność cierpień fizycznych i brak niepokojów duszy”[8].

W innym miejscu tego samego listu nadmienia, że wszelkie dobro i zło powiązane jest z odczuwaniem. Samo słynne epikurejskie *lathe biosas* programowo nakazuje wycofanie się ze spraw dotyczących życia publicznego. Epikur nie chce zmieniać świata. Poucza: nie zakładaj rodziny. Pracuj nad sobą. Krytycznie patrz na poczynania tłumu. To wszystko pomoże ci osiągnąć mądrość. Hedonizm z definicji jest więc indywidualistyczny. Być może i u sofistów, a szczególnie tych, którzy utożsamiali prawo natury z prawem silniejszego, można też napotkać na przejawy indywidualistycznej postawy moralnej. Na przykład Kallikles w Platońskim dialogu *Gorgias* twierdzi, że życie sprawiedliwe wiąże się z folgowaniem instynktom, pozwalaniu sobie na wszystko, łącznie z podporządkowywaniem ludzi słabszych silniejszym. Tego ma nas uczyć natura, która stworzyła istoty silniejsze i słabsze, te ostatnie podporządkowując tym pierwszym: „Jak może być szczęśliwy człowiek, który jest niewolnikiem czegokolwiek? Nie, piękne i sprawiedliwe według natury jest to: że żyć dobrze to pozwolić pragnieniom, by były jak największe i nie osłabiać ich; gdy są ogromne, należy je zaspokajać dzięki męstwu i mądrości, i zawsze spełniać czego się pragnie. *Ale to, jak sądzę, nie jest możliwe dla tłumu;* (podkr.— J.K.)”[9].

Mamy tutaj pochwałę prawa silniejszego, ale również *elitaryzmu*, który w stanowisku Kalliklesa jest wyraźnie widoczny. Jakkolwiek co do tego, czy elitaryzm można utożsamiać z indywidualizmem moralnym, zdania są podzielone, jednak nie da się w żaden sposób zaprzeczyć, że z takiego sposobu myślenia wynika, że człowiek powinien folgować swoim własnym, a więc indywidualnym potrzebom.

Z kolei Trazymach, twierdził, że: „Sprawy ludzkie nie są determinowane żadnymi siłami nadprzyrodzonymi: «Bogowie nie troszczą się o sprawy ludzkie; nie dali bowiem ludziom największego z dóbr - sprawiedliwości; widzimy, iż ludzie nie są nią obdarzeni»”[10].

[8] Epikur. *List do Menoikeusa,* w: D. Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów.* Warszawa 1984, s. 648.

[9] Platon: *Gorgias,* tłum. P. Siwek. Warszawa, 1991, s. 77 (492 A-C).

[10] J. Gajda: *Sofiści.* Warszawa, 1989, s.177.

„Sprawiedliwość to nic innego, jak tylko to, co leży w interesie mocniejszego”[11].

Można przypuszczać, że takie przekonania, leżące u podstaw postępowania, sprzyjały rozwojowi postaw indywidualistycznych.

Także autonomia podmiotu - w etyce pogląd, według którego dla poznania dobra moralnego nie trzeba odwoływać się do Boga - pojawia się, moim zdaniem, już wcześniej. Dobrym przykładem może być tak zwany dylemat Eutyfrona: „Czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią?”[12].

Jeżeli przyjmiemy punkt widzenia Eutyfrona, to oczywiście zbożne będzie wszystko to, co podoba się bogom. Rozważmy jednak sytuację, w której coś jest zbożne i dlatego podoba się bogom. Wtedy musimy jednak przyjąć jakąś definicję (wzór) zbożności, wedle którego dałoby się ocenić dany czyn jako zbożny lub nie. Jeżeli jednak ustanowimy taki wzór, to bogowie nie będą nam już potrzebni. Mamy tu do czynienia z próbą spojrzenia na problemy moralne właśnie z autonomicznego punktu widzenia na długo przed pojawieniem się tradycji oświeceniowej.

Z kolei, w *Państwie* Platona podany został przepis na manipulowanie ludźmi. Nie pozbawiony jest on nawet cynizmu[13]: „jeśli ciała będą mieli liche, tym pozwoli się umrzeć, a których by dusze były złej natury i nieuleczalne, tych będą sędziowie skazywali na śmierć. To przecież najlepsze i dla tych skazanych, i dla państwa (...) pomocników i strażników zmusimy!”[14].

Proces tworzenia się jednostkowej indywidualności możemy zauważyć również w tradycji chrześcijańskiej. Przede wszystkim zbawienie - jako dobro najwyższe - dotyczy każdej jednostki z osobna. Oprócz łaski, którą udziela Bóg w sposób dla nas zupełnie arbitralny, zbawienie jest także uzależnione od jednostkowych czynów tu na ziemi. „Tylko jednostki, nie zaś społeczności, Kościoły czy plemiona, zostają zbawione albo potępione, cały obszar życia religijnego ogranicza się do tajemniczego, niewidzialnego porozumienia między osobowym sumieniem a Bogiem”[1] .

Człowiek, aby dobrze postępować, musi wiedzieć czym jest prawda. Augustyn, w dziele pod znamiennym tytułem *Solilokwia,* sugeruje, że tylko indywidualne poszukiwania gwarantują znalezienie prawdy najwyższej. „A przecież rozmawiamy ze sobą w samotności, chcę nadać tym naszym rozważaniom nazwę i tytuł «Solilokwia». Jest to wprawdzie nazwa nowa, może nawet niezręczna, ale dość dobrze myśl moją wyraża. (...) Sądzę więc,

[11] Platon: *Państwo.* Warszawa 1996, s. 38.

[12] Platon: *Eutyfron,* tłum. Wł. Witwicki. Warszawa 1984, s. 194 (XII, A).

[13] Oczywiście w dzisiejszym rozumieniu tego słowa.

[14] Platon: *Państwo,* op., cit. 410 a, 421 d.

[15] L. Kołakowski *Jeśli Boga nie ma.* Kraków 1988, s. 236.

że najmądrzej i najostrożniej jest szukać prawdy przy pomocy Bożej tak, jak to właśnie postanowiliśmy, to znaczy w samotnej rozmowie, w której ja ciebie pytam, a ty mi odpowiadasz”[16]. Dlatego też rozmowę z samym sobą rozpoczyna charakterystycznymi słowami: „Chcę poznać Boga i duszę. Czy nic więcej? Nic zgoła”[17].

Jeszcze bardziej jednostkowość duszy zostaje uwypuklona w sporze między Sigerem z Brabantu, a Tomaszem z Akwinu. Siger był bowiem awerroistą i twierdził, że nie istnieje nic takiego, jak dusza jednostkowa. Ze sporu tego Tomasz wychodzi zwycięsko, co w jego doktrynie znajduje odbicie w sławnym *comenzurato animae ad hoc corpus.*

Myślę, że są to przykłady na wcześniejsze pojawianie się pewnych sposobów rozumienia rzeczywistości, których obecność na terenie moralności MacIntyre dostrzega dopiero w Oświeceniu.

2. Podstawowe problemy oświeceniowej filozofii moralnej. Budując swoją wizję przemian, jakie zaszły w filozofii moralnej Oświecenia MacIntyre stwierdza, że nastąpiło zerwanie dotychczasowej tradycji. Miał to być początek katastrofy. Jej efektem jest sytuacja, w jakiej znajdujemy się dzisiaj. Wynika to - jego zdaniem - z faktu, że różnorakie stanowiska moralne powstałe w czasach Oświecenia, nie były w stanie dojść do wspólnych pozytywnych wniosków, umożliwiających zbudowanie pewnego jednolitego projektu teleologicznego. Próba oparcia moralności na racjonalnej świeckiej podstawie po odrzuceniu moralności, która swoje fundamenty lokowała w prawach wywodzących się z wcześniejszej teleologii, skończyła się - według Maclntyre’a - niepowodzeniem.

Spójrzmy teraz jak owa próba, jego zdaniem, przebiegała. Postępowanie moralne odtąd miało być ufundowana na takich podstawach, które każda racjonalna osoba mogłaby uznać „za wzorzec racjonalności jako takiej”. Zadanie to zostało podjęte przez ówczesnych największych myślicieli oświeceniowych: Diderota, Hume’a, Kanta i Kierkegaarda. W interpretacji autora projekty te wyczerpują możliwości poszukiwań racjonalnych fundamentów dla oświeceniowej moralności i zarazem tworzą pewną całość. Dwaj pierwsi myśliciele próbowali zbudować moralność w oparciu o ludzką sferę pożądań i namiętności. Jednak wrzucenie przez MacIntyre’a poglądów moralnych Diderota i Hume’a do jednego worka nie jest dobrym pomysłem. Ten ostatni bowiem był również zwolennikiem umocowanej w społeczeństwie konwencjonalnej sprawiedliwości - przeciwnikiem idei, że zmysł moralny jest jedyną wskazówką naszych działań[18]. To nie do końca trafne rozumienie filozofii

[16] Św. Augustyn: *Solilokwia,* w: *Dialogi filozoficzne.* Warszawa 1954, t. II, s. 51.

[17] Ibidem, s. 13.

[18] J. Górnicka-Kalinowska: *Idea sumienia w filozofii moralnej*. Warszawa 1999, s. 87.

moralnej Hume'a przez *autora. Dziedzictwa cnoty,* będzie przedmiotem moich rozważań w dalszej części pracy.

Problem Diderota ma z kolei polegać - zdaniem MacIntyre'a - na niemożliwości odkrycia, które z tychże pożądań i namiętności miałyby być uznane za znaki rozpoznawcze dla naszego postępowania, a które powinniśmy ograniczać lub starać się eliminować. Kłopot ten bierze się stąd, że nasze pragnienia często są wzajemnie sprzeczne, a nie mamy kryteriów, by wśród tych pragnień oraz na ich podstawie przesądzać o większej ważności jednych nad drugimi. A skoro tak - orzeka MacIntyre - to projekt oświeceniowy ujawnia pewne pęknięcie w swoim systemie i tym samym zamiar Diderota spalił na panewce. Także Hume - jego zdaniem - nie wnosi nic nowego do tej sytuacji. On również uznaje sądy moralne za wyraz uczuć i namiętności, bo to one właśnie, jego zdaniem, mają skłaniać nas do działania. Ponieważ wszyscy ludzie przeżywają emocje podobnie i mają podobne uczucia, to w nich możemy osadzić uniwersalność moralności. Jednak - zapewnia nas dalej *autor Dziedzictwa cnoty* - moralność zaproponowana przez Hume'a nie była niczym innym jak tylko: „moralnością obowiązującą lokalnie w północnej Europie XVIII stulecia"[19].

Analizując Hume'owską teorię uczuć zauważamy jednak, że jest ona ustanowiona w sposób dogmatyczny, nie mający nic wspólnego z jakąś lokalną moralnością. Już na pierwszej stronie tomu drugiego *Traktatu o naturze ludzkiej czytamy:* „Podobnie jak wszelkie percepcje umysłu można dzielić na impresje i idee, tak też impresje dadzą się znów podzielić na pierwotne i wtórne. (...) Impresje pierwotne, czyli impresje zmysłowe, to takie, które powstają w duszy (...) Impresje wtórne, czyli refleksyjne, to takie, które wywodzą się z tych impresji pierwotnych, bądź bezpośrednio, bądź za pośrednictwem idej tych impresji pierwotnych. Do pierwszego rodzaju należą wszystkie impresje zmysłowe oraz wszelkie przykrości i przyjemności cielesne; do drugiego uczucia oraz inne emocje, które są do nich podobne"[20].

Widzimy, że podział ten jest przyjęty arbitralnie. Jakkolwiek następujące po tym podziale rozważania o dumie i pokorze oparte są na głębokiej znajomości psychologii człowieka, to jednak psychologia ta nie obowiązuje lokalnie w jakiś zakątku Europu, skoro prawie dwieście lat później, czytelnikowi z innego „zakątka" Europy ciągle wydają się trafne. „Skoro możemy być dumni z naszego kraju, jego klimatu czy z powodu jakiejkolwiek rzeczy nieożywionej, która pozostaje w pewnym stosunku do nas, to nic dziwnego, że chełpimy się też cechami tych ludzi, którzy są z nami związani krwią lub przyjaźnią. Toteż znajdujemy, że te same cechy, które wywołują dumę, gdy

[19] A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty,* op. cit., s. 411.

[20] D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej,* t. II, tłum. Cz. Zamierowski. Warszawa 1963, s. 9.

je sami posiadamy, budzą również, choć w mniejszym stopniu, to samo uczucie, gdy je znajdujemy u osób z nami związanych”[21].

Widzimy więc, że Hume był autorem dogmatycznej teorii uczuć, obowiązującej, jego zdaniem, uniwersalnie.

Z kolei Kant, widząc niepowodzenie Hume’owskiego projektu, stara się oprzeć moralność na rozumie, co także - zdaniem MacIntyre’a - kończy się niepowodzeniem. Wreszcie ukoronowaniem, mającym zamknąć ową analizę w pewną całość, staje się moralność Kierkegaarda. Ten ostatni, widząc porażkę wszystkich dotychczasowych wysiłków, nie szuka już żadnych uzasadnień dla swoich decyzji moralnych, tylko dokonuje tzw. skoku w wiarę, który jest całkowicie arbitralnym wyborem. Konkluzja tej analizy jest następująca: „Uzasadnienie każdego z tych stanowisk opierało się w głównej mierze na niepowodzeniu pozostałych, a całkowita suma bardzo skutecznej krytyki każdego z tych stanowisk - z punktu widzenia pozostałych - przyniosła w rezultacie całkowitą klęskę ich wszystkich”[22].

Klęska ta - według MacIntyre’a - była nieunikniona. Błąd myślicieli oświeceniowych polegał bowiem na tym, że próbowali oni znaleźć racjonalną uniwersalną podstawę dla moralności jako takiej, podczas gdy, zdaniem autora *Dziedzictwa cnoty*, nie istnieje nic takiego jak moralność uniwersalna. Każda moralność oparta na racjonalności jest moralnością konkretnego społeczeństwa i jego tradycji. „Gdzie należałoby szukać moralności jako takiej?” - zapytuje sceptycznie MacIntyre. Wprawdzie Kantowi wydawało się, że znalazł zasady oraz pojęcia, które są wspólne dla wszystkich racjonalnych istot w tym sensie, że po namyśle muszą one przyjmować je w podobny sposób jako zasady uniwersalne, okazało się jednak - jak to zdaniem MacIntyre’a miał wykazać Hegel - że jest to tylko zbiór zasad oparty w nauce, na fizyce Newtona, a w moralności - na: „Zeświecczonej wersji protestantyzmu, który stanowił dla nowoczesnego liberalnego indywidualizmu jeden z jego fundamentów”[23].

Po ukazaniu niepowodzeń w próbie ufundowania podstaw dla oświeceniowego projektu moralności przez kolejnych myślicieli, MacIntyre próbuje zasugerować nam, że jest jednak coś, co omówionych myślicieli łączy. „Rozważmy pewne przekonania, które podzielali wszyscy współtwórcy tego projektu. Jak już zauważyłem powyżej, wszyscy w zaskakującym stopniu zgadzali się na to, co uznawali za prawdziwą moralność. Małżeństwo i rodzina są *au fond* tak samo niekwestionowalne dla racjonalistycznego philosophe’a Diderota, jak dla Kierkegaardowskiego sędziego Wilhelma; dotrzy-

[21] Ibidem, s. 50.

[22] A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty*, op. cit., s. 107.

[23] [23] Tamże, s. 470-471.

mywanie obietnic i sprawiedliwość są tak samo niewzruszone dla Hume'a jak i Kanta. Skąd wzięły się te wspólne im wszystkim przekonania? Wywodzą się one oczywiście ze wspólnej chrześcijańskiej przeszłości"[24].

Wydaje się, że powyższy cytat obrazuje pewien uproszczony sposób rozumowania. Wypada bowiem zapytać, czy wszystko, co zostało wchłonięte przez chrześcijaństwo automatycznie staje się chrześcijańskie? Przypomnijmy, że w *Starym Testamencie* poligamia jest czymś normalnym, a w *Nowym* sytuacja zmienia się diametralnie i święty Paweł wskazuje celibat jako lepszą alternatywę dla człowieka. Bezżenność jest bowiem praktycznym wnioskiem z etyki chrześcijańskiej. „Otóż dobrze jest dla mężczyzny jeśli nie żyje z kobietą"[25].

Oraz: „Ten kto nie ma żony troszczy się tylko o sprawy Pana i zabiega o to, aby się Panu podobać. Natomiast mężczyzna żonaty troszczy się o sprawy świata i zabiega o to, aby podobać się żonie"[26].

Oczywiście dopuszcza on małżeństwo ze względu na „niebezpieczeństwo rozpusty", jest to jednak ustępstwo na rzecz „ułomności" ludzkiej. Powiedzmy wprost, św. Paweł w tej sprawie był realistą. Jednak oba te biblijne przykłady nie wskazują na to, by dzisiejsza „prawdziwa moralność" miała z nich wynikać, jak chce MacIntyre.

Co do samej tradycji małżeństwa i rodziny, to przecież w starożytnej Grecji monogamia obok patriarchatu była jednym z najbardziej utrwalonych zwyczajów. „We wszystkich państwach Grecji, poprzez wszystkie okresy, niezależnie od ustroju, zwyczajów, tradycji istniały w rodzinie monogamia i patriarchat. Grecy pierwsi wśród narodów świata starożytnego przestrzegali monogamii i mówili o tym z dumą uważając, że wprowadzenie do domu wielu żon jest zwyczajem barbarzyńskim i niegodnym Greka"[27].

Chcę zwrócić uwagę na złożoność problemu. Bowiem z jednej strony chrześcijaństwo w swej istocie nie optuje za małżeństwem, a z drugiej idea ta nie jest obca kolebce naszej kultury - kulturze starożytnej Grecji. Przykład ten zdaje się wskazywać na łatwość z jaką pewne zachowania, obyczaje, poglądy wplatamy w nasze teorie, w zależności od partykularnych potrzeb. Nie chcę jednak przez to powiedzieć, że chrześcijaństwo potępiało instytucję małżeństwa, lecz tylko, że to, co z czasem stało się charakterystyczne dla tej doktryny, zostało wchłonięte z zupełnie innej tradycji moralnej i ściśle rzecz biorąc - w czystej postaci tej doktryny - jest raczej odstępstwem niż regułą.

[24] Ibidem, s. 110.

[25] Nowy *Testament*, 1 Kor, 7,1.

[26] *Nowy Testament*, 1 Kor 7, 32-33.

[27] O. Jurewicz, L. Winniczuk: *Starożytni Grecy i Rzymianie* w *życiu prywatnym i państwowym.* Warszawa 1968, s. 7.

Projekt oświeceniowy - według MacIntyre'a - nosił w sobie nieusuwalny defekt, który z góry skazywał go na niepowodzenie. Konsekwencje tego stanu rzeczy są widoczne - zdaniem autora - dzisiaj. Nastąpił bowiem rozpad życia ludzkiego na różne sfery, a każda z nich rządzi się własnymi prawami. „Praca jest oddzielona od wypoczynku, życie prywatne od publicznego, zawodowe od osobistego. Dzieciństwo i wiek starczy zostają oderwane od pozostałej części ludzkiego życia jako zupełnie odrębne dziedziny"[28].

Sfery te narzucają nam swoje cele, których nikt nie podaje w wątpliwość. Natomiast sądy o wartościach każdy z nas wydaje wedle swojego widzimisię. Sytuacja taka staje się pożywką dla wszechpanującego obecnie - zdaniem MacIntyre'a - emotywizmu[29]. To rozdrobienie nie pozostało też bez wpływu na dyscypliny akademickie. Mamy na przykład z jednej strony filozofię moralności, a z drugiej - socjologię moralności. Umacnia to nasze przekonanie, że w życiu również mamy do czynienia z dwoma oddzielnymi światami. Jednak, jak twierdzi autor *Dziedzictwa cnoty,* tak jak nie ma żadnych oddzielnych światów, nie ma też żadnej teorii oderwanej od praktyki, ani praktyki, na której nie byłoby odciśnięte piętno jakiejś teorii. Wszystko to powinno być jedną spójną całością. Skoro jednak tak nie jest, to większość naszych wypowiedzi oraz sposobów postępowania opiera się na fikcjach takich jak np. użyteczność lub prawa naturalne. Stąd właśnie bierze się wiele problemów, z którymi nie możemy sobie poradzić. Operujemy jakimiś urywkami minionych teorii moralnych, które zostały oderwane od swoich korzeni teleologicznych czy też teologicznych i w wyniku tego utraciły swoją moc. Opierają się one teraz na naszej arbitralnej jednostkowej woli, podporządkowane naszym kaprysom i pragnieniom. A jeżeli tak, to żadne ze współczesnych sporów moralnych nie mogą zostać rozstrzygnięte wobec braku autorytetu, który stałby za ich argumentami, a który zarazem uznawany byłby przez wszystkie strony tychże sporów. Rośnie więc popularność różnych odmian utylitaryzmu, jak i prób powoływania się na reguły moralne, które miałyby być (za Kantem) zakorzenione w „naturze rozumu praktycznego". MacIntyre uważa, że oba te kierunki prowadzą do klęski, w wyniku której pełną władzę nad współczesną moralnością przejął emotywizm.

3. Porażka projektu oświeceniowego i jej konsekwencje. Przedoświeceniowe systemy moralne - zdaniem autora *Dziedzictwa cnoty* - proponowały harmonijny schemat rozwoju życia moralnego, z jasno wyznaczonym dobrem wspólnym. „Z zadufaniem władzy biskupiej i papieskiej ściśle łączy się przekonanie, że prawo ludzkie jest cieniem prawa Bożego, padającym na świat społeczny, że instytucje prawa są ucieleśnieniem cnoty sprawiedli-

[28] A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty,* op. cit., s. 365.

[29] Problem MacIntyre'owskiej wizji emotywizmu ze względu na objętość tego szkicu musi być przeze mnie pominięty.

wości”[30]. Ten typ myślenia - kontynuuje autor - charakterystyczny również dla czasów średniowiecza, umożliwiał uniknięcie sytuacji, w jakiej znajdujemy się dzisiaj. W czasach Oświecenia rozpoczyna się rozpad dobra wspólnego na wiele indywidualnych dóbr poszczególnych jednostek, a tym samym zapoczątkowany został proces rozdzielania prawa i moralności. Efektem tego jest współczesne społeczeństwo traktowane jako zbiór jednostek, które walczą między sobą starając się realizować swoje prywatne koncepcje dobra. W ten sposób pogoń za osobistymi dobrami zaczęła popadać w konflikt z porządkiem moralnym.

W tradycji starożytnej i średniowiecznej człowiek identyfikował się ze swoją rodziną, klanem, wspólnotą, miastem, królestwem. Pełnienie określonych ról społecznych czyniło jednostkę częścią całości: „nie ma żadnego «ja» poza tymi rolami”, cnoty zaś umożliwiały jej dążenie do dobra wspólnego, konstytuującego ową wspólnotę. Rola, jaką pełniła jednostka definiowała ją tak mocno, że nawet na wygnanie albo w samotnię zabierała część wspólnoty ze sobą, jako część jej własnej osobowości, tak jak teraz odciska ona indywidualność na wspólnotowych przedsięwzięciach. Tak więc współczesny człowiek stał się samotną wyspą, zanurzoną w społeczeństwie. Wspólnota stała się areną, na której staje on w szranki rywalizacji. Pleonezia została uznana za cnotę. Sama wspólnota zmieniła swój charakter i przestała być jednością, która była jej cechą charakterystyczną w projekcie arystotelesowskim. Wspomniane wcześniej rozbicie życia na wiele odrębnych elementów spowodowało, że życie jednostki również przestało być jednością. W konsekwencji jednostka nie utożsamia już się z pełnionymi rolami społecznymi: zrzuca kolejne role jak maski i nakłada inne stosownie do sytuacji. A wszystko to czyni według własnych arbitralnych wyborów. Przedstawiciele państwa przestali odgrywać role autorytetów moralnych. Ich zadaniem jest pilnowanie, czy jednostki przestrzegają obowiązujących praw. Co za tym idzie, cnoty zeszły na dalszy plan i zostały zastąpione stosowaniem się do obowiązujących zasad. Wiązało się to ściśle z nowym rozumieniem owych cnót. MacIntyre ukazuje nam to nowe rozumienie cnót na przykładzie cnoty sprawiedliwości. Od czasów Hume’a sprawiedliwość zaczęła być definiowana jako „skłonność do przestrzegania zasad sprawiedliwości”, co po nim powtórzyli Kant, Mill oraz Rawls. Podczas gdy w tradycji Arystotelesa sprawiedliwość nie była żadną skłonnością, lecz oznaczała określenie czegoś jako dobre, wartościowe. Czyn sprawiedliwy to czyn godny pochwały. Wypowiedź moralna miała charakter wartościujący, taki, jaki dziś przypisujemy zdaniom o faktach - można było uznać ją za prawdziwą lub fałszywą.

[30] Ibidem, s. 311.

Tak więc dzisiaj - kontynuuje swój wywód autor *Dziedzictwa cnoty* - sposoby dokonywania wyborów podlegają już innym zasadom niż miało to miejsce w przeszłości. Wybór poszczególnego dobra jest równoznaczny z odrzuceniem innych jako niegodnych wyboru. Wszystko zostało postawione w pozycji: albo - albo. Przykładami filozofów tak stawiających sprawę moralności są: Austin, Sartre, Hare. Podczas gdy w społeczeństwach przednowoczesnych wybór jednego spośród przygodnie sprzecznych dóbr nie równał się deprecjacji tego, które w danej sytuacji nie zostało wybrane. Po prostu zaniechanie jakiegoś dobra było tylko zaniechaniem, a nie odebraniem znaczenia dobru, z którego się rezygnowało.

Tak więc Oświecenie - w rozumieniu MacIntyre'a - jest winne wszystkim kłopotom, jakie występują w życiu współczesnych społeczeństw. Oświecenie bowiem odrzuciło projekt arystotelesowski, a ściślej to, co z niego zostało w teorii Tomasza z Akwinu. Konsekwencją tego odrzucenia był rozpad dotąd spójnego systemu moralnego na niepowiązane ze sobą fragmenty, które z kolei odziedziczyła moralność postoświeceniowa. Zasady postępowania stały się nadrzędnymi względem cnót, co zaczęło prowadzić do stopniowego zaniku tych ostatnich. Przestano dostrzegać jakiekolwiek związki pomiędzy prawami, cnotami oraz ludzkim dobrem. Został także zerwany związek między rozumem a uczuciami. Życie rozpadło się na wiele oderwanych od siebie fragmentów. Wszystko to przygotowało grunt pod panowanie emotywizmu, który powstał w wyniku załamania się kolejnych projektów: utylitaryzmu, intuicjonizmu - a w Stanach Zjednoczonych pragmatyzmu. Jednym słowem na gruzach tych projektów wyrósł wszechwładnie dziś panujący emotywizm. On to właśnie doprowadził do uzasadniania wartości poprzez indywidualne skłonności, upodobania i arbitralne wybory poszczególnych jednostek ludzkich. To zaś - zdaniem autora *Dziedzictwa cnoty* - jest konsekwencją porażki projektu oświeceniowego i ostatecznym dowodem na przerwanie dotychczasowej teleologicznej tradycji.

4. Zakończenie. W swoim studium o cnocie Alasdair MacIntyre próbuje przeprowadzić tezę o upadku prawdziwej moralności we współczesnym świecie. Winę za to ponosi - jego zdaniem - indywidualizm i autonomia jednostki, ukonstytuowane na wszechobecnym emotywizmie. W celu uzasadnienia swojej tezy zmuszony jest on do przedefiniowania wielu pojęć, mających już wcześniej ustalone znaczenie na terenie filozofii moralnej. Wydaje się, że bez dokonania tej operacji Maclntyre nie byłby w stanie dojść do tak daleko idących wniosków. Charakterystycznym przykładem jest tu poruszona przez nas definicja Oświecenia. Aby mogła ona pasować do lansowanej przez autora tezy, jest sformułowana w zupełnie odmienny sposób od ogólnie przyjętego. Zawiera bowiem w sobie czasy od Renesansu po wiek XIX. Mimo takiego - w sumie dość niezwykłego - potraktowania tego ok-

resu, wydaje się, że autorowi nie udało się zamknąć cech przypisywanych Oświeceniu tylko w jego ramach. I indywidualizm, i autonomia jednostki - jak staraliśmy się to pokazać - pojawiają się już w tradycjach klasycznych i trwają, bardziej lub mniej wyraźnie, poprzez wszystkie tradycje aż do współczesności. Sofiści, Sokrates, Arystyp, Epikur, Aureliusz Augustyn i wreszcie Tomasz z Akwinu - w mniejszym lub większym stopniu uwzględniają istnienie owych cech w swoich systemach moralnych. Można sprzeczać się o to, czy jest to już taki indywidualizm, z jakim mamy do czynienia w czasach Oświecenia. Zapewne nie. Możemy jednak pójść tutaj śladami MacIntyre'a i wtłaczać w ramy tych pojęć zmieniające się treści w miarę formowania się poszczególnych tradycji moralnych. Zabieg ten jest uprawniony, gdyż podobnego dokonywał autor wyjaśniając, jak zmieniają się koncepcje cnoty przy przechodzeniu od jednej tradycji do następnej. Były to jednak - jego zdaniem - zawsze cnoty, chociaż różne[31].

Nagle uświadamiamy sobie, że skoro MacIntyre arbitralnie umiejscawia początek Oświecenia w XV wieku, to dlaczego nie cofnąć tej granicy jeszcze bardziej? Nie jest to wcale nowy pomysł. Wraz z takim cofnięciem automatycznie również MacIntyre'owska diagnoza kryzysu musiałaby przesunąć się w czasie nieomal do początków kultury greckiej, a cały projekt zawarty w *Dziedzictwie cnoty* utraciłby rację bytu: „Horkheimer i Adorno pozostawili w spadku całościową diagnozę kryzysu, którego zalążki niesie w sobie już od najdawniejszych początków sam europejski rozum. (...) Tak szeroko pojęte oświecenie - w gruncie rzeczy równoznaczne z uczłowieczeniem - może więc mieć swego pierwszego rzecznika już w Odyseuszu, tym jeszcze przedhistorycznym symbolu suwerennej podmiotowości ludzkiej, która samoistnie kształtuje swe własne życie, poddając świadomej dyspozycji i kontroli nie tylko własną naturę popędowo-afektywną, lecz także wszelkie nie sprzyjające okoliczności zewnętrzne"[32].

Przy takim postawieniu sprawy, dochodzimy do wniosku, że być może: „Dzieje powszechne i oświecenie stanowią jedno. Modna ideologia, która poczytuje sobie za święty obowiązek likwidację oświecenia, mimowolnie składa mu hołd. Nawet w najodleglejszej dali musi rozpoznać oświeconą myśl"[33].

Rozumiane w ten sposób Oświecenie jawi nam się na kształt Kantowskiego rozumu uwalniającego się z zależności od przyrody. Warto również tu nadmienić, że samo Oświecenie nie było wcale naiwnym - jak chce autor

[31] Problem MacIntyre'owskiej koncepcji cnót ze względu na ramy niniejszego szkicu nie może zostać tutaj przedstawiony.

[32] M. J. Siemek, *Posłowie* do polskiego wydania, w: M. Horkheimer, T. W. Adorno: *Dialektyka oświecenia.* Warszawa 1994, s. 283.

[33] Ibidem, s. 61-62.

Dziedzictwa cnoty - okresem, nie zdającym sobie sprawy z zagrożeń, jakie niosą jego osiągnięcia. Jak bowiem dzisiaj, z perspektywy lat i skutków, wiemy - a przeczuwali to niektórzy z wielkich filozofów XVIII wieku - Oświecenie niosło ze sobą niebezpieczeństwo tyranii nauk i rozumu. Trudno więc zarzucać twórcom owego przełomu - co robi MacIntyre - brak perspektywy i naiwną wiarę w nieograniczone możliwości ich drogi.

Wprawdzie z dzisiejszego punktu widzenia często mówi się o naiwnej wierze Oświecenia w to, że wszystko co istnieje jest dobre i piękne, że jest tylko kwestią czasu, gdy rozum pozna wszystko i zracjonalizuje. Jednak już wśród wielkich myślicieli tego okresu narasta przekonanie o konieczności usunięcia owego niezmąconego optymizmu. Został on częściowo nadwątlony przez Jana Jakuba Rousseau w *Rozprawie o naukach i sztukach.* Dla przykładu posłużmy się następującym cytatem: „Astronomię stworzył zabobon; wiedzę retoryczną - ambicja, nienawiść, kłamstwo, pochlebstwo; geometrię - chciwość; nauki o przyrodzie - próżna ciekawość; wszystkie, łącznie z etyką - pycha ludzka. (...) Jeśli nasze nauki są bezsilne ze względu na cel, który sobie stawiają, to jeszcze bardziej są niebezpieczne dzięki skutkom, które zwykły sprowadzać”[34].

I wreszcie o Kancie - z perspektywy oświeceniowej - można powiedzieć, że jest myślicielem, który kwestionuje naiwną wiarę w nieograniczony postęp ludzkości. W swojej filozofii wskazuje na granice rozumu i próbuje dotrzeć do jego źródeł. Tak więc, Oświeceniu nie brak było samorefleksji dostrzegającej niebezpieczeństwa płynące z panowania rozumu.

Fakt, że reprezentanci różnych stanowisk moralnych czasów Oświecenia nie byli w stanie dojść do wspólnych pozytywnych wniosków w celu zbudowania jednolitego projektu teleologicznego, MacIntyre przedstawia jako dowód na zerwanie dotychczasowej tradycji. Zapomina on jednak, że również systemy moralne istniejące równolegle w czasach *akme* filozofii greckiej, a i później, nie zbudowały żadnego jednolitego wspólnego obrazu *telos.* W tym jednak nie upatruje on żadnego zerwania tradycji. Autor, skupiając się na poszczególnych projektach moralności czasów Oświecenia - jak się wydaje - analizuje je pobieżnie, co, na przykład w przypadku Hume’a, prowadzi do niewłaściwego odczytania jego teorii filozofii moralnej. Między innymi dzięki takim zabiegom MacIntyre może przeprowadzić swoją tezę o braku zasad, na których można by było ufundować moralność uniwersalną. Kiedy jednak przechodzi on do ukazania tego, co miałoby być wspólne wszystkim analizowanym myślicielom (tzn. że uznawali oni małżeństwo, rodzinę, dotrzymywanie obietnic i sprawiedliwość za fundament moralności), bynajmniej nie udaje mu się - moim zdaniem - właściwie ulokować ko-

[34] J. J. Rousseau: *Rozprawa o naukach i sztukach,* w: *Trzy rozprawy o filozofii społecznej,* tłum. H. Elzenberg. Warszawa 1956,, s. 25,26.

rzeni owych wspólnych przekonań. Ponadto trudno przypuszczać, że jakiekolwiek społeczeństwo nie objęte wpływami chrześcijańskimi, jednocześnie nie opiera się również na sprawiedliwości czy instytucji dotrzymywania obietnic.

Defekt projektu oświeceniowego ma polegać - według MacIntyre'a - na tym, że życie ludzkie zostało wtedy podzielone na wiele segmentów. Oddzielono życie prywatne od społecznego, zawodowe od osobistego, pracę od wypoczynku itd. Stąd miał być już tylko krok do wydawania sądów o wartościach wedle prywatnego widzimisię. W efekcie współczesne społeczeństwo to zbiór jednostek wzajemnie rywalizujących ze sobą i operujących skrawkami różnych teorii moralnych. Tak miała zostać utracona możliwość porozumienia na terenie moralności. Przez całą książkę przewija się tęsknota za rajem utraconym. Szkoda jednak, że autor przy okazji zapomina, jak ów raj w średniowieczu wyglądał. Jak traktowano wtedy kacerzy, heretyków, mniejszości etniczne, jak palono i polowano na czarownice tudzież koty, co ściśle wiązało się z ich nietypowym sposobem prokreacji.

Wszystko to powoduje, że trudno zgodzić się z MacIntyre'owską wizją rozwoju filozofii moralnej na przestrzeni wieków, jak również z konkluzjami, jakie z owego projektu miałyby wynikać.

Bibliografia:

Augustyn, Aureliusz: *Solilokwia*, w: *Dialogi filozoficzne*, t. II, tłum. Anna Swiderkówna. IW PAX, Warszawa 1954.

Gajda, Janina: *Sofiści*, WP. Warszawa 1989.

Górnicka-Kalinowska, Joanna: *Idea sumienia w filozofii moralnej*. Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1999.

Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W.: *Dialektyka oświecenia*, tłum. Małgorzata Lukasiewicz. Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.

Hume, David: *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, tłum. Cz. Zamierowski. PWN, Warszawa 1963.

Jurewicz, Oktawiusz, Winniczuk, Lidia: *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*. PWN, Warszawa 1968.

Kołakowski, Leszek: *Jeśli Boga nie ma*. ZNAK, Kraków 1988.

Krokiewicz, Adam: *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*. IW PAX, Warszawa 1960.

Laertios, Diogenes: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, ks. X w tłum M. Leśniaka. PWN, Warszawa 1984.

MacIntyre, Alasdair: *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski. PWN, Warszawa 1996.

Pismo Święte. Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1970.

Platon: *Eutyfron*, tłum. Władysław Witwicki. PWN, Warszawa 1984.

Platon: *Gorgias*, tłum. Paweł Siwek. PWN, Warszawa 1991.
Platon: *Kriton*, tłum. Władysław Witwicki. PWN, Warszawa 1984.
Platon: *Obrona Sokratesa*, tłum. Władysław Witwicki. PWN, Warszawa 1984.
Platon: *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki. ALFA, Warszawa 1996.
Podsiad, Antoni: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, IW PAX, Warszawa 2000.
Rousseau, Jan Jakub: *Rozprawa o naukach i sztukach*, w: *Trzy rozprawy o filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg. PWN, Warszawa 1956.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

O DYDAKTYCE FILOZOFII
I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

ZBIGNIEW WENDLAND
SGGW w Warszawie

ZAGADNIENIE CZASU I ROLA JĘZYKA W DOŚWIADCZENIU HERMENEUTYCZNYM

Poniższe omówienie zagadnienia czasu i roli języka w koncepcji doświadczenia hermeneutycznego obejmuje kilka zagadnień, tak historycznych, dotyczących ewolucji hermeneutyki do rangi jednego z bardziej znaczących kierunków filozofii drugiej połowy XX wieku, jak i analitycznych, które składają się na kompleks najważniejszych założeń współczesnej hermeneutyki. W obu tych porządkach: historycznym i analitycznym, autor w szczególności akcentuje znaczenie, jakie dla ukształtowania się współczesnej hermeneutyki oraz dla opisu doświadczenia hermeneutycznego posiada ontologia i antropologia Martina Heideggera. Tylko przy uznaniu tego znaczenia, w pełni doceniającego pośrednictwo autora *Sein und Zeit,* i samej tej książki, między fenomenologią Husserla i współczesną hermeneutyką, uzasadnione jest traktowanie obecnej hermeneutyki jako „szczepu na drzewie fenomenologii". Do najważniejszych zagadnień hermeneutyki po-fenomenologicznej, w odniesieniu do których omawiana jest kategoria czasu i znaczenie języka, należą następujące zagadnienia: pojęcie kręgu hermeneutycznego, interpretacja rozumienia jako „stapiania się horyzontów", rola komunikacji językowej w doświadczeniu hermeneutycznym oraz kategoria prawdy.

1. Ukształtowanie się współczesnej hermeneutyki. Hermeneutykę tradycyjnie określano jako naukę o sztuce rozumienia, objaśniania i interpretacji tekstów (źródeł pisanych). Jednak z punktu widzenia historii filozofii współczesnej takie określenie hermeneutyki nie jest wystarczające, ponieważ w czasach współczesnych można mówić o poważnych przekształceniach hermeneutyki, nawet o jej ponownych narodzinach w stosunku do wcześniejszych tradycji, a z pewnością trzeba dostrzegać istotne przemiany w hermeneutyce, które zostały spowodowane wpływami ze strony kilku innych kierunków filozofii współczesnej. Nie można nie doceniać oddziaływania na współczesną hermeneutykę ze strony takich kierunków filozoficznych jak filozofia życia, psychoanaliza, krytyczna teoria społeczeństwa szkoły frankfurckiej, a nade wszystko fenomenologia i ontologia fundamentalna, co w sumie doprowadziło do ukształtowania się hermeneutyki filozoficznej jako kierunku filozofii współczesnej, który nie jest już dawną metodą hermeneutyczną, stosowaną do rozumienia i interpretacji tekstów biblijnych, filologicznych czy prawniczych.

Hermeneutyka współczesna posiada szerokie zaplecze filozoficzne i stanowi -jak inne kierunki filozoficzne - pewien określony sposób rozumienia

i interpretacji rzeczywistości w szerszym znaczeniu. W żadnym wypadku współczesna hermeneutyka nie dotyczy tylko rozumienia i interpretacji tekstów pisanych, do czego ograniczano metodę hermeneutyczną w przeszłości. Ogólnie można powiedzieć, że **myśliciele współcześni, należący do tej orientacji filozoficznej traktują całą rzeczywistość jak swego rodzaju tekst, który wymaga zrozumienia i wykładni sensu.**

Tradycja hermeneutyki sięga kultury greckiej. Samo słowo „hermeneutyka" wywodzi się od greckich słów: „hermeneutikos" („dotyczący wyjaśniania"), „hermeneus" (tłumacz"), „hermeneia" (wyjaśnianie, dzięki któremu następuje wydobycie czegoś na światło dzienne). Pojęcia „hermeneutyka" używał Platon, określając nim sztukę objaśniania tego, co mówią bogowie, oraz Arystoteles, który napisał traktat pt. *Peri hermeneias (O wyjaśnianiu),* zawierając w nim swoją filozoficzną koncepcję na temat formułowania wypowiedzi o rzeczywistości oraz na temat prawidłowego sposobu interpretacji zdań, które składają się na te wypowiedzi.

Jako późniejsza metoda i dyscyplina naukowa **hermeneutyka bezpośrednio wyrosła z krytycznych badań, interpretacji i objaśniania źródeł pisanych celem ustalenia ich prawidłowego tekstu i właściwego sensu.** W okresie średniowiecza i Reformacji badania te polegały na egzegezie i interpretacji tekstów biblijnych (czynili to np. średniowieczni chrześcijańscy badacze *Pisma Świętego* i Luter w XVI wieku). W czasach renesansu - obok objaśniania tekstów religijnych - hermeneutykę uprawiano również w zastosowaniu do objaśniania i interpretacji literatury antycznej. Pod koniec XVIII i na początku XIX wieku pojawiła się tendencja do oddzielenia się hermeneutyki świeckiej jako dyscypliny filologicznej i prawoznawczej od hermeneutyki religijnej, polegającej na egzegezie i zabiegach interpretacyjnych wobec tekstów religijnych.

Ważnym etapem w rozwoju hermeneutyki były prace dwóch niemieckich teoretyków sztuki wykładania i interpretacji tekstów z pierwszej połowy XIX wieku: Schlegla i Schleiermachera. Pierwszy z nich, **Friedrich Schlegel** (1772-1829), filozof i pisarz, ideolog niemieckiego romantyzmu, rozwijał w swoich pracach koncepcję estetyki organicznej, ujmującej literaturę jako genetyczną ciągłość, a dzieło literackie jako wyraz indywidualności twórcy oraz wyraz ducha narodu i czasu historycznego. W analizowaniu dzieł literackich Schlegel dostrzegał konieczność krytycznego, tj. filozoficzno-historycznego podejścia do ich treści, czyli rozumienia utworów w szerokim kontekście kulturowym, to znaczy w uzależnieniu od najróżniejszych czynników kulturowych.

Z kolei **Friedrich Schleiermacher** (1768-1834), ewangelicki teolog, pisarz, filozof i pedagog, wywarł duży wpływ na rozwój teologu chrześcijańskiej i hermeneutyki poprzez krytykę ortodoksji ewangelickiej oraz po-

przez szerokie uwzględnianie w badaniach teologicznych i literackich aspektów psychologicznych, polegających na traktowaniu rozumienia i interpretacji cudzych myśli i wypowiedzi zgodnie z zasadą, by poprzez wysiłek rozumienia oraz wczucie się w intencje autora dojść do wydobycia wszystkich konsekwencji zawartych w pojęciach autora i tym samym dotrzeć do ustaleń odpowiadających jego rzeczywistemu zamysłowi - do ustaleń, których sam autor często nie był świadomy, a które musiałby uznać, gdyby myślał wystarczająco jasno i wyraźnie. Metoda hermeneutyczna oznaczała tu postępowanie według zasady, by autora starać się zrozumieć lepiej niż on sam siebie rozumiał. Schleiermachera uważa się za twórcę współczesnej hermeneutyki jako teorii naukowej, a ściślej rzecz ujmując - uważa się go za twórcę hermeneutyki humanistycznej, zajmującej się rozumieniem i interpretacją wszelkich tekstów, które posiadają jakieś znaczenie, tzn. o czymś mówią i coś przekazują z przeszłości.

W pełni filozoficzną i uniwersalną postać nadał hermeneutyce Wilhelm Dilthey (1833-1911). Ten niemiecki myśliciel, zaliczany do przedstawicieli filozofii życia, rozszerzył hermeneutykę do roli uniwersalnego narzędzia nauk historyczno-humanistycznych, badających całość dziejów świata. Dilthey zapoczątkował badania historyczne, czyli badania nad dziejami powszechnymi, prowadzone według modelu filologii. Jego zdaniem to, co obowiązuje w odniesieniu do źródeł pisanych, że mianowicie każde napisane przez kogokolwiek zdanie można zrozumieć tylko na podstawie kontekstu, w którym ono zostało sformułowane, stosuje się też do przekazywanych przez wypowiedzi źródłowe treści na temat wszelkich wydarzeń historycznych. Również ich znaczenie nie jest czymś ustalonym w sposób ostateczny. Kontekst dziejów światowych, w których poszczególne obiekty badań historycznych ukazują się w swym prawdziwym znaczeniu, jest całością, na gruncie której zostaje w pełni zrozumiany sens wszystkiego, co się kiedykolwiek wydarzyło, a ta całość z kolei może być w pełni zrozumiana dopiero na podstawie różnych szczegółów, czyli konkretnych wydarzeń historycznych. **Dzieje świata są - według Diltheya - jakby wielką tajemniczą księgą, która pozostaje do odczytania, a przy tym są kompilacją ludzkiego ducha, stworzoną w językach przeszłości, których przekaz staramy się zrozumieć w ramach naszej teraźniejszości.** Zdaniem Diltheya, hermeneutyka realizuje swą właściwą istotę dopiero wtedy, gdy zamiast służyć partykularnemu celowi - którym dla teologa było właściwe głoszenie ewangelii, a dla filologa ustalanie treści i sensu dzieła literackiego - zaczyna pełnić funkcję narzędzia historycznego, pozwalającego rozumieć faktyczne wydarzenia historyczne i wykładać ich znaczenie.

Hermeneutyka Diltheya wypływała konsekwentnie z oparcia przez niego filozofii o zasadę wartości „życia". Ten wybitny reprezentant filozofii życia

uważał, że życie tworzy prawdziwą podstawę nauk humanistycznych. Zadaniem filozofii jest taka interpretacja wytworów kultury, która pozwala odsłonić zafałszowaną przez te wytwory wartość życia. Dilthey uważał, że poprzez filozofię życie samo się wykłada zgodnie z zasadami hermeneutyki, ponieważ ono samo posiada hermeneutyczną strukturę. Inaczej mówiąc, według Diltheya, poprzez filozofię „życie uchwytuje życie". Filozofię samą należy uważać za wyraz życia, którego jest samowiedzą w znaczeniu, jakie określeniu „samowiedza bytu" nadał Hegel.

Obok Diltheya, doniosłą rolę w kształtowaniu się hermeneutyki filozoficznej jako sztuki demaskującej kulturę i odsłaniającej prawdę o życiu odegrała filozofia Nietzschego i psychoanaliza Freuda.

Jednak największy bodziec do rozwoju hermeneutyka otrzymała w XX wieku ze strony fenomenologii, a w tym przede wszystkim na losach, charakterze i znaczeniu hermeneutyki w obrębie filozofii najnowszej zaważyła ontologia fundamentalna Martina Heideggera, którą najczęściej włącza się wprost do tradycji hermeneutycznej. Heidegger, nie bez powodu uważany za najbardziej znaczącego filozofa XX wieku, utorował drogę najnowszej hermeneutyce w taki sposób, że tak w swej filozofii bym jak i w antropologii filozoficznej uważał rozumienie „bycia" bytu za konieczny *modus* istnienia człowieka, a nie na przykład za coś, co brałoby się z przypadkowej lub wynikającej z celów utylitarnych chęci poznawania i rozumienia rzeczywistości. **Rozumienie bycia bytu należy do fundamentalnej struktury „jestestwa",** czyli jest podstawowym sposobem egzystencji człowieka „rzuconego" w świat i istniejącego pośród innych bytów i innych ludzi.

Uczniem Heideggera jako w dużym stopniu inspiratora współczesnej hermeneutyki jest inny niemiecki filozof, Hans Gadamer (ur. 1900 r.), autor najważniejszego dla obecnej hermeneutyki dzieła pt *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960 r. wyd. niem., 1993 r. wyd. pol. pt. *Prawda i metoda).* Po ukazaniu się książki Gadamera, którą można traktować jako dalsze rozwinięcie szeregu pomysłów pochodzących od Heideggera, hermeneutyka jest chętnie określana przydomkiem „po-fenomenologiczna", a generalnie uważa się ją obecnie za **„szczep na drzewie fenomenologii"** (Ricoeur).

Hans Georg Gadamer, zaliczany do najwybitniejszych (oprócz Heideggera) współczesnych filozofów niemieckich i zarazem do najwybitniejszych europejskich myślicieli XX wieku, urodził się w 1900 r. Będąc synem profesora chemii, studiował na uniwersytetach we Wrocławiu, Marburgu i Freibergu. W 1922 r. uzyskał doktorat z filozofii (w późniejszym czasie ukończył również studia w zakresie filologii klasycznej) na Uniwersytecie w Marburgu pod kierunkiem neokantysty Paula Natorpa. Tuż po doktoracie wyje-

chał na semestr do Fryburga, gdzie poznał Heideggera, pod którego kierunkiem uzyskał habilitację, a w roku 1938 został profesorem filozofii na uniwersytecie w Marburgu. Później pracował na różnych uniwersytetach niemieckich w takich miastach, jak: Lipsk (w 1946 r. był rektorem tego Uniwersytetu), Frankfurt nad Menem i Heidelberg (objął katedrę filozofii po Jaspersie), w którym to mieście nauczał najdłużej, bo od 1949 do 1968 roku, tj. do przejścia na emeryturę. W swym długim życiu Gadamer napisał wiele dzieł, w których zajmował się trzema - jak się wydaje - najważniejszymi dla siebie sprawami. Przede wszystkim jako autor wspomnianego wyżej dzieła swego życia pt. ***Wahrheit und Methode*** rozwinął współczesną hermeneutykę do poziomu uniwersalnej metody nauk humanistycznych, a ponadto on właśnie uczynił z hermeneutyki Uczący się kierunek filozofii współczesnej. W wielu swoich pracach Gadamer zajmował się hermeneutycznymi studiami nad historią filozofii, w szczególności nad filozofią Platona, Hegla, Husserla i Heideggera. Trzecim obszarem zainteresowań i zakresem problematyki prac naukowych Gadamera była estetyka, a w jej ramach nade wszystko interesowna go kategoria piękna i zagadnienia literatury pięknej.

Do najważniejszych przedstawiciel hermeneutyki w końcu XX wieku, czyli hermeneutyki „po-fenomenologicznej", ale jednocześnie ukształtowanej również pod wpływem innych kierunków filozofii współczesnej, zalicza się, obok Heideggera i Gadamera, jeszcze takich filozofów jak na przykład francuski filozof Paul Ricoeur oraz znany współczesny przedstawiciel szkoły frankfurckiej Jürgen Habermas, który wnosi do hermeneutyki elementy wypracowane przez krytyczną teorię społeczeństwa.

2. Ogólne założenia hermeneutyki po- fenomenologicznej. Hermeneutyka filozoficzna jako jeden z kierunków filozoficznych końca XX wieku charakteryzuje się kilkoma istotnymi właściwościami, które czynią z niej cenne narzędzie dla rozumienia świata i zjawisk kulturowych przez współczesnych ludzi. Przede wszystkim o czym częściowo była już tu mowa - początkową zasługą hermeneutyki współczesnej było to, że rozszerzyła przedmiot analiz interpretacyjnych z analizy wyłącznie tekstów pisanych, należących do zakresu literatury, na wszystkie wytwory kultury, a także na całą pozostałą rzeczywistość, ponieważ **przedstawiciele najnowszej hermeneutyki traktują całą rzeczywistość jak wielki tekst, który należy starać się odczytać, zrozumieć i zinterpretować.** Gadamer napisał, iż „Rozumienia i wykładni tekstów wymaga nie tylko nauka, lecz należą one ewidentnie do całokształtu ludzkiego doświadczenia świata"[1].

Zadaniem hermeneutyki stało się zrozumienie i wykładnia sensu rzeczywistości, będącego niczym innym jak tylko sumą, agregatem, czyli połącze-

[1] H. G. Gadamer: *Prawda i metoda*. Kraków 1993, s. 33.

niem sensów wszystkich części, które składają się na całą rzeczywistość. Suma ta obejmuje zarówno sens bytów naturalnych, będących tworami przyrody, jak i sens wszystkich tworów cywilizacji i kultury w węższym sensie.

Wobec wszystkiego, co istnieje, należy stawiać pytania o znaczenie, o prawdę, o istotę, o sens. I to właśnie czyni hermeneutyka, wychodząc przy tym z założenia, że sens, prawda czy istota rzeczywistości nie jest nigdy dana bezpośrednio, tzn. nie ujawnia się wprost, sama przez się, lecz każdorazowo potrzebne są do jej uchwycenia skomplikowane i żmudne zabiegi o charakterze poznawczo-interpretacyjnym. Heidegger, który pojęcie prawdy rozumiał zgodnie z greckim słowem „aletheia", czyli „nieskrytość", głosił pogląd, że ze skrytości i niejawności rzeczy prawdę trzeba wydobywać niejako „gwałtem", ponieważ rzeczy same z siebie mają tendencję do trzymania się w ukryciu; „natura lubi się ukrywać" miał powiedzieć już Heraklit. **Głównym problemem hermeneutyki jest pytanie: co należy czynić, jak mamy postępować w naszych wysiłkach zrozumienia wszystkiego, co istnieje, by nasze ludzkie zrozumienie i interpretowanie rzeczywistości doprowadzało do ustalenia obiektywnego sensu bytu lub obiektywnej prawdy, i jak ten sens i prawdę należy pojmować, według czego je wartościować?**

Gdy chodzi o tę ostatnią sprawę, tj. o to, jak należy pojmować sens i prawdę rzeczywistości, których poszukuje hermeneutyka, należy w tej kwestii między innymi stwierdzić, że współczesna hermeneutyka, uformowana pod wpływem fenomenologii i ontologii fundamentalnej Heideggera zakłada, że wszelkie pytania dotyczące rozumienia bytu są w istocie rzeczy pytaniami o rozumienie „bycia" bytu. Określenie to można uznać za pierwsze istotne założenie współczesnej hermeneutyki.

Kolejnym założeniem hermeneutyki po-fenomenologicznej, które w gruncie rzeczy jest założeniem każdej filozofii po-Kantowskiej, jest uznanie, że **problemy dotyczące sensu rzeczywistości nie pozwalają się rozpatrywać inaczej, jak tylko w powiązaniu z jakimś podmiotem.** Od czasów Kanta każda filozofia zajmująca się problematyką poznawczą, musi to zawsze czynić z uwzględnieniem roli czynników podmiotowych. Możliwe są różne koncepcje podmiotu, jak np. podmiot jednostkowy (empiryczny), podmiot społeczny, podmiot zbiorowy, podmiot transcendentalny i in., ale nie jest już (po Kancie) możliwe mówienie o poznawaniu czegokolwiek bez rozpatrywania czynnego udziału w tym procesie tego, kto poznaje lub tego, kto wykłada sens poznawanej rzeczywistości i wyraża ów sens w jakimś języku. Gadamer napisał, że dzięki Kantowi w „hermeneutykę została wintegrowana myśl transcendentalna, zgodnie z którą tego, co jest naszym przedmiotem, nie można pomyśleć niezależnie od tego, w jaki sposób on nam się jawi. W zastosowaniu do problematyki rozumienia znaczy to, że warunki histo-

ryczne, którym podlega nasza możność rozumienia, mają konstytutywne znaczenie dla tego, co za każdym razem rozumiemy..."[2].

Przedstawiciele hermeneutyki zgodnie uważają, że **poznając rzeczywistość, nie poznajemy przedmiotu nam obcego, lecz starając się zrozumieć i wyłożyć sens rzeczywistości, stajemy się jednocześnie współtwórcami tego, co poznajemy i co wykładamy.** Proces rozumienia i interpretacji bytu odbywa się według modelu, który składa się z dwóch elementów. Jednym z tych elementów jest to, co poznawane, czego sens staramy się określić, czyli tym elementem jest sfera faktyczności, przedmiot poznania. Drugim elementem, czyli elementem o charakterze podmiotowym, jest to, co do rozumienia sensu rzeczywistości, „bycia bytu" itp., wnosi poznający podmiot. I tutaj hermeneutycy mówią, że **tym, co podmiot wnosi jest w pierwszym rzędzie jakieś przed-rozumienie, jakiś element przed-wiedzy,** coś co trafnie ujmuje w jednym ze swych znaczeń angielskie słowo „prejudice" lub niemieckie „Vorurteil", a czego nie da się adekwatnie wyrazić polskimi określeniami „przesąd" i „uprzedzenie", które są najczęściej wymieniane jako polskie odpowiedniki tamtych słów obcojęzycznych a zawierają wyłącznie pejoratywny sens. „Uprzedzenie" bynajmniej nie musi oznaczać tego samego, co określenie „błędny sąd", ponieważ pojecie to może mieć tak negatywne jak i pozytywne znaczenie. Pozytywny sens słów „uprzedzenie" i „przesąd" wynika z ich związku z łacińskim odpowiednikiem „praejudicium".

Hermeneutycy współcześni uważają, **że podmiot zawsze wnosi do rozumienia świata pewien projekt sensu,** choćby z tego tylko powodu, że wnosi określone pojęcia, słowa, struktury językowe, które już wcześniej coś znaczą i dlatego mają swój czynny, choć niełatwy do uchwycenia udział w kształtowaniu sensu tego, co w danym momencie jest rozpatrywane. Heidegger, którego poglądy jak była o tym mowa - w największym stopniu zaważyły na obliczu współczesnej hermeneutyki, uważał, że przypuszczenie, iż podmiot - człowiek mógłby znajdować się wobec poznawanego przez siebie świata w sytuacji całkowicie niezależnego, niczym nie uprzedzonego obserwatora jest czystą fikcją, nie posiadającą żadnego uzasadnienia.

Fenomenologiczna hermeneutyka Heideggera traktowała rozumienie „bycia" bytu nie jako wąsko pojmowane, wyłącznie poznawcze ujmowanie rzeczywistości przez człowieka, lecz uważała rozumienie i interpretowanie, czyli rozumienie i wykładnię sensu rzeczywistości za sposób istnienia człowieka w świecie, z którym wiążą go najbardziej ścisłe więzy. Jak była już o tym mowa, rozumienie i wykładanie sensu należy do podstawowej struktury „bycia" „jestestwa" *(Dasein),* a dopiero na drugim planie nasze zabiegi poznaczo-rozumiejąco-interpretacyjne stanową celowo zamierzony problem

[2] Por. H. G. Gadamer: *Prawda i metoda,* cyt wyd., s. 178.

teoriopoznawczy. Autor *Bycia i czasu* uważał, że swoistą cechą egzystencji człowieka „rzuconego" w świat i istniejącego „pośród" innych bytów i innych ludzi *(Mitsein)* jest to, że wraz z jego „byciem", i poprzez nie, otwiera się przed nim „bycie" w ogóle. Człowiek istniejąc, rozumie własne istnienie, a rozumiejąc własne istnienie, rozumie też istnienie innych bytów, które mu współtowarzyszą w istnieniu, i wykłada to rozumienie na różne sposoby, w tym także w tworzonych przez siebie ontologiach, będących filozoficznymi wykładniami sensu „bycia" bytu.

Tyle ogólnych założeń hermeneutyki po-fenomenologicznej, pochodzących przede wszystkim od Heideggera. Ich dalsza konkretyzacja i rozwinięcie w pewnych określonych kierunkach stanowi - jak się wydaje - również wkład następców Heideggera do współczesnej hermeneutyki, chociaż znaczenia autora *Sein und Zeit* dla tego, o czym piszą jego następcy w dziedzinie hermeneutyki, nie da się nigdy przecenić.

3. Krąg hermeneutyczny. Bardzo ważnym punktem hermeneutycznej refleksji Heideggera i Gadamera jest **interpretacja problemu rozumienia za pomocą kategorii tzw. kręgu hermeneutycznego lub koła hermeneutycznego.** Sens tej kategorii można wyjaśnić, poczynając od stwierdzenia, iż kto pragnie rozumieć jakiś fenomen, jakiś tekst, czyjeś wyrażenie językowe, czyjś gest, zachowanie itp.[3], dokonuje zawsze pewnego wstępnego projektu rozumienia; kreśli sobie pewien przewidywany lub projektowany sens całości, gdy tylko w przedmiocie rozumienia zaznaczy się jakiś wyjściowy sens przedmiotu; ten zaś ujawnia się tylko dlatego, że przedmiot rozumiany jest zawsze przy pewnych oczekiwaniach na jakiś określony sens. Na wypracowaniu takiego przed-projektu, ciągle rewidowanego przez to, co wychodzi na jaw przy dalszym wnikaniu w przedmiot, polega rozumienie tego, co jako sens zawarte jest w przedmiocie. Każda rewizja przed-projektu ma możliwość zarysowania jakiegoś nowego projektu sensu. Rywalizujące projekty mogą być traktowane jako równorzędne, dopóki jedność sensu w badanym przedmiocie nie ustali się bardziej jednoznacznie. **Kręgiem hermeneutycznym, wyodrębnionym po raz pierwszy przez Heideggera, jest dostrzeganie kolistego ruchu rozumienia, które zawsze biegnie od wstępnego projektu przed-rozumienia, wyrażonego we wstępnym projekcie sensu stworzonym przez interpretatora, do jego rewizji w wyniku coraz dokładniejszego wnikania w sens analizowanego fenomenu.** Sytuacja ta może powtarzać się wielokrotnie, zanim nie zostanie określony ostateczny sens fenomenu (przedmiotu). Rozumienie i interpretacja sensu wychodzi zawsze od wstęp-

[3] H. Schnädelbach w książce pt. *Filozofia w Niemczech* pisze, że „liczne zastosowania wyrażenia «rozumienie» można w istocie przyporządkować trzem paradygmatycznym przypadkom: rozumienie języka, rozumienie fenomenów i rozumienie gestów, oznak zewnętrznych *(Äusserungen)*, tekstów itp." (por. s. 173).

nych pojęć, zastępowanych stopniowo przez pojęcia bardziej adekwatne i właśnie to ciągłe projektowanie na nowo, stanowiące ruch sensu w rozumieniu i interpretacji, jest tym procesem, który obejmuje pojęcie kręgu hermeneutycznego. Do jego istoty należy opracowywanie coraz trafniejszych, coraz bardziej adekwatnych do przedmiotów projektów sensu, które jako wytwory interpretatora stanowią jego antycypacje podlegające potwierdzeniu, odrzuceniu lub doskonaleniu w konfrontacji z rzeczami, których sens staramy się ustalić. Stałym obrazem ruchu rozumienia jest koło, które rozumienie zatacza wielokrotnie na drodze od interpretatora do przedmiotu, od subiektywnej propozycji sensu do bardziej zobiektywizowanego sensu przedmiotu, od projektu sensu do sensu bliższego przedmiotowi, czy wreszcie: od przeszłości do teraźniejszości, która po chwili sama staje się przeszłością, a obok niej pojawia się nowa teraźniejszość. Z punktu widzenia pojęcia kręgu hermeneutycznego rozumienie, czyli ustalanie i wykładnia sensu przedmiotu, jest pewną grą ruchu interpretatora, tj. podmiotu, i ruchu przedmiotu.

W przypadku pojęcia kręgu hermeneutycznego podkreślany bywa motyw Kantowski, który w tym przypadku można określić w taki sposób, że - zdaniem przedstawicieli hermeneutyki - w przedmiocie w gruncie rzeczy rozumiemy tylko to, co sami w ów przedmiot wkładamy. Ten motyw Kantowski w hermeneutyce trafnie ukazuje Gadamer w następującym fragmencie: „Dzieje - tak jak prawdziwe życie przemawiają do nas tylko wtedy, gdy apelują do naszego powziętego wcześniej sądu o rzeczach, ludziach i czasach. Rozumienie czegoś, co ma znaczenie, zawsze zakłada tego rodzaju przesądy. Heidegger określił ten stan rzeczy jako koło hermeneutyczne; rozumiemy tylko to, co już wiemy, możemy wyczytać tylko to, cośmy w tekst włożyli”[4]. Tę samą myśl wyraził Gadamer w innym stwierdzeniu, pisząc iż: „zrozumiane może być tylko to, co jest obciążone antycypacjami nie zrozumiemy nigdy tego, co mamy do zrozumienia, jeśli będziemy gapili się na to jak na coś niezrozumiałego”[5]. Z kolei Heidegger mówił, że „wszelka wykładnia, która ma dostarczyć rozumienia, musi już wcześniej rozumieć to, co ma być wyłożone”[6].

Z drugiej strony zwolennicy hermeneutyki odcinają się od Kantowskiego i tym samym Husserlowskiego podmiotu transcendentalnego. Ich podmiotem, który stara się uchwycić i wyłożyć w interpretacji sens przedmiotu, nie jest jakiś abstrakcyjny podmiot w znaczeniu - jak to było u Kanta - uniwersalnej struktury poznawczej, lecz podmiot konkretny, historyczny czy empiryczny, który przez samego Heideggera był pojmowany jako konkretna

[4] H. G. Gadamer: *Rozum, słowo, dzieje.* Warszawa 2000, s.31-32.

[5] Tamże, s. 79.

[6] M. Heidegger *Bycie i czas.* Warszawa 1994, s. 216.

ludzka egzystencja, nazywana przez niego „jestestwem” *(Dasein).* „Rozumienie - pisał Heidegger - jako otwartość «tu oto» dotyczy zawsze całości bycia-w-świecie. W każdym rozumieniu świata współrozumiana jest egzystencja i na odwrót”[7]. W innym miejscu czytamy u autora *Sein und Zeit:* „Koło rozumienia należy do struktury sensu, ten zaś fenomen zakorzeniony jest w egzystencjalnym ukonstytuowaniu jestestwa, w wykładającym rozumieniu. Byt, któremu jako byciu-w-świecie chodzi o samo jego bycie, ma ontologiczną strukturę koła”[8].

W podobnie konkretny sposób jak Heidegger ujmował zagadnienie podmiotu Dilthey, dla którego jednym z głównych celów był zamiar uzupełnienia Kanta krytyki czystego rozumu krytyką rozumu historycznego, co już wskazuje na odwrót od idealizmu transcendentalnego. W zgodzie z tzw. szkołą historyczną, reprezentowaną głównie przez Rankego i Droysena, Dilthey uważał, że nie istnieje żaden ogólny podmiot poznania, lecz istnieją tylko historyczne indywidua. Ustalania znaczenia dla przedmiotów nie należy, jego zdaniem, wiązać z podmiotem transcendentalnym, ponieważ znaczenie to wyrasta z historycznej realności życia. Samo życie rozwija się i kształtuje w posiadające sens elementy, które mogą być rozumiane przez poszczególne ludzkie indywidua, będące - podobnie jak cała rzeczywistość - ukształtowane także na sposób historyczny.

Na zakończenie omawiania zagadnienia kręgu hermeneutycznego należy podkreślić, że tak Heidegger jak i Gadamer nie uważali, iż koło hermeneutyczne jest czymś niewłaściwym, czymś, co uniemożliwia bądź utrudnia określanie własnego sensu przedmiotów, że pojęcie to obejmuje jakieś przypadki złudzeń umysłu, które miał na uwadze Francis Bacon, wzywając do oczyszczenia umysłu człowieka od tzw. *idoli* celem przygotowania go do odkrywania najwłaściwszej, tj. niczym nie skażonej prawdy bytu. Heidegger i Gadamer uważają po pierwsze - że opisywany przez nich krąg rozumienia nie jest w ogóle kręgiem „metodycznym”, a więc nie jest czymś, co się w sposób celowy przyjmuje i co można odrzucić, jeśli okazałoby się to nieprzydatne lub szkodliwe. Krąg hermeneutyczny stanowi dla obu przedstawicieli hermeneutyki po-fenomenologicznej ontologiczny moment struktury rozumienia. Rozumiemy cokolwiek zawsze i w każdych okolicznościach na podstawie oczekiwań sensu zrodzonego w naszym własnym umyśle i nie ma innej możliwości podejścia do sprawy rozumienia i wykładni sensu jak tylko na gruncie podejścia od strony podmiotu. Pierwszym z wszystkich hermeneutycznych warunków rozumienia jest zawsze przed-rozumienie i tylko na jego podstawie może zostać, w którymś momencie posuwania się

[7] Tamże.

[8] Tamże, s. 218.

po kolistej drodze rozumienia, uchwycony sens przedmiotu, uznany w danym momencie za właściwy. Po drugie, obaj wybitni filozofowie są zdania, że koła hermeneutycznego nie można w żadnym wypadku sprowadzać do jakiegoś - jak powiedział Heidegger - *circulus vitio sus,* czyli do piętnowanego przez elementarne reguły logiki błędnego koła, które w przypadku hermeneutyki musi być z konieczności tolerowane, ponieważ ma ono tu charakter ontologiczny, a nie tylko metodyczny. Zdaniem samego Heideggera, **koło hermeneutyczne „stanowi wyraz elementarnej prestruktury samego jestestwa”[9] i decydujące jest nie tyle wydobycie się z owego koła, ile odpowiednie weń wejście.** Kryje się w nim pozytywna możliwość najbardziej źródłowego poznawania prawdy, która jednak tylko wtedy będzie należycie uchwycona, gdy - jak czytamy w *Bycie i czas:* „wykładnia zrozumiała, że jej pierwszym, ciągłym i ostatnim zadaniem pozostaje przeciwdziałanie podsuwaniu sobie przez przypadkowe pomysły i pojęcia potoczne wstępnego zasobu, wstępnego oglądu i wstępnego pojęcia oraz utwierdzanie naukowego tematu przez opracowywanie ich na podstawie «rzeczy samych»”[10].

To dość niejasne sformułowanie Heideggera mówi o tym, że uznając konieczność rozpoczynania poszukiwania sensu lub prawdy rzeczy od naszego przed-rozumienia, czyli od naszych wstępnych mniemań, nie należy nigdy poprzestawać na nich, lecz winniśmy ciągle czynić i ponawiać wysiłła, aby wydobyć się z tego zaklętego kręgu własnych wstępnych mniemań. W ten sposób - jak dodaje Gadamer- „zadanie hermeneutyczne przybiera samo z siebie pewna rzeczową postawę (...) zyskuje twardy grunt pod nogami”[11].

Sprawę dialektyki subiektywności i obiektywności w kręgu hermeneutycznym Gadamer jasno precyzuje na przykładzie określania sensu tekstu pisanego, zamieszczając w swym *opus vitae* następującą wypowiedź: „Kto chce rozumieć, ten nie będzie już z góry polegał na przypadkowości własnego wstępnego mniemania, i postara się możliwie najbardziej konsekwentnie i uparcie nasłuchiwać poglądu tekstu - aż pogląd ten da się dobitnie słyszeć i zburzy pozorne zrozumienie. Kto chce zrozumieć jakiś tekst, jest raczej gotów na przyjęcie tego, co tekst ów ma mu do powiedzenia. Dlatego hermeneutycznie wykształcona świadomość musi już z góry być wrażliwa na inność tekstu. Taka wrażliwość jednak nie zakłada ani treściowej «neutralności», ani tym bardziej samolikwidacji, lecz zawiera świadome przyswojenie sobie własnych wstępnych mniemań i uprzedzeń. Trzeba być już wewnątrz własnej uprzedniości, by sam tekst zaprezentował się w swej

[9] Tamże, s. 217.

[10] Tamże.

[11] Por. H. G. Gadamer: *Prawda i metoda.,* cyt. wyd., s. 259.

inności i by mógł zyskać możliwość wygrania swej treściowej prawdy wobec czyjegoś wstępnego mniemania”[12]

4. Stapianie się horyzontów. Rzeczą charakterystyczną dla współczesnej hermeneutyki jest to, że interpretuje ona rozumienie nie jako rekonstrukcję przeszłości w znaczeniu na przykład rekonstrukcji minionego, tj. kiedyś ustalonego sensu czy przywrócenie kiedyś odkrytej prawdy. Pod tym względem nastąpiła istotna zmiana założeń hermeneutyki współczesnej w stosunku do hermeneutyki dawnej, dziewiętnastowiecznej, a mówiąc ściśle: w stosunku do hermeneutyki romantycznej. W hermeneutyce romantycznej, której przedstawicielami byli Schleiermacher i Schlegel, a także w obrębie poglądów, które głosili przedstawiciele szkoły historycznej (historycznej szkoły prawa): Ranke i Droysen, określanych niekiedy terminem „hermeneutyka historyczna”, obowiązywał stereotyp rozumienia, którego istotą było założenie, iż rozumienie to odtworzenie pierwotnego sensu i interpretacji wydarzeń łącznie z psychologicznymi lub historycznymi kontekstami, które doprowadziły do ówczesnego wydobycia rzeczy z ich „skrytości”, czyli nieprawdy. Na tej podstawie dokonuje się likwidacja wszelkiej aktualnej obcości i osobliwości rzeczy. Przy takiej interpretacji hermeneutyki, rozumienie wiązało się z przeniesieniem w przeszłość, z pokonaniem dystansu czasowego między teraźniejszością a przeszłością poprzez proste wyłączenie z gry teraźniejszości i wszelkiego upływu czasu. Czas pozostawał tu całkowicie bezproduktywny. Rozumienie miało wyłącznie odtwórczy a nie twórczy charakter. W przypadku rozumienia i interpretacji jakiegoś historycznego (dawnego) tekstu lub rozumienia i interpretacji zaistniałego w przeszłości wydarzenia historycznego chodziło zawsze o dotarcie, i o przywrócenie istniejącej już prawdy czy istniejącego już sensu, na które ani aktualna, ani jakakolwiek przyszła teraźniejszość nie miała żadnego wpływu.

Zupełnie inaczej wygląda relacja między przeszłością a teraźniejszością i całkowicie odmiennie zostało określone znaczenie teraźniejszości, i w ogóle znaczenie upływu czasu, dla rozumienia przeszłości w hermeneutyce pofenomenologicznej. Zdaniem przedstawicieli hermeneutyki współczesnej, sztuki rozumienia i interpretacji nie opisuje się poprawnie, mówiąc, że polega ona na umiejętności przenoszenia się w obce i należące do przeszłości horyzonty. Ta odmienność wiąże się w pierwszym rzędzie z niezwykle silnym zaakcentowaniem przez Heideggera dziejowości ludzkiego istnienia, uwypuklającym zasadniczą różnicę między tym, co ontyczne a tym, co ontologiczne i tym samym historyczne. Bycie człowieka jest byciem dziejowym. Oznacza to, iż nie istnieje on po prostu tak, jak przedmioty rozważane przez przyrodoznawstwo - wątlejszy tylko i bardziej podatny na zmiany. Z tego,

[12] Tamże.

że bycie człowieka jest byciem czasowym, dziejowym, historycznym itp. wynika, że taki sam charakter musi posiadać także jego rozumienie i interpretacja rzeczywistości. Był to **kolejny ontologiczny zwrot, jakiego dokonał Heidegger,** a który można wyrazić określeniem Gadamera: **„temporalizacja sposobu istnienia jestestwa ludzkiego";** zaowocował on w odniesieniu do hermeneutyki uznaniem hermeneutycznej produktywności dystansu czasowego. Obecnie dystans czasowy nie jest czymś, co musi zostać przezwyciężone; czas nie jest otchłanią, nad którą należy wykonać „szaleńczy" przeskok, zamykając przy tym oczy, aby nie widzieć niczego, co dzieje się po drodze i co mogło by zakłócić ów heroiczny wyczyn. Wyrazem naiwności hermeneutyki romantycznej i naiwności historyzmu była przesłanka, że należy się przenieść w ducha epoki, myśleć jego, a nie własnymi pojęciami i wyobrażeniami, i że w ten sposób można dotrzeć do historycznej obiektywności jakiegoś wydarzenia. Tymczasem - **po Heideggerze - chodzi o to, aby dystans czasowy i - jak łatwo można wykazać - nie tylko czasowy, uznać za pozytywną, tj. twórczą okoliczność rozumienia.** Dystans czasowy nie jest „ziejącą otchłanią", lecz wypełnia go ciągłość przekazu i tradycji, w których świetle ukazuje się nam wszelka rzeczywistość. Można zatem mówić o prawdziwie twórczym charakterze procesu dziejowego. Obiektywne poznanie prawdy lub ustalenie obiektywnego sensu daje się osiągnąć dopiero z pewnego dystansu czasowego. Tylko dystans czasowy pozwala wyłonić się prawdziwemu sensowi rzeczy.

Pozytywne znaczenie dystansu czasowego polega między innymi na tym, że pozwala on - jak zauważa Gadamer - rozwiązać zasadniczą trudność hermeneutyki, a mianowicie stwarza możliwość oddzielenia prawdziwych, w znaczeniu: trafnych „uprzedzeń", poprzez które dochodzimy do prawdziwego rozumienia, od „uprzedzeń" fałszywych, przy których nasze rozumienie nie jest prawdziwe[13]. Z drugiej strony, konsekwencją uznanie roli dystansu czasowego dla hermeneutycznego rozumienia i interpretacji musi być uznanie, że ustalenie właściwego sensu lub prawdy zawartych w jakimś przedmiocie nie zostaje nigdy zakończone, lecz jest w istocie procesem nieskończonym. To, co hermeneutycy nazywają prawdą *(aletheia):* nieskrytość rzeczy, posiada swoją własną dziejowość i swoją własną czasowość.

Dystans czasowy, o którym tu mowa, jest dystansem czasowym pomiędzy dwoma horyzontami: horyzontem przeszłości, w ramach którego coś się wydarzyło, gdy miało miejsce jakieś wydarzenie historyczne, i horyzontem teraźniejszości, w ramach którego podejmowana jest kolejna próba rozumienia i interpretacji tego wydarzenia. Ale warto zwrócić uwagę na fakt, że gdy chodzi o rozumienie i interpretację dowolnego faktu, rzeczy, przedmiotu,

[13] Por. tamże, s. 284.

zjawiska - niekoniecznie historycznego, hermeneutyka w każdym przypadku dostrzega pozytywne znaczenia dystansu między dwoma horyzontami i nie musi to być koniecznie dystans czasowy. W zasugerowanym powyżej przypadku jest to, z jednej strony, horyzont w postaci domniemanego, zawsze możliwego do założenia, obiektywnego kontekstu, obiektywnej prawdy, obiektywnego sensu samej rzeczy, przedmiotu lub zjawiska, i z drugiej strony, jest to horyzont, czyli punkt widzenia w postaci prowizorycznie przyjmowanych „przesądów", czyli „uprzedzeń" podmiotu, tj. interpretatora (badacza) przedmiotu. Najważniejsze jest to, aby badacz przystępował do badania przedmiotu zawsze z pozycji jakiegoś własnego horyzontu, ponieważ tylko wtedy może dostrzec coś ważnego w samym przedmiocie. Gadamer napisał, iż „Kto nie ma żadnego horyzontu, ten nie widzi wystarczająco daleko i dlatego przecenia to, co leży w pobliżu niego. Mieć horyzont natomiast oznacza wolność od ograniczenia do tego, co najbliższe, i możliwość wyglądania poza to. Kto ma horyzont, umie trafnie ocenić co do bliskości i dali, wielkości i małości znaczenie wszelkich rzeczy w obrębie tego horyzontu"[14].

Naturalnie, że dystans pomiędzy horyzontami ma szczególne znaczenie w przypadku rozumienia i interpretacji zdarzeń historycznych. Oznacza on wtedy dystans pomiędzy dwoma horyzontami o charakterze czasowym: horyzontem przeszłości, w którym dane wydarzenie miało miejsce i gdy miały miejsce pierwsze próby rozumienia i interpretacji tego wydarzenia, oraz horyzontem teraźniejszości, kiedy - po upływie jakiegoś czasu - następują ponowne próby zrozumienia i interpretacji tego samego wydarzenia historycznego.

Współczesna hermeneutyka stwierdza kategorycznie, iż sztuki rozumienia historycznego w żadnym wypadku nie ujmuje się poprawnie przyjmując, że w trakcie rozumienia i interpretacji uczymy się przenosić w obce nam horyzonty. Horyzont rozumianego przedmiotu jest zawsze pewnym kręgiem widzenia, który obejmuje i ogarnia wszystko, co jest widoczne z pewnego punktu widzenia, będącym własnym horyzontem podmiotu. Nie może tu być mowy o istnieniu dwóch różnych od siebie horyzontów: jednym, w którym żyje rozumiejący i drugim np. historycznym, w który się on przenosi. **Jednym z najważniejszych założeń współczesnej hermeneutyki jest uznanie, że hermeneutyczne rozumienie oznacza stapianie się horyzontów.** W przypadku rozumienia np. napisanego kiedyś tekstu lub stworzonego dawno temu dzieła sztuki jest to stopienie się, z jednej strony, historycznego horyzontu, w którym powstawał dany utwór i, z drugiej strony, horyzontu współczesnego, będącego horyzontem aktualnego interpretatora. Horyzont współczesności tworzą wnoszone przez nas uprzedzenia, nasze idee i oceny,

[14] Tamże, s. 287.

które w istotny sposób określają sytuację hermeneutyczną. Przedstawiają one sobą coś, poza co nie można już sięgnąć wzrokiem. Trzeba jednak strzec się błędnego przekonania, jakoby horyzont współczesności określał i wyznaczał jakiś stały zestaw poglądów i ocen i że z ich pozycji, niczym z jakiejś trwałej podstawy, wyodrębnia się inność przeszłości. W rzeczywistości horyzont współczesności nieustannie się kształtuje i zmienia, skoro - jak była już o tym mowa - musimy ciągle zmieniać nasze uprzedzenia i poddawać je ciągle nowym próbom. Horyzont współczesności kształtuje się zawsze pod wpływem przeszłości i odwrotnie, nie istnieją horyzonty przeszłości (historyczne), do których można by docierać w tym sensie, że można by w nie wskakiwać jako w coś gotowego raz na zawsze ukształtowanego. Centralnym problemem hermeneutyki jest to, iż rozumienie jest raczej zawsze procesem stapiania się takich rzekomo dla siebie istniejących horyzontów. To, co zdaje się być rekonstrukcją minionego sensu lub minionej prawdy, stapia się z tym, co przemawia do nas jako nasz współczesny sens i nasza współczesna prawda. Efektem stopienia się horyzontu teraźniejszości i horyzontu przeszłości jest powstanie jednego horyzontu, w który wkraczamy i który kroczy razem z nami. Gadamer pisze, iż „horyzont jest raczej czymś, w co wkraczamy i co kroczy razem z nami. W trakcie ruchu zmieniają się horyzonty. (...) Jeśli nasza świadomość historyczna przenosi się w historyczne horyzonty, to nie oznacza to wyprawy w obce, z naszym zupełnie nie powiązane światy, tworzą one bowiem wspólnie jeden wielki, poruszany od wewnątrz horyzont, który przekraczając granice współczesności ogarnia dziejową głębię naszej samoświadomości. W istocie jest to jeden jedyny horyzont, który obejmuje wszystko to, co zawiera w sobie świadomość historyczna”[15]. Rozumienie jako stapianie się horyzontów oznacza zawsze wznoszenie się do wyższej ogólności, która przezwycięża zarówno naszą własną szczególność, jak i szczególność innego. Proces doświadczenia hermeneutycznego kulminuje zawsze we wzniesieniu się na poziom horyzontu interpretacyjnego, który powstaje ze stopienia się dwóch oddziałujących na siebie horyzontów.

Z tezy o stapianiu się horyzontów wynikają bardzo ważne wnioski odnośnie do nauki historii. Otóż z perspektywy współczesnej hermeneutyki można powiedzieć o nauce historii, iż pisze się ją wciąż na nowo, ponieważ w naszych interpretacjach wydarzeń dziejowych jesteśmy stale określani przez naszą teraźniejszość. Sens o i ocena jakiegoś konkretnego wydarzenia historycznego nigdy nie jest stała, jedyna i obowiązująca po wsze czasy, lecz rozumienie i interpretacja tego, co się zdarzyło w danym miejscu i czasie są zawsze zmienne i zależą od historycznego kontekstu oraz od kontekstu wła-

[15] Tamże, s. 288-289.

snego interpretatora, w ramach których dokonywane są kolejne próby rozumienia i interpretacji. Za przykład tej sytuacji interpretacyjnej (odnoszonej do wydarzeń historycznych) niech posłuży rozumienie i interpretacja wydarzenia z historii Polski Odrodzonej, którym był tzw. przewrót majowy w 1926 roku. Jakże odmienne były interpretacje tego wydarzenia w czasie, gdy ono miało miejsce ze strony ówczesnej strony rządzącej w Polsce oraz ze strony ówczesnego obozu piłsudczyków (sprawców i zwolenników przewrotu majowego), i później, jak różne były „prawdy" na temat tego wydarzenia, nauczane w ramach nauki historii w okresie do 1989 r. i po historycznym przełomie, który nastąpił z początkiem lat dziewięćdziesiątych. Pozostaje problemem do osobnego rozważania, ile sposobów rozumienia i interpretacji przewrotu majowego funkcjonuje obecnie? Na tym przykładzie i na nieskończonej ilości innych przykładów widać bardzo wyraźnie, iż **nie jest prawdą to, co na temat historii twierdzili w XIX stuleciu przedstawiciele szkoły historycznej, iż badania historyczne mają w odniesieniu do danego wydarzenia znaleźć odpowiedź na formułowane przez Leopolda Rankego (1795-1886) pytanie, jak to właściwie było?"** ***(„wie es eigentlich gewesen sei?").*** Przedstawiciele obecnej hermeneutyki uważają, iż rozumieć przeszłość, to usłyszeć, co chce nam ona powiedzieć jako prawdę, która jest naszą prawdą, a nie jakąś prawdą minioną. Nie może nigdy istnieć jedna „właściwa" interpretacja wydarzenia lub przekazu historycznego. Historyczność wydarzeń polega na coraz nowych recepcjach i interpretacjach. Każda interpretacja musi się dostosowywać do sytuacji hermeneutycznej, do której należy.

5. Rola języka. Stała synteza horyzontu przeszłości i horyzontu przyszłości, lub ogólniej: horyzontu przedmiotu i horyzontu podmiotu, dokonuje się za pośrednictwem medium języka. Językowość jest w ogóle istotą doświadczenia hermeneutycznego. Jest to kolejny niezwykle ważny punkt widzenia współczesnej hermeneutyki, szczególnie mocno akcentowany przez Gadamera. Rozważania Gadamera na temat języka co do swego znaczenia przekraczają granice hermeneutyki i stanowią uniwersalny wkład do współczesnej wiedzy o języku. Wkład ten jest niemały i wielostronny. Można na przykład mówić, czego świadomość posiada zresztą sam Gadaner, o zbieżności między krytyką anglosaskiej semantyki, dokonaną przez Wittgensteina, a krytyką ahistorycznej sztuki opisu fenomenologicznego ze strony przedstawicieli współczesnej hermeneutyki. Hermeneutyczna praktyka używania słów i pojęć ma wiele wspólnego z Wittgensteinowską koncepcją gier językowych oraz z pomysłami innych lingwistów zmierzającymi w podobnym kierunku.

W samej hermeneutyce język stanowi uniwersalne medium, w którym dokonuje się rozumienie, ponieważ sposobem realizacji rozumienia

jest interpretacja a wszelka interpretacja, czyli wykładnia rozumienia, wykładnia sensu lub prawdy, przebiega i znajduje wyraz w pojęciach i słowach należących do jakiegoś języka. Gadamer napisał, że „interpretacyjne pojęcie i język zostają (...) rozpoznane jako wewnętrzny moment struktury rozumienia i tym samym problem języka ze swej przygodnej i marginalnej pozycji przechodzi do centrum filozofii”[16].

Ciągłe podkreślanie znaczenia fenomenu języka we wszelkich aktach rozumienia i interpretacji było również obecne w ontologii i antropologii Heideggera, podobnie jak inne ważne elementy hermeneutyki, w tym samo rozumienie, które autor *Sein und Zeit* uznał za jeden z tzw. fundamentalnych egzystencjałów. Heidegger uważał, że również mowa jest pod względem egzystencjalnym tak samo pierwotna jak rozumienie, ponieważ jest ona artykulacją zrozumiałości[17]. W odniesieniu do kwestii języka i mowy Heidegger przeprowadził, a Gadamer powtórzył za nim, obszerny wywód o charakterze historyczno-lingwistycznym, w którym, powołując się na rzekomo pierwotne greckie znaczenie terminu *logos* jako słowa lub mowy, dowodził, iż istotą człowieka jest mowa. Ta prawda na temat człowieka została - zdaniem Heideggera - nieprzypadkowo zakodowana przez język grecki, i to zarówno w przed-filozoficznej jak i filozoficznej (np. u Arystotelesa) wykładni jestestwa, w określeniu stwierdzającym, iż **„człowiek jest żywą istotą, która posiada** *logos?”* późniejsza wykładnia tej definicji człowieka w sensie *animal rationale,* ’rozumnej istoty żywej’, nie jest wprawdzie ’fałszywa’, ale zakrywa fenomenalny grunt, z którego tę definicję jestestwa podjęto. Człowiek pokazuje się jako byt, który mówi. (...) Grecy nie mieli osobnego słowa na oznaczenie języka i rozumieli ten fenomen ’od razu’ jako mowę”[18].

Jak była już o tym mowa powyżej, Gadamer powtórzył wywód Heideggera, że już Grecy uważali człowieka za istotę mówiącą, a ponadto jeszcze autor *Prawdy i metody,* aby mocniej uzasadnić znaczenie języka dla sprawy rozumienia i interpretacji, przywołał dodatkowo świadectwo *Starego Testamentu* na temat pierwotności *logosu* - słowa w historii stworzenia świata, przypomniał również punkt widzenia *Starego Testamentu,* iż Bóg dał człowiekowi władzę nad światem, pozwalając mu nazywać rzeczy według własnego uznania, oraz przypowieść o wieży babilońskiej, mówiącą o kluczowej roli języka w historii ludzkości, a także powoływał się na epokę Oświecenia, która pochodzenie języka wiązała z naturą człowieka. Gadamer wymieniał również prekursorów współczesnej lingwistyki: Herdera i Wilhelma von Humboldta, którzy także wskazywali na językową naturę człowieka oraz

[16] Tamże, s. 291.

[17] Por. M. Heidegger: *Bycie i czas,* cyt. wyd., s. 227-228.

[18] Tamże, s. 234.

podkreślali podstawowe znaczenie fenomenu języka dla ludzkiego obrazu świata.

Zdaniem Gadamera, **językowość charakteryzuje całe nasze ludzkie doświadczenie świata. Językowe doświadczenie świata jest czymś absolutnym.** Językowość naszego doświadczenia świata wyprzedza wszystko, co poznane i wszystko, co uznane jako byt. Relacja języka i świata nie polega na tym, że świat staje się przedmiotem języka. Językowość ludzkiego doświadczenia nie zawiera w sobie uprzedmiotowienia świata. To sam świat prezentuje się zawsze już w języku. W rzeczywistości jesteśmy zawsze już zadomowieni w języku tak jak w świecie. Każdy przedmiot poznania i każdy przedmiot wypowiedzi jest od początku do końca objęty światowym horyzontem języka. Język to wszechogarniająca struktura, zawsze już obecna wizja świata - i dlatego nie da się jej niczym zastąpić. Świat jest dla nas zawsze światem już zinterpretowanym w języku - zanim cokolwiek krytycznego, pozytywnego lub negatywnego zaczynamy o nim sądzić. Kiedy dorastamy i uczymy się mówić, wrastamy jednocześnie w nasz świat i w nasz język ojczysty, w który świat jest już wyartykułowany. Wychowujemy się, poznajemy świat, poznajemy innych ludzi i nas samych, ucząc się mówić. Nauka mówienia nie polega na zaznajamianiu się z użyciem gotowych wyrażeń językowych w celu oznaczenia nimi jakoś inaczej znanego nam już świata. Nauka mówienia to oswajanie i poznawanie świata samego, takiego, jakim go napotykamy, a więc już wyartykułowanego w ojczystym języku. Żadne uczenie się pojęć ani ich tworzenie nie jest nigdy procesem zaczynającym się od początku, od jakiegoś zera. Z hermeneutycznego punktu widzenia, uczenie się pojęć lub ich tworzenie oznacza myślenie dalej w języku, którym już mówimy, i w zawartej w nim wykładni świata.

Język - uważa dalej Gadamer - nie jest żadnym instrumentem lub narzędziem, po które - jak rzemieślnicy - sięgamy, gdy jest nam potrzebne i które odkładamy na bok, gdy zrobiliśmy już z niego użytek. Pozornie mogłoby się wydawać, że podobnie jest z językiem: bierzemy w usta leżące w pogotowiu słowa jakiegoś języka i pozwalamy, by po użyciu znikły z powrotem w ogólnym zasobie wyrażeń językowych, którym rozporządzamy. Jednak analogia ta jest fałszywa, ponieważ nasza świadomość nigdy nie stoi naprzeciw świata, sięgając w stanie jakby bezjęzykowym po narzędzie artykulacji lub porozumienia. Jak pisze sam Gadamer: „Język nie jest zamkniętym obszarem tego, co da się powiedzieć, obok którego leżałby obszar niewypowiedzianego. Język jest wszechobejmujący”[19]. Nie jest tak, że słowo poprzedza doświadczenie bytu i jest dołączane z zewnątrz do już dokonanego doświadczenia. Doświadczenie nie jest najpierw bezsłowne, by potem, dzięki

[19] H. G. Gadamer: *Rozum, słowo, dzieje,* cyt wyd., s. 60.

nazwie, stać się przedmiotem refleksji na drodze podciągnięcia go pod ogólność słowa. Do istoty samego doświadczenia należy to, iż poszukuje ono słów i znajduje takie, które je wyrażają. Poszukuje się właściwego słowa, tj. takiego, które rzeczywiście przysługuje rzeczy, tak, iż ona sama dochodzi wówczas do głosu[20].

Gadamer, podobnie jak wcześniej Heidegger, akcentując wewnętrzne przenikanie wszelkiego rozumienia przez pojęcia (każde rozumienie jest interpretacją, a interpretacja możliwa jest w pojęciach), dostrzega zarazem wewnętrzną jedność słowa i rzeczy. Integralna jedność słowa i rzeczy była, zdaniem przedstawicieli współczesnej hermeneutyki, czymś oczywistym dla wielu filozofów w przeszłości i to do tego stopnia, iż nazwę uważano za nieodłączną część jej nosiciela, a nawet za substytut jego samego. Na przykład w języku greckim termin „onoma" oznaczał zarazem nazwę i nazwę własną, czyli imię swego „właściciela". Jest to coś, co należy do jego bytu. Grecy bardzo szybko pojęli, że to, co pierwotnie zawiera się i ukrywa w mowie, to same rzeczy w ich zrozumiałości. To rozum samych rzeczy pozwala się przedstawić i przekazać w mowie, tj. w słowach, sądach itp. W epoce nowożytnej Leibniz traktował język jako język rozumu, dzięki któremu ludzki rozum, wychodząc od pierwszych pojęć, posiada możliwość rozwinięcia całego systemu pojęć, który stanowi odwzorowanie całego bytu, podobnie jak to czyni rozum boski. W tego typu ujęciach języka, których można doszukiwać się również u Kartezjusza, Mikołaja z Kuzy i innych filozofów, słowa nie są tylko znakami. W jakimś sensie są one odwzorowaniami bytu. To tylko w czasach współczesnych teoria konwencjonalistyczna sprowadziła „prawdziwość" słów do nadawania rzeczom nazw w znaczeniu udzielania im „chrztu" za pomocą nazw.

Jak była już o tym mowa wyżej, do definicji człowieka należy to, że może myśleć i może mówić. Mówiąc, człowiek może ujawniać coś, co jest prawdą rzeczy i co w obecnej chwili nie musi się ujawniać innym. **Swoje myśli na temat rzeczy może przekazywać innym ludziom; co więcej, tylko dzięki tej możliwości przekazu zawiązuje się między ludźmi wspólnota myśli i wspólnota języka. W** języku jak w zwierciadle - pisze Gadamer - można zobaczyć poglądy na świat poszczególnych ludów, nawet można zobaczyć strukturę ich kultury aż do najdrobniejszych szczegółów[21].

Mówienie nie należy w ogóle do sfery jednostki, lecz do sfery wspólnoty. Byt języka nie polega na tym, że jego podmiotem jest Ja. „Kto mówi językiem niezrozumiałym dla nikogo poza nim, nie mówi w ogóle. Mówić - to mówić

[20] Tegoż: *Prawda i metoda,* cyt., wyd., s. 381.

[21] Tegoż: *Rozum, słowo, dzieje,* cyt wyd., s. 54.

do kogoś”[22]. Realność języka polega na duchowym jednoczeniu Ja z Ty, Ja z innymi ludźmi. Język urzeczywistnia się w rozmowie, która łączy ludzi ze sobą. **Nicią przewodnią formy, w jakiej dokonuje się wszelka rozmowa, jest gra.** Gra i rozmowa, będąca rzeczywistością języka, są sobie pokrewne. Specyfiką tej gry jest to, iż jest ona ruchem ogarniającym i graczy i to, w co jest grane; znikają Ja grających, a do skutku dochodzi własna dynamika gry, w którą my jesteśmy jakby tylko wplątani i która niesie nas swoim prądem ku czemuś, czego nie jesteśmy w stanie przewidzieć, dopóki samo się nie ujawni. Każda rozmowa wykształca pewien wspólny język, w którym dochodzi do porozumienia i które nie polega nigdy na przeforsowaniu własnego stanowiska. Porozumienie nie wyrasta nigdy z monologu, lecz z przemiany partnerów we wspólnotę, w której nie pozostaje się tym, czym się było na początku. W udanej rozmowie jej partnerzy poddają się prawdzie rzeczy, która wiąże ich więzami nowopowstającej wspólnoty. Gadamer podkreśla niezwykle zdumiewającą właściwość języka i rozmowy, która polega na tym, że kiedy z kimś o czymś rozmawiam, nie muszę poprzestawać na wniosku, że nikt z nas nie obejmuje swoim sądem całej prawdy, lecz mogę obserwować, jak ta cała prawda wyłania się stopniowo z tego, co każdy z nas sądzi z osobna. Im bardziej zbliżona do hermeneutycznego ideału jest rozmowa, tym jej przebieg w mniejszym stopniu zależy od uczestników rozmowy. Inaczej mówiąc, rozmowa nigdy nie przebiega tak, jak chcieliby ją poprowadzić partnerzy uczestniczący w rozmowie. Raczej należałoby mówić, iż w rozmowę się wdajemy albo się w nią wikłamy, a tego, co wyjdzie w rozmowie, nikt z góry nie wie. Każda rozmowa ma swego własnego „ducha” i prowadzi do odkrycia „własnej” prawdy, która odtąd zaczyna istnieć.

Każdą rozmowę cechuje wewnętrzna nieskończoność i faktyczny brak końca. Rozmowę przerywamy, kiedy wydaje się nam, że dość już powiedzieliśmy, albo że w danej chwili nie ma już nic więcej do powiedzenia. Ale przerwanie takie nie jest nigdy ostateczne rozmowa w każdej chwili daje się podjąć na nowo.

6. Problem prawdy. Omawiany powyżej wątek języka i rozmowy posiada istotne znaczenie dla hermeneutycznego rozumienia pojęcia prawdy w kontekście zagadnienia czasu. Skłania on do jakiegoś sumarycznego zastanowienia się nad kilkoma wnioskami, które w obrębie współczesnej hermeneutyki dotyczą pojęcia prawdy, a wynikają z pozostałych - obok ujęcia roli języka - kluczowych dla tego kierunku filozoficznego zagadnień, jak zagadnienie hermeneutycznego rozumienia, wykładni, interpretacji i same-

[22] Tamże, s. 59.

go istnienia człowieka. Wszystkie te zagadnienia kulminują w pojęciu prawdy, a osią spinającą je w pewną jedność jest zagadnienie czasu.

Wyjściową płaszczyznę dla hermeneutycznego ujęcia zagadnienia prawdy stworzyła rozprawa Heideggera *Sein und Zeit,* którą w pierwszym rzędzie należy uważać za radykalną obronę dziejowości, czyli czasowości jestestwa. Kiedy „bycie" jestestwa zostało przez Heideggera określone jako ontologiczne i tym samym zostało ono uznane za czynne, otwarte, przyszłościowe i ze swej istoty wiedzo- i sensotwórcze dla całości bytu, a nie tylko obecne pośród innych bytów w sposób pasywny (ontyczne), wynikało z tego, że nie istnieją prawdy wieczne i niezmienne, ponieważ prawda jest współ-daną z dziejowością jestestwa otwartością bycia, czyli - mówiąc inaczej - każde poznanie z istoty charakteryzuje się dziejową względnością. W ten sposób została stworzona filozoficzna podstawa, mogąca ontologicznie uprawomocnić krytykę absolutyzmu i historycznego obiektywizmu, wysuwających roszczenia do prawdy absolutnej i niezmiennej. Krytyka ta polega na uznaniu dziejowości, czyli czasowości prawdy, wynikającej bezpośrednio z uznania dziejowości, czyli czasowości poznającego podmiotu.

Sięgając do greckiego słowa „aletheia" na określenie prawdy, definiującego prawdę jako „nieskrytość" rzeczy i podpisując się pod również greckim poglądem, iż rzeczy „lubią" pozostawać w ukryciu i z tego stanu trzeba je wyciągać „gwałtem", Heidegger zaszczepił hermeneutyce przekonanie, że prawda jest trudnym, skomplikowanym, historycznym procesem, realizującym się w nieskończonej ilości następujących po sobie (nie znaczy to: stopniowo czy kumulatywnie) i uzależnionych od siebie aktów poznawczych i aktów rozumienia oraz przy nieskończenie wielkim nakładzie zbiorowego wysiłku.

Prawda na temat świata wychodzi na jaw w toku międzyludzkiej komunikacji, która ma charakter językowy. Porozumiewając się ze sobą, ludzie wystawiają na próbę różne, żywione przez siebie przesądy i we wzajemnej konfrontacji poglądów odstępują od jednej przed-wiedzy, a przyjmują inną. Patrząc z punktu widzenia innego człowieka lub z punktu widzenia innej epoki, inaczej widzę i inaczej osądzam rzeczy, toteż mogę skorygować własne przesądy albo dostrzec problematyczność wiedzy innych ludzi. W każdym jednak przypadku są to korekty dokonywane z perspektywy jakiejś określonej sytuacji i nie ma w związku z tym sensu mówić o „coraz lepszym", „coraz dalej idącym" poznawaniu czy rozumieniu rzeczywistości. Nie ma na przykład sensu utrzymywać, że ludzie innej epoki historycznej rozumieli świat lepiej lub gorzej od nas. Oni rozumieli świat po prostu inaczej, na miarę własnego horyzontu; stali się posiadaczami własnej prawdy. W rezultacie nikt, żaden z uczestników międzyludzkiej komunikacji nie może rościć sobie prawa do wyłączności swych racji. Jest to tym bardziej słusz-

ne, że komunikacja międzyludzka, w toku której wychodzi na jaw prawda i sens rzeczy, to komunikacja językowa, a język w żadnym wypadku nie składa się z gotowych i stałych pojęć. Język, komunikacja językowa nie zna granic. **Język jest czymś w rodzaju otwartego horyzontu, którego granice zakreślane są ciągle na nowo w toku porozumiewania się ludzi ze sobą.** Język stale się zmienia, choć na pozór pozostaje ciągle tym samym językiem. Całość, jaką stanowi język, jest ciągle otwarta, ciągle niegotowa. Każda kolejna wypowiedź może zmienić w języku coś mniej lub bardziej istotnego. W tej sytuacji żadna wypowiedź językowa nie może być uznana za ostateczną. Każda wypowiedź odsyła do innych i każda następna może zmienić sens poprzednich wypowiedzi. Gadamer pisze w jednym ze swych artykułów, iż „nie mogą istnieć wypowiedzi po prostu prawdziwe”[23]. Cennym sprzymierzeńcem dla hermeneutycznego pojmowania prawdy jest Heglowskie określenie prawdy jako „całości” („Prawda jest całością”) [4].

Ostateczny wniosek, jaki wynika z powyższych rozważań, jest następujący: jeśli międzyludzka komunikacja jest w istocie nieskończoną rozmową, w trakcie której konstytuuje się sens i prawda rzeczywistości, to z tego wynika, iż nie istnieją żadne ostateczne odpowiedzi na jakiekolwiek pytania i nie istnieją kryteria, które by pozwoliły jednoznacznie oddzielić prawdę od nieprawdy lub wiedzę od przesądu. Filozofia hermeneutyczna uczy sceptycyzmu wobec każdej teorii, a doświadczenie hermeneutyczne nie oznacza nigdy pełnej wiedzy o czymś, lecz może zawsze oznaczać tylko pełne otwarcie się na nowe doświadczenia.

[23] H. G. Gadamer: *Cóż to jest prawda*, w: *Rozum, słowo, dzieje*, cyt wyd., s. 45.

[24] Por. G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, t. I. Warszawa 1963, s. 28.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

MICHAEL PINHOLSTER
Boston College

W SPRAWIE SOKRATESA, HEIDEGGERA I WSTĘPNEGO KURSU FILOZOFII

Problematykę tego artykułu wyznaczają dwa pytania. Pierwsze z nich zazwyczaj zadają uczestnicy moich zajęć ze wstępu do filozofii, których ufne oblicza oczekują od wykładowcy prostej recepty na życie: „Jaka jest pańska filozofia?". Sądzę, że to pytanie jest przynajmniej po części wyrazem nadziei, że powody uprawiania filozofii mogą być równie wyraźnie sformułowane jak motywy wyboru każdego innego zawodu. Drugie pytanie pada podczas rozmów o pracę. Przyszli koledzy - uwzględniając moje zainteresowania filozofią kontynentalną, o której napisałem pracę doktorską - zwykle chcą wiedzieć, czy osiągnąłem jakieś sukcesy nauczając Heideggera w ramach wstępu do filozofii. Pytanie zwykle brzmi: „Jak zabrałbyś się do objaśniania Heideggera studentom pierwszego roku"? Sądzę, że większość wykładowców uważa, iż wysiłek niezbędny do przekazania myśli Heideggera początkującym studentom jest dużo większy niż możliwe korzyści. Tak więc moją odpowiedź na to pytanie traktują oni jako okazję do oceny moich kompetencji, niemniej pytanie to nie jest podyktowane jedynie procedurą formalną, ale ma ścisły związek z pytaniami studentów. Moi rozmówcy naprawdę chcą wiedzieć, czy udało mi się rozbudzić u studentów filozoficzne powołanie w trakcie wspólnego czytania Heideggera.

Ten artykuł jest próbą odpowiedzi na powyższe pytania: pokazuję tu sposób rozumienia filozofii przez Sokratesa i Heideggera w oparciu o podstawowe teksty. Staram się pokazać, jak pomagam studentom uzyskać filozoficzną perspektywę, która jest tak odpowiedzią na ich pytania, jak i podstawą mojej metody wprowadzania studentów w teksty Heideggera. Pomaga mi ona ożywić i rozwinąć myśli zawarte w *Obronie Sokratesa;* pomaga mi też zbliżyć je do własnych doświadczeń studentów, poszerzając treść zajęć poprzez włączenie do rozważań paragrafu 53 z *Sein und Zeit* Heideggera. W obrębie tego rozszerzonego spojrzenia pokazuję, jak stanowiska Heideg-

[*] M. Pinholster: *Making it Matter: Socrates, Heidegger, and Introductory Philosophy.* "Teaching Philosophy", 21:1, March 1998. Artykuł przetłumaczony przez studentów Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, uczestników filozoficznego translatorium angielskiego w r. akad. 2000/2001. A byli to: Michał Gąsiorowski, Olga Kalinowska, Ewa Krzemińska, Jerzy Kunce, Michał Łoszewski, Paweł Łukaszewicz, Krzysztof Maciuszko, Dominika Majsak, Monika Matysiak, Zuzanna Narkiewicz, Matylda Nowak, Natalia Olszewska, Agata Ostrzycka, Anna Piotrowska, Oliwia Rogalska, Tomasz Stawiszyński, Andrzej Stępnik, Katarzyna Szczerba, Dorota Szymborska, Joanna Szyszkowska, Michał Węsierski, Dominika Witkowska, Katarzyna Wójcik, Aleksander Zbrzezny, Joanna Ziółkowska.

gera i Sokratesa dopełniają się, oraz jak czytanie Heideggera w odniesieniu do *Obrony* ujawnia zasięg i doniosłość myśli zachodniej.

Praca, zgodnie tymi dwoma pytaniami, została podzielona na dwie części. Po pierwsze, rozpoznaję i definiuję postawę filozoficzną wyrażaną przez Sokratesa w Platońskiej *Obronie,* i w małym wycinku korzystam z Heideggerowskiego *Sein und Zeit.* Można by rekonstruować tę postawę uwzględniając konkretne teksty Heideggera (być może na podstawie krótszych fragmentów *Was ist Metaphysik,* jak też krótszych partii *Sein und Zeit),* jednakże to rozszerzenie polega na dobrym określeniu owej postawy Sokratesa - poprzez bardziej dogłębne badanie tekstów Heideggera. To właśnie wyrażeniem owej postawy chcę się zająć. Tak też w tym tekście będę postępował.

Po drugie, artykuł ten zawiera również istotne szczegóły dotyczące tej postawy. Podkreślają one istotną siłę zapytywań filozoficznych, która w tym wypadku się ujawni, i która czyni badania filozoficzne interesującymi dla nauczycieli i studentów. Przypominam, że nie zamierzam oceniać rezultatów tych propozycji, bo nikt nie powinien być sędzią we własnej sprawie.

Postawa Sokratejsko-Heideggerowska. Główny temat dzieła Heideggera *Sein und Zeit* dotyczy *Dasein,* kategorii związanej z byciem ku śmierci, przez które Heidegger rozumie osiągnięcie „bycia sobą" poprzez zdecydowaną akceptację skończoności ludzkiej egzystencji, która odsłania ekstatyczny horyzont czasowości wyjaśniając znaczenie bycia bytu. W pracach powstałych po *Sein und Zeit* Heidegger podejmuje temat wzrastających następstw ograniczenia ludzkiej egzystencji, a bieżące badania naukowe dotyczące dorobku Heideggera koncentrują się na konsekwencjach tej radykalnej skończoności ludzkiego życia i ludzkich działań z uwzględnieniem tego, że ludzie żyją w zróżnicowanych społeczeństwach. Dlatego radykalna teoria Heideggera jest eksploatowana po to, żeby skonfrontować ją z kwestiami ludzkiej doskonałości, chociaż opinie na temat sensowności tego przedsięwzięcia są spolaryzowane.

Wyniki tego zamierzenia mają zainteresować tych studentów, którzy nie mieli wcześniej doświadczeń czy skłonności filozoficznych. O ile dotyczą one aktualnych spraw, studenci są pełni zapału w dążeniu do własnej doskonałości (co można nazwać młodzieńczym idealizmem), bowiem często postrzegają świat jako arenę cynicznych manipulacji niweczących takie zainteresowania.

Na razie, jak wskazują poprzednie akapity, projekt uświadomienia wagi filozofii Heideggera dla ich życia jest przeładowany swoistą terminologią (jak np. ekstatyczny horyzont czasowości) i pełen niemieckich wyrażeń, jak np. *Dasein,* dla których częstokroć brakuje angielskich odpowiedników. W tym, co następuje, mam zamiar dotrzeć do istoty tego, co nazwałem składnikiem ograniczającym dla skończonej egzystencji przez porównanie

do bardziej znajomych filozoficznych osobowości, takich jak Sokrates w Platońskiej *Obronie.* Co więcej, staram się wykazać, jakie to rozumienie ma znaczenie dla studentów, i że może to im pomóc w odnalezieniu się w nieprzyjaznym środowisku kulturowym, jeśli chodzi o ich samodoskonalenie.

Sokrates. Na podstawie własnego doświadczenia w nauczaniu wstępu do filozofii sądzę, że Sokrates jest odbierany jako wzór filozofa. Jeśli studenci wnoszą wcześniejsze doświadczenia filozoficzne do procesu nauczania, to wówczas „Sokrates" reprezentuje to doświadczenie bardziej niż jakakolwiek inna postać filozoficzna. Ponadto moi studenci pytani pod koniec semestru wymieniają Sokratesa częściej niż jakąkolwiek inną osobę. Jednak ich wspomnienia niekoniecznie są zawsze pozytywne. Wielu z nich uważa Sokratesa za kłopotliwego szkodnika, którego powinno się usunąć i charakteryzują go jako cynika podejmującego polemiki dla samych polemik. Taka charakterystyka zaprzecza temu, czego ich uczyłem, co powoduje moją konsternację. Niemniej trzeba przyznać, że studenci byli pod wrażeniem tej postaci. Mimo że w ocenie studentów był on szkodnikiem, to jest przez nich pamiętany; to wątpliwe wyróżnienie pozostaje nieosiągalne dla innych filozofów. Być może jest to jakiś znak naszych czasów. Studenci podziwiają zuchwałość Sokratesa, chociaż, z drugiej strony, wzbudza ona ich podejrzenia. Jak ujął to jeden ze studentów, niechętnie wyznając szacunek dla Sokratesa, potrafił on „zniszczyć rozmówcę".

W rzeczy samej, kulminacja filozoficznej kariery Sokratesa następuje w momencie postawienia mu podwójnego oskarżenia. Zarzucono mu zdradę stanu (czczenie bogów innych niż ateńskie) oraz to, co teraz moglibyśmy nazwać zamachem na moralność: deprawację młodzieży. Wysiłki Sokratesa, aby obronić się przed oskarżeniami, tak zniechęciły zgromadzenie, że za jego winą głosowała większa ilość sędziów niż rzeczywiście o tej winie przekonanych. Takie orzeczenie w dużej mierze było spowodowane oburzającą odmową Sokratesa podporządkowania się regułom gry. Nie prosił o litość, nie pozwolił lamentować publicznie żonie i dzieciom, w żadnym stopniu nie okazał skruchy. Jednakże decyzja o wymierzeniu kary śmierci była spowodowana sposobem, w jaki Sokrates zbagatelizował tę zupełnie sensowną linię obrony, na którą składały się: obietnica zapłaty grzywny, zaniechanie praktyki filozoficznej oraz zostawienie w spokoju zapracowanych i wpływowych obywateli Aten.

Sokrates wykazywał niespotykaną wytrwałość w zadawaniu pytań, co nazywam „metodą Sokratejską" (albo inaczej: niszczeniem rozmówcy). Tej działalności nadawał wielką wartość, ale to ona właśnie przypieczętowała jego los. Według Sokratesa, sprawiedliwą karą za filozoficzne życie jest honorowy wikt, taki jak dla zwycięzców olimpijskich, a to dlatego, że jego poszukiwanie mądrości owocuje cnotą doskonałości, co z kolei dostarcza

szczęścia większego i bardziej trwałego niż to, którego dostarczają obserwatorom zmagania olimpijskie.

Problem pojawiający się, kiedy porównujemy całkowity brak skromności w mowie Sokratesa z jego wcześniejszym wyznaniem: „wiem, że nic nie wiem" - jest czymś, co intryguje moje heideggerowsko nastawione ucho. Dzięki wyroczni w Delfach wie on tylko tyle, że „nic nie jest naprawdę wart, tam gdzie chodzi o mądrość" (23b). W szczególności, Sokrates nie posiada wiedzy o ludzkiej doskonałości (dzielności) czy doskonałej organizacji państwa, która to wiedza usprawiedliwiałaby fakt, że Euenos z Paros może żądać 5 min za nauczanie uprzywilejowanych synów Aten. Kiedy czytamy ze studentami *Obronę Sokratesa,* realizuję następujący porządek badań: Sokrates zupełnie nie miał pojęcia o człowieku i organizacji państwa, wiedział tylko tyle, że nic nie wie, a mimo to utrzymywał, że filozofowanie owocuje ludzką doskonałością i najwyższą formą szczęśliwości. Jak to możliwe? Zapada znaczące milczenie, tak jakby bardziej cyniczni studenci sądzili, iż wstąpili do magicznej komnaty, w której mistrz odsłania bezcelowość i jałowość całej filozofii, której właśnie ma nauczać. Jednakże inni studenci widzą w tym jakiś problem i zaczynamy nad tym pracować. Większość studentów nie pamięta przeczytanego fragmentu dotyczącego Euenusa z Paros, więc czytamy go ponownie. Nie zauważają też oni najważniejszego punktu, który my, zawodowi filozofowie, widzimy w zrównaniu cnoty i szczęścia (zob. *Obrona,* 36bc-e, mimo mojego uporczywego podkreślania tego problemu), a więc pomagam im to ponownie wydobyć. Niektórzy studenci pomagą Platońskiemu Sokratesowi wybrnąć z tej jawnej sprzeczności słusznie wskazując, że Sokrates nie twierdzi, jakoby posiadł mądrość bądź też wiedzę o ludzkiej doskonałości, kiedy prosi o honorowy wikt. Sądzi, że mieszkańcy Aten powinni podążać za tymi cnotami, o ile pragną autentycznego zadowolenia. Lecz inni studenci nie są ukontentowani taką odpowiedzią. Moje początkowe pytanie czynią swoim własnym: „Jeżeli Sokrates nie wie, czym dokładnie jest doskonałość, to jak może twierdzić (o czym była mowa w paragrafie 36e), że czyni ona nas szczęśliwymi? A jeśli pan (wskazują na mnie) nie wie, czym jest doskonałość, to jak pan może mówić, że cokolwiek jest dobre albo wartościowe w jakimkolwiek sensie?". Wtedy zapada głęboka cisza.

Wreszcie któryś ze studentów proponuje komentarz w rodzaju: „Być może prawdziwa ludzka doskonałość nie polega na posiadaniu odpowiedzi, tylko na dążeniu do nich?". A ja na to: „A co, jeżeli z góry wiesz, że każda odpowiedź, której udzielisz na naprawdę trudne pytania dotyczące życia, będzie efemeryczna, ograniczona, a nawet zwodnicza pod jakimś istotnym względem?". Ten czy inny student odpowiada: „To nie znaczy, że się poddajesz - musisz ciągle próbować, bo to jedyny rodzaj doskonałości, jaką mogą

mieć ludzie". A ja pytam: „Dlaczego? Dlaczego niepełna doskonałość jest jedyną, jaką człowiek może posiąść? Jakie ktokolwiek ma prawo nazywać tę niedoskonałość - doskonałością?". Mówimy o tym jeszcze przez chwilę, a czasem ktoś inny przedstawia taki komentarz: „Ludzka doskonałość jest niedoskonała, bowiem sami ludzie są niedoskonali, i nawet jeśli uda ci się coś osiągnąć, to oczywiste jest, że kiedyś popełnisz błąd, a któregoś dnia przecież i tak umrzemy".

W ciągu pięciu lat mojej praktyki dydaktycznej, kiedy omawiałem wczesne dialogi sokratyczne, taka sytuacja zdarzyła się dwa lub trzy razy. Za każdym razem myślałem: oto moja szansa. Mógłbym omawiać *Państwo* jako idealistyczny manifest uwzględniający powyższą problematykę, lub zacząć od Heideggera. Podczas gdy całe przedsięwzięcie Platona może być rozumiane jako rozwiązanie trudności poruszonych wyżej poprzez odniesienie do najwyższej idei transcendentalnego dobra, to Heidegger jest pierwszym filozofem od czasów Sokratesa nawiązującym tak nieodparcie do kwestii, które pozostają w obrębie tego radykalnie określonego kontekstu. Żaden inny filozof nie zrobił tyle z tak pełnym zaangażowaniem, wypełniając to zadanie poprzez odwołanie się do tradycji. Obawiam się omawiania ze studentami pierwszego roku nawet niewielkiej części *Bycia i czasu,* ale przypuszczam, że jeśli studenci zetknęliby się choć z małym fragmentem tego tekstu jako materiałem ćwiczeniowym służącym do kontynuowania rozmowy na temat *Obrony,* to byłby to paragraf 53 zatytułowany *Egzystencjalny zarys właściwego bycia-ku-śmierci.*

Heidegger. Oczywiście studenci oczekują jakichś uwag dotyczących natury mojego wyboru. Jak już wspomniałem, dociekanie znaczenia bycia pozwala dotrzeć do Heideggerowskiego zobrazowania najwyższego poziomu ludzkiej egzystencji jako „najbardziej własnej możliwości bycia jestestwa ku śmierci". Cokolwiek znaczy określenie „wolność ku śmierci", służy ono Heideggerowi do zdefiniowania ludzkiej doskonałości. Kwestią sporną jest tu stopień, w jakim Sokratejska ocena ludzkiej doskonałości wpływa na pogląd Heideggera, i stopień, w jakim Heideggerowska ocena tej kwestii wzmacnia argumentację Sokratejską.

Heideggerowska definicja ludzkiej doskonałości jest próbą przywrócenia pytania o znaczenie bycia poprzez analizę poszczególnego ludzkiego istnienia, które zastanawia się, martwi się, a czasami - po prostu cieszy samym faktem własnego bycia, własnej egzystencji. Chodzi oczywiście o ludzką egzystencję, albo o *Dasein,* jak zwykł mawiać Heidegger. Jeżeli mętne pojęcie znaczenia bycia znajduje się u podstaw niesprecyzowanego namy-

[1] Według Heideggera, jesteśmy zobowiązani do przyjmowania naszej egzystencji w sposób nieuprzedzony, *Dasein* oznacza bowiem każdorazowe „tu-bycie".

słu nad byciem, to musi ono być ściślej określone; zatem Heidegger dochodzi do wniosku, że cała egzystencja *Dasein* winna być nam dostępna.

Ta dostępność jest zaprezentowana w *Sein und Zeit* drogą analizy wyróżniającego się nastroju, w jakim *Dasein* konfrontuje się z własną egzystencją. Wynikające stąd zobrazowanie niepokoju jest przypuszczalnie jednym z elementów myśli Heideggera, która przeniknęła do naszej kultury. Co więcej, biorąc pod uwagę trudy studenckiego życia, zwłaszcza na pierwszym roku studiów, niepokój jest wszechobecny w doświadczeniu studenckim. Zatem, mimo że ten niepokój bez wątpienia pasuje do ogólnego wysiłku w dochodzeniu różnic pomiędzy byciem a sposobami bycia, kluczem do akademickiej prezentacji jest wprowadzenie fragmentów pism Heideggera z uwagami skierowanymi w stronę fenomenu niepokoju, bez wyraźnego eksploatowania problematyki ontologicznej. Kiedy już studenci są nastawieni na fenomen niepokoju, następnym krokiem będzie rozszyfrowanie związku pomiędzy absolutną niedookreślonością niepokoju a Heideggerowskim pojmowaniem śmierci. Pewna wersja tego, co poniżej, pomoże studentom zmagać się z tekstem.

Bezprzedmiotość trwogi, jej nieukierunkowanie, które czyni ją tak osobliwą - ujawnia wedle Heideggera projekty, którymi w swej istocie *Dasein* jest. W doświadczeniu studenckim destrukcyjna obecność trwogi odczuwana jest szczególnie po kolokwium lub następnego dnia po zakończeniu egzaminów (dni tuż po maturze są podobne). Za wcześnie na wyjazd do domu, zajęcia dobiegły końca, a siedzi się w kampusie i nie ma co robić. Środkiem ucieczki od takiej sytuacji jest stosowanie rozmaitych form „znieczulenia", co podkreśla niepowtarzalny charakter tego nastroju. W takich chwilach, mówiąc językiem Heideggera, ktoś bezpośrednio konfrontuje się z przyszłościową, potencjalną strukturą ludzkiej egzystencji.

Z czym stykamy się w stanie trwogi? Każdy z nas musi inicjować działanie od poziomu niezliczonej ilości możliwości lub potencjalnych przebiegów działań. Zwykle podejmujemy czynność w środku już trwającego przebiegu działania. Robimy to, czego pragną rodzice, lub to, co jest konieczne, aby dostać się do szkoły prawniczej, albo to, co jest konieczne, aby uzyskać prawo własności. Gdy znajdziemy się w sytuacji przed podjęciem działania, charakter tej możliwości jako takiej jest niepokojący, w rzeczywistości nas przytłacza, odczuwamy go jako trwogę.

Śmierć wdziera się w ten obraz jako granica dla osoby pozostającej w trwodze. Równie niepokojącym co możliwość ogołocona z aktywności, jest kłopotliwy aspekt egzystencji: możliwość nieistnienia mieści się w nieskończonym uniwersum różnych możliwych sposobów nieistnienia. Ta możliwość, którą Heidegger definiuje jako śmierć, oznacza ustanie wszelkich możliwości. Jest to wyjątkowa niemożność spośród wszystkich, jakie może-

my napotkać; dla Heideggera możliwość ustania wszelkich możliwości jest podstawą wszelkich możliwości i strukturą, z której taka możliwość się wyłania.

Porządek wyjaśniania przebiega zatem od aktywności do możliwości i od możliwości do niemożności (śmierć). Wyjątkowa wartość śmierci polega na tym, że jest ona w stanie zamknąć nieokreśloność lęku w określonych granicach. Innymi słowy, po Heideggerze to nie rozważanie na temat śmierci, ale rozpoznanie egzystencjalnej totalności śmierci przywołuje, jako potencjalną, niemożliwość istnienia.

Konkretne aspekty filozofii sokratejsko-heideggerowskiej. Zwróćmy uwagę na słowa Heideggera w centralnym punkcie następującego paragrafu: „Trwoga trwoży się o możność bycia tak określonego bytu i otwiera w ten sposób możliwość ostateczną. Ponieważ wybieganie indywidualizuje jestestwo w zasadniczy sposób i tak zindywidualizowanemu pozwala nabyć pewności całokształtu jego możliwości bycia, zatem to wychodzące od podstawy jestestwa jego rozumienie siebie charakteryzuje podstawowe położenie trwogi. Bycie ku śmierci jest z istoty trwogą. (...) Wybieganie odsłania jestestwu zatratę w Sobie-Się i stawia to jestestwo wobec, nie popartej na początku przez zatroskaną troskliwość, możliwość bycia sobą, sobą jednakże w namiętnej, wyzbytej złudzeń Się, faktycznej, pewnej samej siebie i trwożącej się wolności ku śmiercii”[2].

Droga do tego stwierdzenia w *Sein und Zeit jest* długa i uciążliwa. Sugeruje to Haideggerowskie wprowadzenie ważności i pomylenie pytania o znaczenie bytu, jego decyzja, aby użyć metody fenomenologicznej do wskrzeszenia tego zagubionego pytania, jego wyjaśnienia znaczenia bycia poprzez analizę „światowości” świata, jego artykulację egzystencjalnych charakterystyk ludzkiego bycia w świecie i inne sprawy ważne dla ucznia Heideggera. Te kwestie nie powinny być dla nas przeszkodą w uchwyceniu istotnego wydźwięku tego fragmentu, a nawet całego tekstu, mianowicie ochoty czy też nawet radości filozofowania, w obliczu świadomości granic ludzkiego istnienia. Jest to radosna postawa gotowości, która daje nam zdolność zrozumienia i, pomimo trudności obcowania z tekstami Heideggera, wprowadza nas w twórczość Sokratesa.

Po pierwsze, u obu myślicieli możemy zauważyć zbieżność w rozumieniu najwyższego poziomu ludzkiej egzystencji. Dla Sokratesa jest nim dociekanie prawdy, podczas gdy dla Heideggera jest to coś, co nazywa on „byciem w możliwości”. Sokrates z *Obrony* może pomóc studentom rozumieć słowa Heideggera w ten sposób, że gdy Heidegger mówi o możliwościach *Dasein,* to ma na myśli aktywne, pozytywne nastawienie Sokratesa w poszukiwaniu

[2] M. Heidegger: *Bycie i czas,* przełożył B. Baran. Warszawa 1994, 266.

istoty rzeczy (doskonałość); to rozwiązanie jest przynajmniej po części nieznane i prawdopodobnie niepoznawalne, ale jednak warte zachodu.

Dla Sokratesa z wczesnych dialogów znajdowanie odpowiedzi jest zawsze podporządkowane udziałowi w procesie dociekania prawdy. Uwaga Platona w średnich i późnych dialogach skupia się na takich problemach, jak teoria idei, nieśmiertelność duszy, czy struktura Kosmosu, ale tych wątków Platońskiej filozofii nie ma jeszcze w *Obronie.* Decyzję, aby do końca pozostać wiernym własnym zasadom, Sokrates podejmuje bez względu na konsekwencje. Heideggerowska analiza autentycznej egzystencji, jako bycia-ku-śmierci *Dasein,* doskonale pasuje do radykalnej postawy demonstrowanej przez Sokratesa. Według Heideggera, autentyczność egzystencji polega na uświadamianiu sobie nieuchronności śmierci. Dasein ani jej nie unika, ani jej nie osłabia, ani nie wyjaśnia. „Takie rozmyślania o śmierci wprawdzie nie odbierają jej całkowicie charakteru możliwości, bo nadal rozważa się ją jako nadchodzącą, ale osłabia ją przez wyrachowaną wolę dysponowania nią”[3]. Oto sens całego opisu zawartego w *Obronie,* gdzie życie filozoficzne zyskuje swe najpełniejsze potwierdzenie jako najlepsza droga życiowa, zwłaszcza że Sokrates zostaje skazany na śmierć.

Mimo wszystko, decyzja Sokratesa nie jest aktem poddania się i nie może być rozumiana jako przyznanie się do porażki. Ale jako zgoda na samounicestwienie się - może być rozumiana jako rozwiązanie pozytywne. Praca Heideggera pomaga to zrozumieć. Podobnie jak u Sokratesa, stawianie czoła śmierci jest czymś przeciwnym rezygnacji. To dlatego, że bycie-ku-śmierci jest aktywnym, samoafirmującym się procesem, wewnątrz którego ktoś wchłania podstawową i ostateczną granicę ludzkiej egzystencji. A to dlatego, że śmiertelność podkreśla i zawiera w sobie wszystkie możliwe działania i wybory, rozpoznając granice, w które są wpisane. Nie jest to tylko droga samorozumienia, jest to droga samowyzwolenia. Dla Heideggera stanięcie twarzą w twarz ze swoją skończonością jest wolnością.

A jak to jest u Sokratesa? Pomimo dwuznacznego wniosku zawartego w *Dialogu* (co jest lepsze: życie czy śmierć? Bóg raczy wiedzieć), porównanie z Heideggerem sugeruje, że przyjaciele, którzy pod koniec dialogu otrzymują błogosławieństwo Sokratesa na dalsze życie, także mogą robić to, co Sokrates i podlegają temu samemu losowi. Liczy się świadectwo, jakie człowiek daje radząc sobie z własnymi ograniczeniami; postawa życiowa Sokratesa została ukształtowana przez nieustanną świadomość własnej śmiertelności.

Dla celów edukacyjnych ten związek może być wydobyty poprzez następnych pięć aspektów antycypacji śmierci, jak to Heidegger prezentuje

[3] Tamże, 261.

w paragrafie 53 *(Egzystencjalny zarys właściwego bycia ku śmierci):* śmierć jako najbardziej własna możliwość jestestwa, jako najbardziej bezwzględna możliwość jestestwa, jako najbardziej nieprzezwyciężalna możliwość jestestwa, jako najbardziej pewna możliwość jestestwa i jako nieokreślona możliwość jestestwa. W każdym z tych aspektów śmierci Sokrates i Heidegger wzajemnie się dopełniają

Śmierć jako najbardziej własna możliwość jestestwa *(ownmost).* Sokrates, abstrahując od innych celów życiowych, nieustannie zwraca uwagę na znaczenie doskonałości. Bogactwo, poważanie i zaszczyty bledną w porównaniu z tym najwspanialszym możliwym stanem duszy. Pod tym względem proces dociekania jest nierozerwalnie związany z rozpoznaniem tego, co jest ważne i tego, co jest drugorzędne. Heideggerowski postulat potraktowania swojej egzystencji jako najbardziej własnego doświadczenia *(eigenst)* może być zrozumiany zgodnie z Sokratejską wypowiedzią dotyczącą dóbr materialnych i doskonałości duszy[4], bowiem autentyczna egzystencja wyraża się w tym, co rzeczywiście należy do *Dasein.* To nie jest to, co inni ludzie - ogólnie mówiąc - uważają za ważne; doskonałość jest raczej możliwością, która należy do *Dasein* w jego najgłębszym sensie. Jakkolwiek ograniczenie ustanawia fundament śmierci, która określa wszelkie możliwe projekty stawiania czoła temu zagadnieniu, to liczy się ono bardziej niż cokolwiek inne. W rzeczywistości konfrontacja z tym ograniczeniem stanowi podłoże wszystkich możliwych działań i zawczasu wytycza ich względną doskonałość.

Sokrates stara się wyjaśnić, że to nie postawienie go przed sądem konfrontuje go ze śmiercią, gdyż on ma ją przed oczami nieustannie. Stąd też jego apel o skierowanie uwagi na skończoną doskonałość ułatwia nam zrozumienie Heideggerowskiego opisu śmierci jako doświadczenia najbardziej własnego, ponieważ obaj myśliciele podkreślają wagę doskonałości jako czegoś, co najbardziej przynależy ludzkiej osobie, oraz uwypuklają jej skończoność. Opis Heideggerowski dostarcza rozwinięcia Sokratejskiego nakazu, od kiedy śmierć jako granica i podłoże ludzkiego wysiłku pomaga wyjaśnić, dlaczego decyzja Sokratesa znalezienia się w obliczu śmierci jest przesłaniem na temat tego, co jest dla niego najbardziej własnym doświadczeniem.

Śmierć jako najbardziej bezwzględna możliwość jestestwa. Po drugie, to zobowiązanie do badania (lub też istnienia w możności), pociąga za sobą nie tylko uwzględnienie tego, co do kogoś najbardziej należy, ale także odżegnanie się od szeroko pojętego nurtu życia. Dla Sokratesa wyraża się to w odmowie prowadzenia „normalnego" życia. (Nigdy nie pobierał opłat za nauczanie, nigdy nie szukał jakiegokolwiek wynagrodzenia i odmawiał peł-

[4] „(...) i mówię im, że nie z pieniędzy dzielność rośnie, ale z dzielności pieniądze i wszelkie inne dobra ludzkie i prywatne, i publiczne" (Platon: *Obrona Sokratesa,* w przekładzie W. Witwickiego. Warszawa 1958, 30 b).

nienia jakichkolwiek funkcji publicznych.) Natomiast w przypadku Heideggera to wyobcowanie wyrażone jest poprzez niezależność od iluzji „Się", które zawarte jest w przypuszczeniu, że najbardziej własna możliwość nie może być do niczego odniesiona. Sokratejskie poświęcenie życia prywatnego jest szczerze poparte przez Heideggera (przynajmniej w 1927 roku), aż do stwierdzenia, że wszystkie bycia-z-innymi zawiodą nas, kiedy weźmiemy pod uwagę naszą, najbardziej własną możliwość istnienia.

Śmierć jako najbardziej nieprzezwyciężalna możliwość jestestwa. Zwróciliśmy już uwagę na afirmatywny charakter Sokratejskiej zgody na śmierć. Jego decyzja, aby filozofować aż do śmierci, wyraża wolność, która może być osiągnięta tylko poprzez akceptację czyichś swoistych ograniczeń. Dzieło Heideggera pomaga wyjaśnić tę specyficznie ograniczoną wolność, bowiem śmierć, według niego, nie może być przezwyciężona.. Nie można jej uniknąć, zignorować, odsunąć na bok - jest ona istotnym składnikiem ludzkiej egzystencji, który jest zarazem niezbywalny i wszechobecny. Wolna akceptacja tych ograniczeń, to znaczy, pełne uznanie niemożliwości przezwyciężenia skończonej egzystencji, jest największą wolnością. Słowa Heideggera, które trafnie opisują Sokratesa dumnie opuszczającego sąd, są następujące: „Najbardziej własna, bezwzględna możliwość jest nieprześcigniona. Bycie ku niej pozwala jestestwu zrozumieć, że jako ostateczna możliwość egzystencji stoi przed nim porzucenie samego siebie. Wybieganie nie ucieka jednak przed nieprześcignionością jak niewłaściwe bycie ku śmierci, lecz się jej dobrowolnie poddaje. Wybiegające wyzwalanie się ku własnej śmierci uwalnia od zatraty wśród przypadkowego natłoku możliwości, w tym mianowicie sensie, że dopiero ono pozwala właściwie rozumieć i wybierać faktyczne możliwości, które poprzedzają tę nieprześcignioną"[5].

Zatem i dla Sokratesa, i dla Heideggera bycie-ku-śmierci oznacza uchwycenie sedna ludzkiej egzystencji, po to, aby w taki sposób, samookreślając się, uzyskać wolność.

Śmierć jako najbardziej pewna możliwość jestestwa. Po czwarte, to oddanie się filozofii w obliczu śmierci jest pewne (co obecnie oznacza akceptację skończonej struktury własnej egzystencji). Dla Sokratesa, jakkolwiek z jednej strony życie wypełnione dociekaniami jest zasadniczo niepewne co do ich wyniku (niepewne co do kwestii, czy doskonałość daje się zdefiniować), to z drugiej strony zasadniczo pewne jest, że taka droga jest najlepsza. Dla Heideggera pozostawanie w możliwości jest trwogą, ale również zawiera żarliwe samoutwierdzanie się - utwierdzanie się, że ten napawający trwogą projekt jest znacznie lepszy niż ucieczka od skończoności poprzez pogrążanie się w codziennych sprawach.

[5] *Bycie i czas*, wyd, cyt., 264.

Śmierć jako najbardziej nieokreślona możliwość jestestwa. Jest to nie tyle pewność wiedzy o tym, że umrzemy (owo „kiedy" pozostaje trwale nieokreślone), ile pewność, że jesteśmy śmiertelni. Sokrates jest obojętny wobec śmierci jako rzeczywistego wydarzenia; co się liczy, to sposób, w jaki ktoś żyje myśląc o śmierci jako ciągłej, ale czasowo nieokreślonej możliwości.

Zarówno Sokrates jak i Heidegger uznają śmierć za integralną część tego, czym jesteśmy i podkreślają wagę życia ze świadomością śmierci. Znowu, nie chodzi tu o rezygnację w obliczu nieuchronnego końca, ale o pielęgnowanie życia w jego skończonych granicach, które widoczne są tylko poprzez kontrast z całkowitą niemożliwością określenia śmierci. Dla Heideggera to pielęgnowanie zachodzi poprzez życie w trwodze, które odsłania prawdę egzystencji jestestwa.

„Wybiegając ku w nieokreślony sposób pewnej śmierci jestestwo otwiera się na wypływające z samego jego «tu oto» ciągłe zagrożenie. Bycie ku kresowi musi trwać w tym samym zagrożeniu i nie może go przesłonić, zmuszone raczej do wykształcenia nieokreśloności pewności. Jak jest egzystencjalnie możliwe rzeczywiste otwieranie tego stałego zagrożenia? Wszelkie rozumienie położenia jest położone. Nastrój stawia jestestwo wobec rzucenia jego „że-ono-jest-tu-oto"[6].

Czyż dla Sokratesa nie jest tak, że dociekania są oddaniem się niepewności w kwestiach nie tak znowu odległych od trwogi, którą Heidegger powyżej opisuje? Z pewnością w wysiłku Sokratesa jest pewien spokój, którego nie znajdujemy u Heideggera. Tak też porównanie to skłania nas, aby przyjrzeć się nieco bliżej jego postawie. Być może jego spokój jest bardziej frapujący niż się początkowo wydawało.

Zbierając razem tych pięć aspektów, śmierć jawi się jako wyznacznik nieprzejednanej skończoności całego procesu. Pod tym względem przykład Sokratesa pozwala na bardziej trafną interpretację. Heideggerowskie przekonanie, że bycie-ku-śmierci jest równe autentycznemu byciu sobą, niekoniecznie jest świadectwem chorobliwej fascynacji schyłkowością popularnej wśród wielu niemieckich intelektualistów okresu międzywojennego (niektórzy dzisiejsi studenci myślą podobnie); raczej wolność wobec śmierci angażuje wolną akceptację granicy należącej do ludzkich poczynań. Zatem Heidegger i Sokrates nie pojmują śmierci jedynie jako końca całego ludzkiego życia, lecz również - a nawet przede wszystkim - jako kres wszelkich ograniczeń, jakich człowiek doświadcza w swoim życiu. Śmierć wyznacza początek i koniec całej ludzkiej aktywności, ponieważ jest ona ugruntowana w skończoności. Jesteśmy niedoskonali lub doskonali, lecz tylko w stopniu właściwym człowiekowi, śmierć zaś stanowi tego pierwszy przykład i wciąż

[6] Tamże, 266.

przypomina nam o naszej niedoskonałości. Kluczem zarówno dla Heideggera jak i Sokratesa jest uchwycenie granicy fundamentalnej dla ludzkiej aktywności, która jest podstawą dążenia do doskonałości czy też autentyczności.

Konkluzja. W tym tekście usiłowałem wydobyć wspólną, filozoficzną podstawę rozważań Sokratesa i Heideggera. Ta praca ma na celu przedstawienie pełnego, filozoficznego podejścia, które reprezentują Heidegger i Sokrates, nie zaś traktowanie *Obrony* czysto instrumentalnie jako narzędzia do objaśniania *Sein und Zeit.* Studenci nieustannie oczekują, że filozofowie żyjący i tworzący współcześnie będą prezentować własną filozofię. To oczekiwanie jest skierowane przeciwko wykładowcom, i dobrze, że tak jest. A jaka jest moja filozofia? Skłaniam się do tego, aby to pytanie odłożyć na bok, bowiem jego wyjaśnianie zaczęłoby kolidować z pracą nad Platońskimi dialogami. Mimo wszystko, zajęcia nie dotyczą moich poglądów, ale zawartości czytanych tekstów. Moim zadaniem jest wprowadzenie studentów w historię myślenia, a nie propagowanie moich własnych idei. Jednak unikanie tych pytań, formułowanych skądinąd z dobrymi intencjami, powoduje utratę rzadkich okazji do przekazania czegoś naprawdę znaczącego: smaku autentycznego filozofowania. Podobnie moi przyszli koledzy po fachu, słusznie pytają o moje zamiary i doświadczenia dotyczące wykładania Heideggera. Przypominam, że pomijam te pytania, bo i tak praca z początkującymi studentami i analiza wczesnych dialogów Platona jest wystarczająco uciążliwa. Celem wstępnych zajęć nie jest rozwijanie detali mojej pracy doktorskiej, ale podstawowa konstrukcja tekstów filozoficznych. Tak czy inaczej można uznać, że wstępny kurs filozofii jest w jednakowym stopniu ukierunkowany na filozofowanie jak i nauczanie filozofii. Jeśli w kształceniu akademickim dziedzina filozofii ma jakąś znaczącą rolę do spełnienia, to opisana próba wychodzi temu zadaniu naprzeciw. Filozofia bowiem, to zarówno praca badawcza, jak i prezentowanie właściwego stylu życia.

Próbowałem więc wykazać, że odpowiedź na pytania zasygnalizowane na wstępie uwzględnia to, czego oczekuje się od procesu dociekania filozoficznego, i co jest ugruntowane w całej tradycji filozofii zachodniej, od Sokratesa po Heideggera. Studenci wkraczają więc nie tylko do pracowni akademickiej, ale i w świat autentycznego filozofowania. Oni tymi problemami żyją, zaś lektury chłoną równie intensywnie, jak inne impulsy życia. Nie ma co ukrywać, że nasza tradycja kulturowa jest osadzona na różnych pierwiastkach, co wszelako nie znaczy, że nie możemy określić naszych korzeni; jeśli więc możemy pomóc studentom w śledzeniu stylu filozofowania Sokratesa i Heideggera, to jest nadzieja, że będą oni samodzielnie rozszerzać swoje umiejętności w tym zakresie, także niezależnie od poleceń swoich nauczycieli. Krótko mówiąc mają szansę, aby stać się prawdziwymi miłośnikami mądrości.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 342 2001

TOMASZ FEMIAK
Uniwersytet Warszawski

O SZTUCE UŚWIADOMIONEGO MÓWIENIA - czyli jakiej filozofii uczniowie potrzebują (rzecz o wychowawczych i rozwojowych aspektach filozofii)

Jak to jest kiedy myśl w słowo przyoblekam?
Jak to jest kiedy słowo dotyka człowieka?
Myślę, mówię, czynię aż po życia mego kres
bym wiedział sam i inni też, jak to jest
No jak to jest?
Leszek Lejk

Autor niniejszego artykułu nie stawia sobie jednego celu, a celów kilka. Chcemy w nim:

- po pierwsze, przypomnieć Adama Krokiewicza interpretację dialektycznej metodyki Sokratesa - wdrażania uczniów do pojęciowej wiedzy - a zwłaszcza jej trzeciego stopnia maieutyki;
- po drugie, przedstawić intuicje pozwalające interpretację tę rozwinąć, a także zaprezentować materiał zebrany podczas eksperymentu polegającego na włączeniu do teoretycznych zajęć z filozofii ćwiczeń praktycznych uświadomionego mówienia;
- po trzecie, oddając do rąk czytelników niniejszy tekst chcemy, bardziej niż w rozważania z zakresu historii filozofii, włączyć się w rozbrzmiewającą co jakiś czas na łamach różnych periodyków dyskusję nad tym, jakiej filozofii uczniowie potrzebują.

Pierwsza część pracy dotyczy teorii, druga - praktyki.

Na wstępie podkreślmy, że naszym rozważaniom przyświecać będzie rozumienie i odczytywanie filozofii jako dyscypliny praktycznej, służebnej wobec człowieka. Podstawy do takiego pojmowania filozofii czytelnik znaleźć może w pracach Juliusza Domańskiego[1], Pierre'aHadota[2], czy Thomasa Szlezáka[3].

Główną podstawą do dalszych rozważań będą prace A. Krokiewicza i K. Ajdukiewicza.

Rozpoczynając część teoretyczną przypomnijmy, że zdaniem A. Krokiewicza filozofię grecką przenikały: idea związku jedności z wielością w odniesieniu do rzeczywistości (rzeczywistość jako rezultat działania nierozciągłej siły w rozciągłym polu jej działania); idea dwóch odrębnych porządków wyznaczających postępowanie człowieka (porządku rozumu i porząd-

ku serca); idea dajmonicznej duszy ludzkiej, wreszcie idea świadomości oraz nadświadomości w wyobrażeniach poznawczych Greków[4].

Z omawianą przez nas kwestią wiąże się bezpośrednio idea porządku rozumu i porządku serca.

Będziemy starali się dalej wykazać, że ćwiczenie *uświadomionego mówienia* służyło pogodzeniu obu wspomnianych porządków - osiągnięciu stanu *eutymii* .

Już Homer rozróżniał dwie jaźnie w człowieku: rozumny umysł *(noos, phren),* który stoi na straży dobra i sprawiedliwości, oraz siłę uczuciowego zapału *(thymos),* która ma władzę nad ciałem i którą ze względu na jej siedlisko można nazwać sercem. Jeżeli serce jest posłuszne umysłowi, to człowiek zażywa wewnętrznego spokoju i rozumnym postępowaniem zapewnia sobie powodzenie w życiu. Jeżeli zaś świadome swojej cielesno-czynnej mocy, namiętne i krnąbrne serce odmawia umysłowi posłuszeństwa i zamiast tego rządzi człowiekiem, to go przyprawia o zamęt duchowy i wtrąca w nieszczęścia[6].

Istotnym pytaniem jest teraz, czy filozofia antyczna wytworzyła skuteczne narzędzie pozwalające na rozeznanie i zjednoczenie dwóch wspomnianych porządków: rozumu i serca. Narzędziem tym w naszym przekonaniu jest właśnie *uświadomione mówienie.*

Zdaniem A. Krokiewicza dialektyka Sokratesa była sztuką uświadomionego mówienia, a jej głównym celem zdobycie pojęciowej wiedzy[7]. Wdrażając ucznia do jej zdobycia stosował Sokrates trzy stopnie. Pierwszy stopień stanowiła krytyka (elenktyka). Sokrates „badał" świadomość ucznia, wykazywał mu, że nie wie niczego, i go zawstydzał. Na stopień drugi składała się zachęta (protreptyka): Sokrates dodawał otuchy i doradzał zawstydzonemu uczniowi, co ma robić, ażeby pozbyć się hańbiącej człowieka „niewiedzy". „Trzeci stopień stanowiła pomoc w «uświadomionym mówieniu» i w definiowaniu pojęć (maieutyka): Sokrates zadawał pytania i żądał od ucznia jak najszerszego wysiłku w jego odpowiedziach i definicjach...."[8].

W przedmowie do *Sokratesa* A. Krokiewicz pisał: „Sokrates żądał zasadniczo «uświadomionego mówienia»: każdy miał sobie jasno zdawać sprawę ze znaczenia wyrazów, których używał, i panować nad nimi. Czy można zatem powiedzieć, że żądał właściwie «jasnego myślenia»? Tak, ale z tym ważnym dodatkiem, że o «jasności» tego myślenia nie stanowiły - jak my byśmy byli dziś skłonni przypuszczać - definicje pojęciowe i ich formalna znajomość, lecz coś donioślejszego. «Jasne myślenie» Sokratesa posiada ogromną energię czynną, jest miarodajne dla czynów, podczas gdy wyrażone w słowach i zawsze mniej lub więcej wadliwe definicje są zdaniem filozofa zbyt słabe, by rządzić czynami. Należą wprawdzie do «jasnego myślenia», ale jako jego część intelektualna, której wartość polega nie tyle

na samych osiągnięciach, gdyż żadna definicja nie zadowala całkowicie, ile raczej na szczerym wysiłku, by zdobyć i osiągnąć możliwie najcelniejszą definicję. Ten wysiłek uzupełnia niejako swoją niewyrażalną w słowach treścią nieuchronne braki słownej definicji: dzięki niemu przyłącza się do intelektualnej części oraz z nią «zrasta» (bodaj ważniejsza od niej) część druga, a mianowicie wyrażający się już nie w słowach, lecz właśnie w czynach sprawny zasób uczucia oraz woli, i on dopiero tworzy jakby rdzeń «jasnego myślenia», którego nie mącą żadne konflikty, które prze niepowstrzymanie do zgodnych z sobą czynów i które charakteryzuje najlepiej znane hasło ateńskiego filozofa, że cnota jest tożsama z wiedzą” .

W przytoczonym fragmencie wybijają się na plan pierwszy dwa aspekty uświadomionego mówienia. Na pierwszy składa się poprawność formalna (aspekt intelektualny) - na drugi akceptacja, „zgoda” na to, co się drogą intelektualną przyjęło (aspekt emocjonalny) °. Można bowiem podać formalnie poprawną definicję i wcale nie być do niej przekonanym. Za K. Ajdukiewiczem powiedzieć można: „Co innego zaś jest uzasadnić jakieś twierdzenie, a co innego wiedzieć, że się je uzasadniło. Co innego jest zrobić coś dobrze, a co innego wiedzieć, że się to dobrze zrobiło”[11]. Podobnie, inna jest rozmowa z kimś, kto tylko wie jak coś zrobić, a inna z tym, który to coś zrobił. Tą drogą przedstawia nam się zupełnie inna strona naszej wiedzy nieznana i niedostrzegana.

Obok dwóch wspomnianych aspektów, intelektualnego i emocjonalnego, pozostaje jeszcze, nieuwzględniony wcześniej, czynnik trzeci, bodaj najistotniejszy - uwaga.

Zachęcając do mówienia w sposób uświadomiony czuwał Sokrates nad tym, by uwaga uczniów obejmowała dwie wspomniane strony. Dzięki takiemu ćwiczeniu uczniowie odnosili się do poruszanych problemów z dużą siłą świadomości. Używając terminologii K. Ajdukiewicza powiedzieć można, że *przeżywali uważnie* towarzyszące dyskusji ich własne procesy psychiczne[12]. Odnosząc się do jakiegoś zjawiska czy zagadnienia, uświadamiali je sobie poprzez myślenie i przeżywanie[13]. W ten sposób oba porządki, porządek rozumu i porządek serca w równym stopniu były uwzględniane w procesach poznawczych.

Pozostaje teraz zapytać: w jaki sposób człowiek mógłby pokierować swoją uwagą tak, by swoim zakresem obejmowała ona procesy myślowe?

Z uwag wstępnych wiemy, że siła uczuciowego zapału *(thymos)* ma władzę nad ciałem. Ciało jest też jej siedliskiem. Chcąc obserwować przejawy cielesno-czynnej siły serca należałoby objąć uwagą ciało wykonujące czyn. Zdobyta tą drogą wiedza stanowiła istotne źródło wiedzy o psychofizycznej naturze człowieka[14].

W proponowanej przez nas interpretacji uświadomione mówienie wymaga równoczesnego obejmowania uwagą procesów myślowych i uczuciowych. W praktyce oznacza to, że uwaga musi być kierowana zarówno na treść wypowiedzi, jak i odczucia, których siedlisko upatruje się w ciele[15].

Przejdźmy teraz do drugiej części artykułu.

Asumpt do poszukiwań praktycznego zastosowania sztuki uświadomionego mówienia dały doświadczenia zebrane podczas pracy z uczniami w Liceum Ogólnokształcącego im. José Marti w Warszawie[16]. Zajęcia były tak pomyślane, by każdorazowo problematyce z zakresu historii filozofii towarzyszyły ćwiczenia praktyczne.

Gdy mowa była o Pitagorejczykach, prowadzący wspominał, że uczniowie Pitagorasa zachowywali milczenie przez pięć lat[17] i podawał uczestnikom spotkania ćwiczenie polegające na zachowaniu milczenia na określony temat, np. wobec ulubionego i najczęściej poruszanego problemu. Innym przykładem tego ćwiczenia może być nie ocenianie w ogóle lub podanie oceny w taki sposób, by nie padło określenie. Przy tym ostatnim osoba podejmująca ćwiczenie nie mogła w swych wypowiedziach używać powiedzeń typu: „to jest głupie", „to jest wspaniałe" itp.

Podczas następnych zajęć uczniowie dzielili się spostrzeżeniami zebranymi podczas tygodnia[18].

Zajęcia poświęcone Sokratesowi wzbogacone były m.in. o ćwiczenie uświadomionego mówienia. Spróbujemy teraz przybliżyć specyfikę tego ćwiczenia na tyle, na ile jest to możliwe korzystając z dorobku filozofii polskiej.

Jak zauważa K. Ajdukiewicz, równocześnie z przeżywaniem aktu spostrzegania możemy zwrócić uwagę na sam ten fakt, możemy niejako myśl swą skierować na nasze własne spostrzeganie. „Możemy to uczynić w odniesieniu do każdego niemal procesu, który się rozgrywa w naszej psychice"[19]. Uwagą naszą możemy zatem objąć również mowę i procesy jej towarzyszące. Możemy, bowiem zwykle tego nie czynimy. Dzieje się tak dlatego, że po zautomatyzowaniu jakiejś czynności złożonej nie tylko nie jest do jej wykonania potrzebne świadome zdanie sobie sprawy z jej poszczególnych czynności składowych, lecz nie jest nawet potrzebna wiedza potencjalna[20]. „Można umieć wykonać jakąś zautomatyzowaną czynność złożoną, a nie potrafić na żądanie wymienić wchodzących w jej skład czynności częściowych. Zdarza się często, że ktoś umiejący doskonale wykonać jakąś skomplikowaną czynność nie potrafi składników tej czynności wymienić, a mając to uczynić radzi sobie w ten sposób, iż przystępując do praktycznego wykonania złożonej czynności i dopiero sam się sobie przy tej robocie przypatruje, aby na tej podstawie odpowiedzieć na zadane mu pytanie. Można by tu powiedzieć, że jego ciało umie więcej, niż wie jego dusza"[21].

Otóż, tak jak ktoś, kto automatycznie wykonuje jakąś czynność złożoną i nie potrafi wymienić czynności częściowych, tak osoba mówiąca w sposób automatyczny nie umie podać czynności składających się na ten akt mowy. Nie umie, bo nie uświadamia sobie chociażby wspomnianych wyżej aspektów: intelektualnego i emocjonalnego. Dopiero włączenie uwagi i objęcie nią strony intelektualnej i emocjonalnej może uczynić automatyczne wypowiadanie się uświadomionym. Możliwym do spostrzeżenia staje się wtedy, czy aktami naszymi kieruje nawyk, przyzwyczajenie (pamięć mięśniowa[22]) lub emocja, a więc siła uczuciowego zapału *(thymos),* czy rozumny umysł *(noos, phren).*

Tam, gdzie w grę wchodzi umiejętność, a jest tak w przypadku uświadomionego mówienia, odczuć się daje niedostatek słownego opisu[23]. Prezentacja wydaje się tu najlepsza do przybliżenia komuś specyfiki tej umiejętności i tę formę wybrano.

W praktyce, do ćwiczenia zgłaszał się ochotnik, który po wcześniejszym wprowadzeniu przez nauczyciela demonstrował ćwiczenie całej klasie. Wywoławszy u siebie stan uświadomionego mówienia, uczeń musiał następnie ustosunkować się do wybranej kwestii wypowiadając się w sposób uważny. Po prezentacji i zrozumieniu ćwiczenia grupa otrzymywała polecenie, by podejmować wysiłek mówienia uświadomionego podczas codziennych kontaktów, a więc w trakcie rozmów z rówieśnikami, rodzicami itd.

Podczas ćwiczenia ochotnicy często w ogóle nie mogli nic powiedzieć, a samo ćwiczenie postrzegali jako bardzo trudne. Fakt ten budził wątpliwości nad zasadnością wprowadzenia tego ćwiczenia do zajęć. Jednak zebrane przez ćwiczących obserwacje przeszły wszelkie oczekiwania.

Ponieważ podczas pracy w liceum nie proszono uczniów o sporządzanie zapisu poczynionych obserwacji, jako ilustrację ćwiczenia przytoczymy materiał zebrany przez studentów Wydziału Psychologii UW, którzy zgodzili się, by wziąć udział w ćwiczeniu[24].

Przejdźmy teraz do uwag ogólnych.

Obserwacje poczynione podczas pracy z licealistami i studentami pozwalają powiedzieć, że poszerzenie wykładu z filozofii o ćwiczenia praktyczne w znaczny sposób wpływa na przyswajanie materiału teoretycznego, a także stanowi istotny czynnik przyciągający młodzież do filozofii[25]. Nie bez znaczenia jest jeszcze i to, że w ten sposób uczy się praktyki życia wynikającej z filozofii. Taki aktywny sposób wykładania filozofii, gdzie obok ćwiczeń i zabawy podaje się wiedzę teoretyczną ma również wpływ na równomierne rozwijanie obu półkul mózgowych[26]. Zastanawiające jest, czy w przypadku tak prowadzonych zajęć właściwym nie byłoby mówienie o warsztatach z filozofii. Wspomniana przez nas warsztatowa (interakty-

wna) forma zajęć nawiązuje do rozumienia filozofii jako ćwiczenia (poznaj siebie) oraz spełnia dwa ważne zadania:

- nie przepełnia wiedzą teoretyczną i tak przeciążonego programu nauczania w liceach;
- stara się odpowiedzieć na potrzeby emocjonalne i rozwojowe dojrzewającej młodzieży.

Włączając się do dyskusję nad zakresem i formą nauczania filozofii[27] opowiadamy się za czynnym jej wykładaniem. Na gruncie tego stanowiska, postulatem naszym jest szerokie uwzględnienie - zarówno w dydaktyce szkolnej jak i akademickiej - formy nauczania filozofii poprzez zajęcia warsztatowe. W niniejszym artykule staraliśmy się pokazać, że zajęcia takie są możliwe zob. przyp. 18 i 24), i że układając je nie trzeba szukać daleko, wystarczy sięgnąć do bogactwa filozofii polskiej[28].

Obecna sytuacja w szkolnictwie, warunki ekonomiczne i polityczne nie służą wprowadzaniu filozofii do szkół (tekst wpłynął do redakcji za czasów rządu „solidarnościowego" - *red.).* Z tym większą radością należy odnotować zgodną dezaprobatę środowiska filozoficznego wobec decyzji Ministra Edukacji Narodowej o skreśleniu filozofii z programów szkół średnich[29].

Na koniec, warto przypomnieć postać Kazimierza Twardowskiego, który wyżej od kariery naukowej stawiał obowiązek nauczania filozofii. Taka postawa zaowocowała. Polska stała się jedną ze światowych stolic rozwoju logiki. Czym zaowocuje filozofia w szkołach? Przekonamy się gdy do nich dotrze.

W roku 1998 Jan Woleński w krótkim sprawozdaniu o bostońskim kongresie *Paideja,* którego naczelnym hasłem było: *Filozofia uczy ludzkości,* pisał: „A Polacy? Z bardzo nielicznymi wyjątkami, prezentowali postawę prawdziwie kosmopolityczną"[30]. Chociaż interaktywna forma nauczania nie jest pomysłem nowym, to nie oznacza, że w tym nurcie nauczania filozofii powiedziano już wszystko. Opracowanie interaktywnego programu wykładania filozofii uwzględniającego ćwiczenia, które w równym stopniu dbałyby o rozwój emocjonalny i intelektualny[31], mogłoby być polskim wkładem do światowego nauczania filozofii i zapoczątkować naszą, polską drogę jej nauczania[32].

Pośród częstych narzekań na młodzież trzeba powiedzieć jasno: mamy taką młodzież jakich dorosłych, z ich biernością wobec miernoty jaką karmi się młode pokolenie. Można zaryzykować twierdzenie, że utyskiwanie na młodych jest wprost proporcjonalne do bezczynności starszych.

Spieszmy zaoferować młodzieży bogactwo filozofii, jej doświadczenie i praktykę - co teraz zasiejemy, na starość zbierzemy. Warto na koniec przytoczyć słowa znane: „Takie Rzeczy Pospolite będą jakie ich młodzieży chowanie".

Summary

The author attempts to develop the interpretation of A. Krokiewicz's third level of introducing the students to the conceptual knowledge *(maieutics* - the skill of conscious speaking). Furthermore, the text analyses the experiment of incorporating the conscious speaking to the lectures of philosophy.

Przypisy:

[1] Zob. J. Domański: *Metamorfozy pojęcia filozofii.* Warszawa 1996.

[2] Zob. P. Hadot: *Filozofia Jako ćwiczenie duchowe,* tłum. P. Domański. Warszawa 1992; tenże: *Czym Jest filozofia starożytna?,* tłum. P. Domański. Warszawa 2000.

[3] Zob. T. Szlezak: *Czytanie Platona,* tłum. P. Domański. Warszawa 1997.

[4] Por. D. Dembińska-Siury: *Adama Krokiewicza teoria nadświadomości.* „Przegląd Humanistyczny", 1987, XXXI, nr 10, s. 21.

[5] *Euthymie* (posiadanie dobrego serca), ten wyraz-hasło wprowadził Demokryt. A. Krokiewicz podkreśla, że utorował on drogę późniejszym systemom etycznym Platona, Arystypa i Arystotelesa. Należy więc uważać Demokryta na równi z Sokratesem za twórcę wielkiej etyki greckiej (por. A. Krokiewicz: *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa,* w: *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa.* Warszawa 2000, s. 159).

[6] Por. A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej.* Warszawa 2000, s. 377.

[7] Por. A. Krokiewicz: *Sokrates,* w: *Sokrates, Etyka Demo kryta i hedonizm Arystypa,* wyd. cyt, s. 66.

[8] Por. tamże, s. 67.

[9] Por. tamże, s. 8.

[10] Emocja pobudza ciało do działania (budzi ruch ciała tak, jak intelekt emocje).

[11] Zob. K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii (teoria poznania, metafizyka).* Kraków 1949, s. 35.

[12] Zob. K. Ajdukiewicz: *Propedeutyka filozofii dla liceów ogólnokształcących.* Lwów-Warszawa 1938, s. 160.

[13] „Dwie są tedy odmiany sposobów uświadamiania sobie jakiegoś zjawiska: jedna polega na tym, że się o tym zjawisku myśli, że się je spostrzega, wspomina lub tp., druga polega na tym że się je przeżywa" (zob. K. Ajdukiewicz: *Propedeutyka filozofii...,* dz. cyt. s. 159).

[14] „ - A oczyszczenie czyż nie na tym właśnie polega, o czym teraz wciąż mówimy, żeby najwięcej duszę od ciała oddzielić i przyzwyczaić ją do tego, żeby się sama w sobie ze wszystkich zakątków ciała skupiać i zbierać, i mieszkać, ile możności i dziś, i potem, w odosobnieniu, w samej sobie; wyzwolona z ciała, niby z kajdan?" (zob. Platon: *Fedon,* w: *Dialogi, tłum.* W. Witwicki. Kęty 1999, t. I, s. 642/67 C-D/). Paradoksalnie więc obejmowanie uwagą ciała, jako siedliska sfery chcenno-uczuciowej, prowadzi do oddzielenia duszy od ciała. Warto zauważyć, że obserwację ciała i związanych z nim emocji wykorzystują dziś niektóre nurty psychoterapii m.in. somatoterapia (zob. R. Meyer: *Somatoterapia ciało w psychoterapii, tłum.* O. Raut. Warszawa 1996) a także psychologia zorientowana na proces

(zob. A. Mindell: *O pracy ze śniącym ciałem,* tłum. M. Błasiak, T. Teodorczyk. Warszawa 1991). [15] Znaczenie uwagi w filozofii podkreśla P. Hadot. „Uwaga (προσχη) to zasadnicza postawa duchowa stoika. To ciągła czujność i obecność ducha, stale rozbudzana samoświadomość, stałe napięcie ducha. Dzięki niej filozof wie i w pełni pragnie tego, co w każdej chwili robi. Dzięki czujności ducha podstawowa reguła życia, czyli rozróżnienie między tym, co od nas zależy, i tym, co nie zależy, jest zawsze «pod ręką» (προχειρον)" (zob. P. Hadot, dz. cyt. s. 17).

[16] Dzięki przychylności dyrektora szkoły Pana mgr Waldemara Pacholca zajęcia odbywały się cyklicznie przez cztery lata, począwszy od roku szkolnego 1994/1995.

[17] Zob. Diogenes Leartios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów,* tłum. W. Olszewski. Warszawa 1988, VIII 1 (10-11), s. 475.

[18] Innym przykładem ćwiczenia wzbogacającego zajęcia teoretyczne było „przechodzenie" do różnych rzeczywistości. Jego podstawą była teoria wielości rzeczywistości L. Chwistka. Zadanie uczniów polegało na zapoznaniu się z aksjomatyką poszczególnych rzeczywistości (rzeczywistości: rzeczy, wrażeń, fizykalnej i wyobrażeń) i podjęciu próby „popatrzenia" na świat przez pryzmat każdej z wspomnianych rzeczywistości oraz podaniu zauważonych różnic. Dzięki temu ćwiczeniu uczniowie uczyli się tolerancji i uświadamiali sobie wpływ przyjmowanych założeń na postrzeganie. Z braku miejsca, a także do czasu szczegółowego opracowania poszczególnych ćwiczeń, ograniczam się do podania tylko kilku przykładów. Warto w tym miejscu przypomnieć, że L. Chwistek szczególnie filozofom zalecał trenowanie przechodzenia z jednej rzeczywistości do drugiej, tj. nie ograniczania się do jednego typu przeżywania (zob. L. Chwistek: *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce,* w: tenże: *Pisma filozoficzne i logiczne.* Warszawa 1963, t. I, s. 210).

[19] Zob. K. Ajdukiewicz: *Propedeutyka filozofii...,* dz. cyt. s. 9.

[20] Tamże, s. 182-183.

Tamże, s. 183.

[22] Pamięć napięć mięśniowych jest typowa dla tzw. ruchowców. Obok tych ostatnich K. Ajdukiewicz wymienia jeszcze słuchowców i wzrokowców (K. Ajdukiewicz: *Propedeutyka filozofii...,* dz. cyt s. 46-47). Niezależnie od typu, do którego każdy przynależy powiedzieć można, że w chwilach uniesienia emocjonalnego, czy mówienia automatycznego, często nie zdajemy sobie sprawy z konsekwencji tego, co mówimy i po fakcie musimy np. przepraszać za to, co powiedzieliśmy. Wtedy właśnie ciało „mówi" (sfera pamięci mięśniowej) poza naszą uwagą.

[23] Niedostatek słownego opisu zrozumie ten kto uczył lub był uczony jakiejś czynności werbalnie. Kto przypomni sobie np. naukę jazdy na rowerze zobaczy, że wszelkie podpowiedzi: *naciskaj na pedały, patrz przed siebie,* często nie mają żadnego odniesienia do wykonywanej czynności a nawet przeszkadzają w jej opanowaniu.

[24] W roku akademickim 1999/2000 prowadziłem zajęcia *Śladami wielkich sporów filozoficznych.* Omawiając spór o istotę filozofii wspomniałem o praktycznych aspektach filozofii podając jako ilustrację ćwiczenie uświadomionego mówienia. Studentów na tyle to

zainteresowało, że osoby, które zostały po zajęciach, zgodziły się wziąć udział w eksperymencie polegającym na zaobserwowaniu praktycznych aspektów ćwiczenia. Korzystając z tzw. swobodnych metod diagnostycznych poprosiłem uczestników eksperymentu, by po dłuższym okresie ćwiczenia odpowiedziały na pytanie: co dało mi uświadomione mówienie, lub co zaobserwowałem mówiąc w sposób uświadomiony? Zebrany w ten sposób materiał posłużyć może dopiero za podstawę sporządzenia właściwego testu psychologicznego pozwalającego precyzyjnie ująć obserwacje ćwiczących i je zbadać. Przedstawienie bezpośredniego opisu pozwoli lepiej zorientować się w specyfice ćwiczenia oraz pomoże dostrzec korzyści, jakie odnieśli ćwiczący, zwłaszcza te niemierzalne psychagogiczne (terminu tego używam za P. Hadot'eem na określenie ćwiczeń duchowych (zob. P Hadot: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz. cyt., s. 9).

Student 1

(...) „Sztukę słuchania siebie ćwiczyłam prawie wszędzie, w każdej sytuacji i już po ok. miesiącu zauważyłam pewne zmiany w relacji z rodzicami i rodzeństwem. Coraz częściej zdarzało mi się z nimi naprawdę rozmawiać.

Mniej więcej po pół roku różnica była naprawdę zauważalna, nie tylko w kontaktach z ludźmi ale w obcowaniu z samym sobą. Poczułam się dużo pewniej i silniej. Łatwiej znajdywałam w sobie chęci, by dążyć do postawionych celów.

Jednak zmianą, która dała mi więcej satysfakcji to znalezienie a raczej dopuszczenie pewnych wartości, nie narzuconych odgórnie, moich, Takich, które mówią jak być, żeby się sobie „podobać".

Sztuka słuchania to też usłyszenie siebie, próba odcięcia się od tego co nam włożono bez pytania do głowy przez prasę, telewizję itp.. To odkrywanie swojego ja i swoich prawdziwych pragnień.

To umiejętność zatrzymania się na chwilę w pędzie dzisiejszych czasów". (...)

Student 2

(...)

„W czasie badania zauważyłam:

1. zwiększoną koncentrację na treści wypowiedzi;
2. eliminację zbędnych słów;
3. minimalizację emocji;
4. zwolnienie tępa wypowiedzi;
5. zubożenie (odczuwalne) mimiki twarzy;
6. brak gestykulacji;
7. zmiana wysokości głosu głos się obniża;
8. słyszenie barwy własnego głosu.

W trakcie dokonywania tego (dość długotrwałego cztery tygodnie) eksperymentu zauważyłam, iż jestem bardziej komunikatywna, skupiona na merytorycznej treści poruszanego w danej chwili zagadnienia.

Wykazuje spokój, opanowanie, szanuje czas rozmówcy i swój (także bardziej go kontroluję w myślach niekoniecznie patrząc na zegarek). Rozmowa staje się jasna, prosta,

zrozumiała, przywiązywana jest waga nie tylko do poważnego potraktowania problemu ale i interlokutora".

Student 3

„Stosowałam technikę (...) dość intensywnie przez około dwa tygodnie.

Oto moje spostrzeżenia:

(...) oczywista konsekwencją było, że mówiłam znacznie wolniej, spokojniej niż zwykle, robiąc dłuższe przerwy między zdaniami. Zdecydowanie pomogło to w komunikacji przy np. rozmowie z rodzicami.

Natomiast przyniosło raczej kiepskie rezultaty w rozmowach z rówieśnikami (nie wspominając już o rodzeństwie). Mało kto miał czas i cierpliwość rozmawiać ze mną wsłuchującą się w siebie, kiedy sposób mojego mówienia z reguły tracił „walory rozrywkowe" - barwność, ekspresję, gestykulację mimikę.

Wyjątek stanowiły sytuacje, kiedy celem było skupienie na sobie uwagi grupy (z rodzeństwem się nie sprawdziło) ludzie chętniej słuchali mojego monologu, gdy „wsłuchiwałam się w siebie".

Chociaż w/g mnie jest to technika, która kiepsko sprawdza się w codziennych, krótkich rozmowach nastawionych bardzo na przekazy pozawerbalne (które w/g mnie nie wymagają ode mnie szczególnego „wsłuchiwania się w siebie" „nasłuch" jaki prowadzę bez specjalnych w tym celu wysiłków jest wystarczający), to niewątpliwie świetnie sprawdza się w sytuacjach, kiedy w grę zaczynają wchodzić emocje, a osoba, z którą chcę się porozumieć nie ma tego samego genotypu co ja. Nieoceniona technika w rozmowach telefonicznych".

Ta sama osoba po około pół roku.

1. Z czasem zaczęłam dostrzegać konkretne „namacalne" korzyści jakie daje [słuchanie siebie]:

- minuta „dobrze przeprowadzonego" wsłuchiwania się daje mi dużo informacji o sobie samej. Zaczynam widzieć sznurki, za które pociąga otoczenie (często bezwiednie) sterując mną.
- Takie zajrzenie w głąb siebie daje czasem błyskawiczna odpowiedź na konkretne pytanie (w stylu: co robić w jakiejś sytuacji). To zaglądanie w siebie nie wymaga specjalnej koncentracji jedynie szczerości względem samej siebie. Zauważyłam, że często pytam siebie, chociaż:
- znam odpowiedź, tylko nie chcę się z nią zgodzić;
- ani pytanie, ani tym bardziej odpowiedź, nie są dla mnie ważne, nie powstały we mnie, tylko gdzieś na zewnątrz, i z zewnątrz jest presja na znalezienie odpowiedzi.
- Obserwowanie tego, co się dzieje wewnątrz mnie pozwoliło mi np. dokładnie „zobaczyć" jak lawinowo w chwilach zdenerwowania) narastają we mnie emocje, jak natychmiast je z siebie wyrzucam bez udziału świadomości.

2. Ale...

„Wsłuchiwanie się" jest dla mnie trudne, mozolne. Ciągle mam wrażenie, że jestem w tym samym miejscu, co na początku - choć widzę z tego miejsca znacznie więcej.

-jest to technika, która jak na razie, nie sprawdza się w codziennych kontaktach z ludźmi, nastawionymi raczej na określoną dynamikę niż treść. „Wsłuchiwanie się" tę dynamikę zaburza.

- To, że czasem dokładnie wiem, co się „we mnie" dzieje nie sprawia, że mogę to kontrolować szczególnie w takich sytuacjach jak kłótnia. Ta świadomość, że nie potrafię powstrzymać moich emocji w jakiejś sytuacji „trudnej" potęguje jeszcze wtedy moją złość ale mam wrażenie, że jest to stan przejściowy.

Student 4

1. Wiem, co mówię, (kiedy, jak i gdzie, a z czasem, dlaczego).

2. Gdy mówię naprawdę od siebie „czuję się jednym z tym, co mówię"? Wypełnia to moją świadomość, stanowi główny punkt uwagi.

3. Zauważam własną sztuczność, że nie zastanawiam się, co i o czym mówię (kontynuacja 1.).

4. Kontakt: z sobą = „jestem tu i teraz" = w danym miejscu sobą?

5. Kontakt : z drugą osobą = czuję się prawdziwsza w tym, co mówię (komunikat rzeczywiście pochodzi ode mnie, wypowiadam go świadomie, albo świadomiej).

6. Częściej milczę, (słuchanie siebie jest trudne, czasami aż nieprzyjemne, a czasami po prostu uświadamiam sobie, że nie mam nic do powiedzenia).

7. Mówię wolniej (efekt koncentracji uwagi?) Zastanawiam się nad doborem słów.

8. Miesza mnie to (zaczynam się zastanawiać, po co to mówię, pojawia się odpowiedzialność, za to, co mówię; inna sprawa, że jak się tak utożsamiam z tym, co mówię to czuję się trochę zagrożona (odsłanianie siebie), i zaczynam dostrzegać własne uwarunkowania.

9. Myśli „nie ułożone" - umierają śmiercią naturalną, czyli są dla mnie ślepą uliczką lub umiem je stopniowo przeformułować tak, iż nawet sama dla siebie uzyskuję pełną jasność i potrafię przekazać na tyle składnie, by być „zrozumiana" przez innych ludzi, a przynajmniej takie mam wrażenie.

10. Pewność siebie, która pozytywnie wpływa na jakość odbioru tego, co mówię u innych.

11. Jest to pewien stan:

a) przyjemny (pozytywne odczucie pozostawania w zgodzie ze sobą w tym, co mówię);

b) przykry (trudny do utrzymania, zagrożenie zmieszanie, trudny do osiągnięcia);

- przy obserwacji własnych uwarunkowań, niektórych nawyków, własnej „zmienności" - gdy mówię coś nie od siebie, lecz z przyzwyczajenia, z obawy (np.: przed wyśmianiem, przed jakąś osobą) itp.

12. Cenna obserwacja - która część mnie mówi.

13. Wiedza o sobie i własnych zachowaniach zdobyta poprzez obserwację i słuchanie samej siebie obejmuje miedzy innymi:

a) nawyki;

b) wpływy zewnętrzne i wewnętrzne uwarunkowania;

c) uleganie presji/ bunt dla zasady itp.;

d) wycofanie się /bierność/ niezdolność powiedzenia/ mówienie czegoś niepotrzebnie/ „bo mnie poniosło” patrz też punkt 16.

14. Specyficzne uczucie: nie mam nic do powiedzenia.

15. Zmiany fizyczne: inaczej brzmi ton głosu (właściwy głos?).

16. Spostrzeganie zmienności siebie (a także tego, co się zapomina), brak celowości, płynięcia z prądem.

17. Obserwacja: unikanie wiedzy o sobie poprzez NIEROZUMIENIE, czyli nieświadome odrzucanie takiej wiedzy.

Student 5

(...) Słychać wszystko, dokładnie, przejrzyście. Wszystkie zmysły tworzą całość.

Mówienie jest powolne, głos przyciszony, odbierany wewnętrznie (myśl i mowa to jedno). Mowa jest na zewnątrz i wewnątrz. Bardzo przejrzyste, wyraźne.

Tak jak zdjęcie roentgena obejmuje zazwyczaj jedną część ciała, to tu mamy dane wszystko i jednocześnie (z uwzględnieniem świata zewnętrznego i wewnętrznego, który to podział nie jest wyraźny tzn. postrzegam odrębność rzeczy zewnętrznych w stosunku do mnie, ale bardzo wewnętrzne je odbieram) - nie znaczy to przez pryzmat „mnie”. Wszystkie rzeczy, ogólnie rzeczywistość zewnętrzna i wewnętrzna spotyka się w jednym punkcie w czymś uświadomionym.

Inną osobę postrzega się jako „inną”, nie branie jej w swoje kategorie, jest to spotkanie z innym.

Nie ma tutaj mowy o nudzie.

Dostępność do wszystkich „stanów” myślowych, jest myślenie. (...)

Student 6

1. etapy ćwiczenia

1.1. Czyż możliwe jest mówienie bez słuchania? Jak to tak: to sugeruje, że ja NIE WIEM, co mówię?

1.2. A jednak zdarza się (MNIE a nie KOMUŚ sytuacja, że nie bardzo potrafię powtórzyć CO tak właściwie powiedziałem przed chwilą... może się nie koncentrowałem? A może mam alzhaimerka małego???

1.3. Postanawiam „słuchać” swoich wypowiedzi. Głos jakby znajomy, ale treść dziwna czasem... Po tygodniu przysłuchiwania się sobie zaczynam tracić chęć do odzywania się... zaczynam milczeć.

1.4. Słucham milczenia.

1.5. Zauważam, że inni też mają coś do powodzenia. Zaczynam słuchać.

1.6. Od słuchania bliźnich tylko krok do ROZMOWY...

1.7. Rozmawiając słucham (także swoich słów).

1.8. Co jakiś czas zapominam o słuchaniu... ale rychło się „budzę” gdy z nawyku coś zaczynam słyszeć.

2. Co mi daje słuchanie siebie.

2.1. Mówię mniej...

2.2. Rzadziej zdarza mi się bronić swego zdania za wszelką cenę okopując się na „z góry upatrzonych pozycjach"...

2.3. Zaczynam dostrzegać związek miedzy tym CO MWIĘ a tym CO ROBIĘ...

2.4. Staram się mówić to, co naprawdę myślę. *„Chodzi o to by język giętki w mig wyśpiewał to, co wymyślił rozum"*.

2.5. Ponieważ słuchanie staje się powoli odruchem takim jak np.: oddychanie, w chwilach gniewu, czy wzburzenia zdarza mi się „z nawyku" usłyszeć moje własne słowa i wtedy milknę... (albo jestem jeszcze bardziej zły, że takie głupoty gadam...).

2.6. Łatwiej kontroluję emocje. Jestem świadom, że coś jest dla mnie ważne i w sposób ważny chcę to przedstawić.

2.7. Łatwiej mi jest zrozumieć innych. Nauczyłem się bowiem cierpliwie słuchać najtrudniejszego mówcy (siebie).

2.8. W pewnym stopniu też kontroluję siebie i to, co mówię... nie jest słuchanie jakimś strażnikiem, a raczej bezpiecznikiem, który daje sygnał o głupocie i zarozumiałości...

[25] Warte odnotowania jest to, że po pewnym czasie na spotkania przychodzili uczniowie innych szkół bielańskich. Ćwiczenie uświadomionego mówienia przyniosło też ciekawe efekty w pracy z dziećmi w wieku od 6 do 12 lat. Zajęcia dla dzieci pt.: *Filozoficzna Szkoła Sprytu* prowadzone są w ramach programu *Świat dziwów i nauki* zorganizowanego przez prywatną szkołę jęz. angielskiego Worldwide School.

[26] Wiedzę o tym wykorzystuje obecnie większość szkół uczących jęz. angielskiego. Wiedzę tę stosuje się również w programowaniu neurolingwistycznym (zob. J. O'Connor, J. Seymour: *NLP, Wprowadzenie do programowania neuro lingwistycznego,* tłum. B. Mizia. Poznań 1996, ss. 145-150). Warto wspomnieć słowa twórców NLP o tradycyjnych sposobach nauczania „Wiele szkolnych przedmiotów zostało zakotwiczonych do nudy i braku radości i dlatego uczenie się jest bardzo trudne. Dlaczego ma to być tak bolesny i pochłaniający proces? Większość z tego, co zawierają programy szkolne, mogłaby zostać opanowana w czasie o połowę krótszym od tego, który się na to przeznacza, gdyby uczniowie byli umotywowani i znali dobre strategie" (tamże, s. 227-228).

[27] Szczegółowy przebieg wymiany argumentów w sporze nad zakresem i formą filozofii w szkole a także historię jej nauczania w Polsce znajdzie czytelnik w artykule J. J. Jadackiego: *Jakiej filozofii uczniowie potrzebują.* „Kwartalnik Pedagogiczny" 1982, nr. 3-4, s. 79-106.

[28] Fakt ten nie jest bez znaczenia dla dbałości o duchowy dorobek kultury polskiej - zwłaszcza w przededniu naszego wejścia do Unii Europejskiej.

[29] Zob. „Edukacja Filozoficzna" 30/2000, s. 78-83.

[30] Zob. J. Woleński: *Impresje Bostońskie,* w: „Principia, Ekspres Filozoficzny, Biuletyn Informacyjny". Kraków październik 1998, nr 20, s. 36.

[31] Wobec częstego akcentowanaia wpływu zajęć filozoficznych na rozwój intelektualny: czytanie, rozumienie, myślenie logiczne, myślenie twórcze (zob. D. G. Camby, G. Iberer: *Nauczanie „filozofii dla dzieci"*. „Prakseologia" 1990, nr 1-2, s. 183-212), myślenie i ocenianie (zob. P. Costello: *Indoktrynacja a filozofia dla dzieci,* tłum. M. Pacyna. „Edukacja Filozoficzne" 5/1988, s. 296-297), świadomość siebie, umiejętność argumentacji, myślenie

mityczne (zob. J. de Bruijn: *Jak się w Europie naucza dzieci filozofii*, tłum. W. Mackiewicz. „Edukacja Filozoficzna" 15/1993, s. 131-138), uzasadnione wydaje się podkreślenie, że filozofia dbać musi o rozwój emocjonalny - zwłaszcza rozwój uczuć wyższych.

[32] O tym, że poszukiwanie nowych rozwiązań dydaktycznych leży na sercu wielu wykładowcom świadczyć może zainteresowanie towarzyszące konferencji *Filozofia w dydaktyce akademickiej* (Poznań 19-20 X 2001). Wspomnieć wystarczy wystąpienie P. W. Juchacza: *O wykorzystaniu filmu w kształceniu filozoficznym*, podczas którego przedstawiono bardzo poruszający materiał filmowy (o ludzkich plastynatach jako przejawie współczesnej sztuki - *art body)* będący podstawą do rozważań filozoficznych podczas zajęć akademickich.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

WITOLD P. GLINKOWSKI
Uniwersytet Łódzki

RYSZARD PANASIUK

I. DZIEŁA. Publikacje książkowe: *Filozofia i państwo. Studium myśli polityczno-społecznej lewicy heglowskiej i młodego Marksa - 1838-1843.* Warszawa 1967; *Lewica heglowska.* Warszawa 1969; *Feuerbach.* Warszawa 1972 (II wyd.: Warszawa 1981); *Dziedzictwo heglowskie i marksizm.* Warszawa 1979; *Hegel i Marks. Studia i szkice.* Warszawa 1986; *Schelling.* Warszawa 1987; *Filozofia, historia i współczesność. Studia, odczyty, eseje.* Łódź 2001; *Przyroda- człowiek-polityka. Studia z dziejów filozofii niemieckiej XVIII-XIX w.* Warszawa 2001.

Artykuły [wybór]: *Spór między dwiema koncepcjami człowieka.* „Argumenty" (1959), nr 19; *Engelsa droga do ateizmu.* „Euhemer" (1960), nr 1; *Dyskusja o istocie biurokratyzmu.* „Studia Filozoficzne" (1960), nr 6; *Franciszek Bacon - twórca metody eksperymentalnej. „Problemy" (1961*), nr 6*; U źródeł rewolucyjnego humanizmu.* „Wychowanie" (1962), nr 3; *Filozofia, państwo i polityka w twórczości młodoheglistów.* „Studia Filozoficzne" (1966), nr 1 [tłum.] *Philosophie, Staat und Politik bei den Junghegelianern.* „Studia Filozoficzne" (1970), nr 4; *Der junge Marx und das Problem der Bürokratie.* „Studia Filozoficzne" (1966), nr 3; *Początki aktywności politycznej młodoheglistów.* „Zeszyty Naukowe UŁ" (1967), ser. I, z. 49; *He- glizm i socjalizm w twórczości E. Dembowskiego.* W: *Polskie spory wokół Hegla 1830-1860.* Warszawa 1966 [tłum.] *Hegelianismus und Sozialismus in den Schriften von E. Dembowski.* W: *Der Streit um Hegel bei den Slawen.* Prag 1967; *Historia i współczesność. Próba rekonstrukcji historiozofii młodego Marksa zawartej w jego pismach powstałych przed rokiem 1844.* „Studia Filozoficzne" (1968), nr 1; *Lewis H. Morgan i marksizm.* „Studia Fi- lozoficzne" (1969), nr 3; *Od wspólnoty pierwotnej do społeczeństwa przyszłości.* [Wstęp do:] F. Engels: *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa.* Warszawa 1969;

[Przedmowa do:] F. Engels: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej.* Warszawa 1969; [Przedmowa do:] K. Marks, F. Engels: *Dzieła* t. XXI, Warszawa 1969; *Świadek swojego i naszego czasu. W 200 rocznicę urodzin Hegla.* „Współczesność" (1970), nr 17; *Powstanie i rozwój filozofii marksistowskiej.* W: *Filozofia marksistowska.* Warszawa 1970; *Hegel i Marks: dwie filozofie polityki.* „Studia Filozoficzne" (1971), nr 1; *Próba rekonstrukcji filozofii religii i antropologii L. Feuerbacha.* „Osnowa" (1971), nr 1; *G. Lukács: świadectwo i droga.* „Człowiek i Światopogląd" (1971), nr 9; *Od fascynacji do krytyki. Ewolucja stosunku Feuerbacha do Hegla.* „Człowiek i Światopogląd" (1972), nr 1; *Dialektyka miłości i śmierci w ant-*

ropologii Feuerbacha. „Człowiek i Światopogląd" (1972), nr 10; *Paul Lafargue: proces historyczny i realizacja ideału.* „Człowiek i Światopogląd" (1973), nr 5; *Problematyka antropologiczna w doktrynie Marksa.* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" (1973), t. 19; *Kontekst historyczny i sens Feuerbachowskiego humanizmu.* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" (1974), t. 20; *Conctillation and Negation in the Dialectics of Hegel and the Young Hegelians.* „Dialectics and Humanism" (1974), nr 4 ; *Pogodzenie i negacja: dialektyka Hegla a dialektyka młodoheglistów.* „Studia Filozoficzne" (1975), nr 1 [tłum.] *Versöhnung und Negation: Dialektik bei Hegel und Junghegelianern.* W: *Hegel a współczesność.* Wrocław 1975; *Marks a młodohegliści.* „Człowiek i Światopogląd" (1976), nr 10; *Problem człowieka w filozofii marksistowskiej.* „Annales Universitatis Mariae Curie Skłodowska" (1976), sec. I, vol. I; *Hegel i rewolucja goździków.* „Człowiek i Światopogląd" (1976), nr 12; *Koncepcja podmiotu poznania w „Fenomenologii ducha" Hegla.* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" (1976), t. 22; *Marks - antropologia i praxis.* „Studia Filozoficzne" (1977), nr 6 [tłum.] *Marx: Anthropology and Praxis.* „Dialectics and Humanism" (1983), nr 3; *Marks odczytany w strukturalistycznej perspektywie.* „Człowiek i Światopogląd" (1977), nr 2;

L'idée de l'alliance franco-germano-slave dans la philosophie polonaise de la première moitié du XIXe siècle. "Annales de l'Université Jean Moulin", Philosophie (1977), t. 1 [tłum.] *Die Idee der französisch-germanisch-slawischen Allianz in der polnischen Philosophie der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts.* "Hegel-Jahrbuch" (1992); *Człowiek i kosmos w ujęciu marksizmu.* „Studia Filozoficzne" (1977), nr 8-9; *Der Zusammenhang von geistigen und materiellen Elementen in Hegels Anthropologie.* "Hegel-Jahrbuch", Köln 1979; *Drogi samopoznania.* „Osnowa" (1978), nr 1; *Hegel a Marks: człowiek, historia, wszechświat.* „Człowiek i Światopogląd" (1979), nr 4; *Historia przeżywana i poznawana.* „Człowiek i Światopogląd" (1979), nr 2-3; *Marksizm a współczesna myśl burżuazyjna. Problemy badawcze i dydaktyczne.* „Studia Filozoficzne" (1979), nr 5; *Myśl polityczna Hegla wobec Rewolucji Francuskiej.* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" (1979), t. 25; *Światopogląd naukowy — problem do ponownego przemyślenia.* W: *Nauka i światopogląd.* Kraków 1979; *Pojęcie „ideologii" w myśli Marksa i Engelsa.* „Studia Socjologiczne" (1980), nr 1; *Wolność i determinizm w antropologii marksistowskiej.* „Studia Filozoficzne" (1980), nr 11; *Człowiek i system. Miejsce antropologii w filozofii Hegla.* „Studia Filozoficzne" (1981), nr 12 [tłum.] *The Man and the System. The Place of Anthropology in Hegel's Philosophy.* „Dialectics and Humanism" (1983), nr 4 [tłum.] *Der Mensch und das System. Die Stelle der Anthropologie in der Philosophie Hegels.* „Acta Universitatis Lodziensis", Folia Philosophica (1987), nr 4;

Marks czytany przez freudowskie okulary. „Człowiek i Światopogląd" (1981), nr 3; *Hegel w Polsce.* „Człowiek i Światopogląd" (1982), nr 1-2 [tłum.] *Hegel in Poland.* "The Bulletin of the Hegel Society of Great Britain" (1982, nr 5; *Człowiek, czas, historia.* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" (1983), t. 29; *György Lukács - filozofia człowieka i kultury.* W: *Filozofia współczesna.* Warszawa 1983; *L'homme, l'histoire et 1'Univers chez Hegel et Marx.* „Acta Universitatis Lodziensis", Folia Philosophica (1983), nr 2;

Marksowska koncepcja człowieka i problem interpretacji danych archeologicznych. „Studia Filozoficzne" (1983), nr 3; *Od rozumu absolutnego do rozumu skończonego.* „Studia Filozoficzne" (1983), nr 5-6 [tłum.] *From Absolute Reason to Finite Reason.* „Dialectics and Humanism" (1984), nr 2; *Das Hegelsche Erbe bei E. Dembowski.* „Reports on Philosophy", Jagiellonian University (1985), nr 9; *Jednostka i państwo w filozofii politycznej Hegla.* „Colloquia Communia" (1986), nr 1; *Some Remarks Concerning Reason and Values Against the Historical Background.* „Dialectics and Humanism" (1986), nr 2-3; *O cielesnej podstawie ludzkiego istnienia w ujęciu Hegla.* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" (1987), t. 32; *Feuerbach: filozofia Boga i człowieka.* [Wstęp do:] L. Feuerbach: *Wybór pism.* Warszawa 1988, t. 1; *Przyroda i sztuka w filozofii transcendentalnej Schellinga.* „Ruch Filozoficzny" (!988), nr 2; *Naturtriebe und Sozialbedürfriisse in Hegels Anthropologie.* "Hegel-Jahrbuch", Bochum 1988; *Politische Institutionen und Ethik in Hegels Rechtsphilosophie.* "Hegel-Jahrbuch", Bochum 1988; *Die Ewigkeit des Lebens und die Sterblichkeit der Individuen in Hegels Philosophie der Natur.* "Hegel-Jahrbuch", Giessen *1989; Jan Śniadecki Kritik an Kant.* W: *Aufklärung in Polen und Deutschland.* „Acta Universitas Wratislaviensis" (1989) t. 2; *Społeczeństwo obywatelskie i prawa polityczne jednostki w Heglowskim modelu państwa.* „Studia Filozoficzne" (1989), nr 6; *W sprawie aktualności romantycznej filozofii przyrody.* „Studia Filozoficzne" (1989), nr 1; *Feuerbach und die Geschichte der Religionen.* W: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft.* Berlin 1990; *Pytanie o racjonalność dzisiaj.* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" (1990), t. 3 4; *Casus Heidegger czyli piekło zaangażowania.* „Odra" (1990), nr 10; *Przyroda i sztuka jako wytwory podmiotu transcendentalnego we wczesnej filozofii Schellinga.* W: *Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych.* Białystok 1991; *Über die Aktualität der romantischen Naturphilosophie.* „Acta Universitatis Lodziensis", Folia Philosophica (1991), nr 8; *A Sorrowful Farewell to a Utopia.* "Studia in Soviet Thought" (1992), nr 2 [tłum.] *Smutek pożegnania z utopią.* W: *Czy historia może się cofnąć?* red. B. Łagowski, Kraków 1993;

Człowiek wobec przyrody. „Acta Universitatis Lodziensis", Folia Philosophica (1993), nr 10; *Dialektyka Hegla i paradygmat witalistyczny.* „Edu-

kacja Filozoficzna" (1993), vol. 15; *Natur, Subiekt und Kunst in der transzendentalen Philosophie Schellings.* W: *Philosophie der Subiektivität? Zur Bestimmung der neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationale Schelling-Gesellschaft 1989.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, t. 2; *No future?* W: *Prawda moralna. Dobro moralne. Księga jubileuszowa dedykowana p. prof. I. Lazari-Pawłowskiej.* Łódź 1993; *Bürgerliche Gesellschaft und plitische Rechte des Individuums in Hegels Modell des Staates.* "Hegel-Jahrbuch", Berlin 1994; *Dialektyka Hegla i nauki o życiu w epoce romantyzmu.* W: *Filozofia transcendentalna a dialektyka,* red. M. J. Siemek. Warszawa 1994; *Między determinizmem przyrody a porządkiem wartości. Ingardena spojrzenie na człowieka.* „Ruch Filozoficzny" (1994), nr 3-4; *O dialektyce w marksizmie, jej genezie i funkcji raz jeszcze.* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" (1994), t. 39; *Wobec marksizmu.* W: *Honoris causa. Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania prof. L. Kołakowskiemu honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego.* Łódź 1994; *Cieszkowski i lewica heglowska.* „Edukacja Filozoficzna" (1995), vol. 20; *Newton źdźbła trawy. Uwagi o Kantowskiej filozofii jestestw organicznych.* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" (1995), t. 40; *Das Absolute, apriorisches Wissen und die Idee der Weltdynamik in der deutschen klassischen Philosophie.* W: *Conditio humana Dynamik des Wissens der Werte. XVII. Deutscher Kongress für Philosophie.* Leipzig 1996; *Laudatio promotora: Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania ks. prof. J. Tischnerowi honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego.* Łódź 1997; *„Przyjąłem Spinozę za wzór". Schellinga próba zbudowania metafizyki absolutu.* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" (1997), t. 42; *Rozum i czas. Idea historyzacji absolutu w klasycznej filozofii niemieckiej i jej konsekwencje.* „Edukacja Filozoficzna" (1997), vol. 24; *Introduction* [razem z L. Nowakiem]. W: *Marx's Theories Today.* „Poznań Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities"; Amsterdam-Atlanta 1998, t. 60;

Jak nauczać filozofii? „Edukacja Filozoficzna" (1998), vol. 25; *On Dialectics in Marxism Again.* W: *Marx's Theories Today.* „Poznań Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities"; Amsterdam-Atlanta 1998, t. 60; *Podzwonne dla marksistowskiego komunizmu.* „Przegląd Filozoficzny" (1998), nr 1; *Ruges und Feuerbachs Stellung zum Katholizimsus und Protestantismus im Kontext des Streites um die Mischehen.* W: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie,* wyd. W. Jaeschke, F. Tomasoni. Berlin 1998; *Religia i neutralność światopoglądowa państwa.* W: *Fundacja „Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji" [Seminarium: Kraków 25. 04.1998].* Kraków 1998; *Status der spekulativen Physik als Wissenschaft. Über Schellings Versuch der theoretischen Fundierung der Naturphilosophie.* "Fichte-Studien" (1998), t. 10; *Cieszkowski und hegelsche Linke.* „Acta Uni-

versitatis Lodziensis", Folia Philosophica (1999), nr 13; O *galwanizmie czyli skutkach, także filozoficznych, pewnego rzekomego odkrycia.* „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria" (1999), nr 2; *Sacrum i polityka. Uwagi o Heglowskiej próbie legitymizacji państwa przez odwołanie do religii i filozofii.* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" (1999), t. 44; *Transcendentalizm i antropologia. Próba odczytanie niemieckiego idealizmu z perspektywy filozofii człowieka.* W: *Rekonesanse filozoficzne. Człowiek, wartości, historia. Prace ofiarowane prof. Z. J. Czarneckiemu.* UMCS, Lublin 1999; *Das Absolute und die Kunst. Der Platz des Ästhetischen in den philosophischen Systemen Hegels und Schellings.* W: "Hegel-Jahrbuch" (2000); *O niewczesnych próbach sterowania procesem dziejowym słów kilka.* W: *Poznanie — Człowiek—Wartości. Praca ofiarowana profesorowi Zdzisławowi Cackowskiemu.* UMCS, Lublin 2000.

II. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Ryszard Panasiuk urodził się 28 kwietnia 1931 r. w Józefinie w województwie lubelskim. Naukę w szkołach średnich rozpoczął w Olsztynie, a później kontynuował w Ostródzie, tam też uzyskał świadectwo dojrzałości. Na lata 1952-1957 przypada okres studiów na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego. Wtedy też uczestniczył w seminariach profesorów: Tadeusza Kotarbińskiego, Leszka Kołakowskiego oraz Tadeusza J. Krońskiego, pod kierunkiem tego ostatniego przygotował pracę magisterską. Z kolei rozprawę doktorską przygotowaną pod przewodnictwem naukowym profesora Bronisława Baczki obronił na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego w roku 1966. Zatytułowana *Filozofia i państwo. Studium myśli polityczno-społecznej lewicy heglowskiej i młodego Marksa,* poświęcona była młodszej szkole Hegla. Habilitację uzyskał w roku 1979 na Uniwersytecie Warszawskim na podstawie dysertacji: *Dziedzictwo heglowskie i marksizm.* W trzy lata później otrzymał tytuł profesora nadzwyczajnego, zaś w 1989 - profesora zwyczajnego.

Początek działalności naukowej profesora Ryszarda Panasiuka przypada na rok 1957. Wtedy to, jako asystent profesora Narcyza Łubnickiego, w ramach kierowanej przez niego Katedry Filozofii, rozpoczął prowadzenie zajęć z logiki na UMCS w Lublinie. W późniejszym okresie swej drogi naukowej związał się Ryszard Panasiuk - aż po dzień dzisiejszy - z Uniwersytetem Łódzkim. A zatem, rozpocząwszy pracę w tej uczelni w roku 1959, od 1966 r. zajmował stanowisko adiunkta, a w 1969 r. mianowany został docentem. W tym samym roku objął kierownictwo Katedry Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego, która niebawem przekształciła się w Instytut Filozofii. W 1970 r. obejmuje stanowisko zastępcy dyrektora Instytutu Filozofii, a w latach 1975--1981 kieruje nim jako dyrektor. Po rozwiązaniu Instytutu Filozofii w 1981 r. profesor Panasiuk piastuje funkcję kierownika Katedry Filozofii. I oto dzięki staraniom Profesora - od września 2001 r. w wyniku restrukturalizacji

Katedr Filozoficznych UŁ - reaktywowany zostaje i rozpoczyna funkcjonowanie Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego.

Wieloletnią aktywność w zakresie pracy naukowej i dydaktycznej profesor Ryszard Panasiuk łączył z uczestnictwem w wielu instytucjach naukowych, krajowych i zagranicznych. Od 1969 r. jest członkiem Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, a przez wiele kadencji angażował się w prace Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, jako jego członek. Od roku 1998 jest również członkiem Łódzkiego Towarzystwa Naukowego. Ponadto aktywnie uczestniczy w pracach następujących towarzystw naukowych, których jest członkiem: Internationale Hegel-Gesellschaft, Internationale Schelling-Gesellschaft, Societas ad Studia de Hominis Conditione Colenda (Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher).

Spośród dłuższych stażów studyjnych, jakie odbywał, wymienić trzeba pobyt w Sorbonie w latach 1966-1967, w Ruhr-Universität Bochum (1979), a także w Justus-Liebig-Universität w Giessen (1985), w Bayerische Akademie der Wissenschaften w Monachium (1985), w Gesamthochschule w Kassel (1992). Spośród odczytów wygłoszonych przez profesora Panasiuka wymieńmy takie ośrodki uniwersyteckie jak: Ruhr-Universität Bochum, Justus-Liebieg-Universität w Münster, Uniwersytet w Lipsku, Uniwersytet w Jenie, Uniwersytet w Tbilisi, Uniwersytet w Maceracie, Uniwersytet Lyon III, Uniwersytet w Nantes, Uniwersytet w Szegedzie. Trzeba też wspomnieć o doktoracie *honoris causa* ks. Józefa Tischnera. Nadanie tej godności krakowskiemu filozofowi w 1995 r. było nie tylko zasługą ówczesnego rektora UŁ, profesora M. Seweryńskiego, ale w dużej mierze także profesora Panasiuka, który podjął się obowiązków promotora autora *Filozofii dramatu.* W 2001 roku ukazała się nakładem Wydawnictwa UŁ Księga jubileuszowa *Rozum w dziejach,* dedykowana Profesorowi przez przyjaciół, uczniów i współpracowników.

III. POGLĄDY. Inspiracje i kierunki badań. Główny obszar zainteresowań naukowych profesora Ryszarda Panasiuka związany jest od lat z klasyczną filozofią niemiecką, a w szczególności z myślą Hegla i jego szkoły, z Schellingiem i Kantem. Badania jakie prowadził przynależą różnym rejonom problemowym: od filozofii politycznej, poprzez filozofię przyrody, po filozofię człowieka. Wiele spośród swych prac poświęcił problemom marksizmu, jak również filozofii polskiej XIX w. - zwłaszcza w aspekcie jej duchowego pokrewieństwa i odniesień do niemieckiej tradycji filozoficznej. Jako historyk myśli filozoficznej szczególną wagę przywiązuje do jej związków i relacji z kulturowym podłożem, w jakim się rozwija, i którego jest swoistym świadectwem. Do owych warunków należy przede wszystkim tło społeczno-polityczne oraz konteksty: cywilizacyjny i naukowy, których należyte uwzględnienie uznaje nieodzownym warunkiem właściwego prowa-

dzenia prac badawczych. Już rozprawa doktorska poświęcona myśli młodego Marksa została uznana za cenne kompendium wiedzy o lewicy heglowskiej - tym bardziej, że autor nie pominął w niej z jednej strony problematyki asymilacji myśli Hegla w pismach młodego Marksa, z drugiej zaś zdradzanych przezeń tendencji do emancypowania się od wpływów heglizmu i neoheglizmu.

Hegel i myśl poheglowska. Spośród wielu rozpraw poświęconych Heglowi zwłaszcza dwie odbiły się szerokim echem, zyskując trwałe miejsce pośród liczącej się literatuty przedmiotu. Są nimi: *Koncepcja podmiotu poznania w „Fenomenologii ducha" Hegla* oraz *Myśl polityczna Hegla wobec Rewolucji Francuskiej.* Prace te, ze względu na ich walory merytoryczne, są powszechnie znane badaczom owej tradycji myśli, którą zwykło się określać mianem klasycznej filozofii niemieckiej. W pracy *Koncepcja podmiotu* udało się autorowi w sposób klarowny unaocznić dwuznaczność Heglowskiego myślenia, gdzie podmiot utożsamiany jest z ludzkością zdobywającą samowiedzę, jak i z absolutem mającym wymiar ponadludzki. Dokonuje też wnikliwego wglądu w problematykę sporu Hegla z Schellingiem dotyczącego metody eksplikacji zasady absolutu.

Profesor Ryszard Panasiuk należy nie tylko do najwybitniejszych znawców myśli Hegla, ale także tradycji postheglowskiej. W swoich badaniach nad dorobkiem uczniów i kontynuatorów jenajskiego mędrca szczególnie koncentrował się na tzw. lewicy heglowskiej. Problematyce tej poświęcił trzy pozycje książkowe oraz wiele artykułów i rozpraw. Na marginesie warto odnotować, że terminu „lewica heglowska" używa Panasiuk w sensie dość wąskim, historycznofilozoficznym. Tymczasem niejednokrotnie określenie to bywało stosowane w sposób mniej jednoznaczny, np. dla określenia poglądów myślicieli zupełnie z Heglem nie związanych, jak A. Hercen, E. Dembowski czy M. Hess.

Feuerbach. Wydana (po raz pierwszy w latach siedemdziesiątych) monografia o myśli L. Feuerbacha poprzedzona była pracą nad obszernym studium, w którym profesor Panasiuk wykorzystał swoje badania nad filozofią polską doby romantyzmu. Wykazał w nim, iż wbrew obiegowym wyobrażeniom związki między myślą Feuerbacha a romantyzmem, szczególnie w aspekcie podzielanej wiary w możliwość i konieczność odrodzenia ludzkości (nie bez związku z powyższym sytuowała się idea „bogo-człowieczeństwa"), były niezaprzeczalnie obecne. Feuerbach, zmierzając do nadania myśli Hegla jednoznaczności, zdecydował się na utożsamienie heglowskiego podmiotu z ludzkością. Zarazem Feuerbach został usytuowany w planie uwzględniającym filozofię francuską, będącą dlań nie tylko tłem, ale też inspiracją. To właśnie we Francji z całą mocą i nośnością roz- kwitły koncepcje „rehabilitacji natury i materii", które w pismach spadkobierców C. Sa-

int-Simona i Ch. Fouriera ujawniły - podobnie jak dzieło Feuerbacha - swój radykalnie krytyczny dystans wobec formacji ówczesnego, „odczłowieczonego" chrześcijaństwa. Ukazaniu roli owych francuskich inspiracji zostały poświęcone kolejne prace, a zwłaszcza studia z zakresu neoheglizmu i filozofii politycznej Hegla i Marksa.

Marks i okolice. Gruntowne studia nad Heglem i spadkobiercami jego myśli dały podstawy do sięgnięcia po teksty K. Marksa. A zatem przez wiele lat prowadził profesor Panasiuk badania nad genezą i historią tej myśli, z uwzględnieniem całego jej filozoficznego kontekstu - na czele z tekstami, które zaliczane są do kanonu określanego dość nieprecyzyjnym mianem filozofii marksistowskiej. Tym samym w kręgu jego zainteresowań znalazły się teksty takich autorów, jak: F. Engels, P. Lafargue, W.I. Lenin, G. Lukács, L. Althusser. Owocem studiów nad tekstami powyższych autorów stała się książka *Dziedzictwo heglowskie i marksizm* (1979 r.), która przyniosła autorowi uznanie, jako znawcy myśli marksistowskiej. Prócz niekwestionowanych walorów naukowych książka jest atrakcyjna dla czytelnika. Partie poświęcone emancypacji młodego Engelsa spod kurateli rodzinnej pietystycznej tradycji, w jakiej wzrastał, kształtowanie się światopoglądu A. Rugego i wiele innych fragmentów czyni z niej lekturę interesującą nie tylko dla filozofów. Profesor zajmuje stanowisko w żywo dyskutowanej kwestii ewolucji poglądów Marksa, a zatem na temat relacji między pismami z wczesnego i dojrzałego okresu twórczości. Baczną uwagę skierował Profesor na rękopis *Grundriße der Kritik der politischen Ökonomie.* Pozwoliła ona wykazać, że nie sposób wyróżnić wyraźnej cezury odgradzającej problematykę *Rękopisów filozoficzno-ekonomicznych* - zdominowanych przez problematykę antropologii filozoficznej, od myśli zawartych w *Kapitale* - sytuujących się w pobliżu ekonomii politycznej. W gruncie rzeczy - co unaocznia profesor Panasiuk - *Kapitał* należy traktować jako teorię jawiącą się niczym naukowa konsekwencja filozofii „młodego" Marksa. Wnikliwa analiza *Grundriße* dała też autorowi sposobność do konfrontacji dwu XIX-wiecznych perspektyw myślowych, z jednej strony marksizmu proweniencji poheglowskiej, a z drugiej, pozytywistycznego ewolucjonizmu mocno wpisanego w ówczesne nauki społeczne i bez wątpienia oddziaływającego na kierunki przekształcania się myśli marksowskiej. Za reprezentatywny przykład studiów nad owym rozwojem można uznać pracę poświęconą myśli P. Lafargue'a, wskazującą na procesy asymilacyjne zachodzące w obrębie marksizmu, skierowane na koncepcje ewolucjonizmu, szczególnie te, dotyczące wspólnoty pierwotnej. Panasiukowi udało się w sposób wnikliwy i niekonwencjonalny omówić historiozofię Lafargue'a, zwłaszcza uwypuklając jej związki z koncepcją postępu zabarwioną naturalizmem i determinizmem. Prace krytyczno-translatorskie nad wspomnianym rękopisem Marksa przy-

niosły w efekcie cenną i potrzebną w języku polskim eksplikację dzieła ważnego nie tylko dla filozofów i historyków idei, ale też mogącego z powodzeniem zainteresować przeciętnie przygotowanego odbiorcę.

Powstające w latach siedemdziesiątych studia na temat współczesnej już recepcji Marksa - jak choćby poświęcone Lukács'owi czy Althusserowi - stanowiły istotny przyczynek do ówczesnych dyskusji o historii marksizmu i jego aktualnym statusie. W osobie Lukácsa rozpoznany zostaje ten, komu nieobca była ewolucja poglądów - zwłaszcza wobec tradycji marksowskiej - ale też badacz zabiegający o docenienie wpływu tradycji heglowskiej na marksizm oraz rangi dialektyki. Z kolei Althusser dążył do odczytywania tekstów Marksa ze stanowiska stukturalizmu. Panasiuk wykazuje jednostronność takiej optyki wynikającą z pozbawienia myśli Marksa towarzyszącego jej zaplecza aksjologii, a także zapoznania wpisanej w nią metody dialektycznej.

Naturalną konsekwencją eksploracji wymienionych obszarów tematycznych była refleksja nad **filozofią państwa, prawa, polityki.** Na uwagę zasługuje tu niekonwencjonalność ujęć w zakresie problematyzowania zagadnień, które wszak sytuując się na pograniczu myśli filozoficznej i koncepcji politycznych wymagają specjalnej, interdyscyplinarnej perspektywy. A zatem, gdy omawia poglądy Marksa i jego postawę kontestującą teorię państwa prezentowaną przez Hegla i lewicę heglowską, to czyni to w sposób uwzględniający wymiar społeczny i kulturowy - tendencje polityczne rodzące się w poheglowskiej Europie, krytykę zbiurokratyzowanej instytucji państwa, koneksje z myślą romantyzmu i wreszcie inspirującą dyskusję z doktryną religijną, zwłaszcza protestancką.

Antropologia filozoficzna. Poza historią myśli marksistowskiej profesor Panasiuk prowadził intensywne badania systematyczne w zakresie antropologii filozoficznej. Ich plonem były m.in. takie znaczniejsze prace jak: *Problematyka antropologiczna w doktrynie Marksa* (1973); *Problem człowieka w filozofii marksistowskiej (1976), Marks — antropologia i praxis (1977)* oraz *Człowiek i kosmos w ujęciu marksizmu* (1978). Również te prace odznaczają się nowatorstwem i samodzielnością w argumentacji i budowaniu tez, świadczącymi zarówno o biegłości warsztatowej jak też o rozległości zainteresowań badawczych. W ramach zainteresowań antropologicznych Panasiuk organizuje swoje badania również według szczegółowych kwestii, takich jak np. problem wolności podmiotu ludzkiego *(Wolność i determinizm w antropologii marksistowskiej.* 1980; *Podzwonne dla marksistowskiego komunizmu.* 1998). Skrupulatne wykorzystanie szerokiej bazy źródeł nie zachwiało klarownością w zakresie rozpoznawania ich ważności. I tak, antropologia filozoficzna Marksa zostaje zrekonstruowana na podstawie rękopisów z lat: 1844 oraz 1857-1858, ale też z uwzględnieniem jego prac pochodzących

z okresu młodzieńczego. Nie pomija się tu również aspektów związanych z recepcją przez Marksa czy Engelsa poglądów dziewiętnastowiecznych etnologów, jak choćby L. H. Morgana. Wyjaśnione zostają przyczyny skłaniające klasyków marksizmu do nawiązywania do poglądów Morgana - wraz ze wskazaniem niebezpieczeństw, jakie w nich tkwiły, podobnie jak w poglądach Engelsa dotyczących pochodzenia i rozwoju rodziny.

Podejmując refleksję nad antropologią filozoficzną nie pominął Panasiuk problematyki ewolucji, jaka była udziałem refleksji nad człowiekiem w obrębie niemieckiego idealizmu. A droga ta miała swój początek na długo przed Feuerbachem; wiodła od Kantowskiego transcendentalizmu, gdzie człowiek - uniwersum poznawczej podmiotowości - uzyskuje, dotąd nie przysługującą mu, pozycję autonomicznego kryterium rozstrzygania o wartości wiedzy i adekwatności poznania. Zdecydowanego kroku w kierunku zredefiniowania ludzkiego podmiotu refleksyjnego i uczynienia go podmiotem „produkcyjnym" - nie tyle teoretycznie określającym przedmiotową rzeczywistość, ile „praktycznie" generującym realność świata - dokonał Fichte. W ten sposób kantowskie ja-transcendentalne uposażone zostaje mocą kreatywną, zdolną do urealniania, a nie jedynie, jak to było w „ortodoksyjnym" Kantowskim transcendentalizmie, do poznawania. Co więcej, tym co urealniane, jest u Fichtego nie pozaludzka przedmiotowość, lecz przeciwnie - wysiłek poznawczy okazuje się prowadzić podejmującą go istotę ludzką w stronę samopoznania[1]. Zwrot dokonany przez Fichtego, a oznaczający sprowadzenie całej rzeczywistości przedmiotowej do rzędu korelatu aktywności podmiotu transcendentalnego, pozwala zupełnie inaczej niż dotąd spojrzeć na człowieka i na podejmowane przez niego działania kognitywne. Poznanie przestaje być pojmowane jako jednorazowy akt, gdyż okazuje się wieloetapowym procesem, w wyniku którego krystalizuje się Fichteańskie *Ja* - zarazem podmiotowe, transcendentalne, co absolutne. Jednak tym, kto podjął się wyprowadzenia z powyższej koncepcji wniosków ontologicznych, nie był Fichte, lecz Schelling, upatrujący w *Ja* absolutu stanowiącego niejako „połączenie spinozjańskiej substancji z dynamiczną podmiotowością Fichtego"[2].

U Schellinga aktywność Fichteańskiego *Ja* przejmuje przyroda, która, niczym *natura naturans,* okazuje się nawet czym więcej niż *Ja,* generuje bowiem wszelkie formy właściwe światu naturalnemu, ale także właściwe człowiekowi, z jego życiem duchowym, historią, kulturą. Stąd blisko już było do wizji absolutu zaprezentowanej przez Schellinga w *Systemie idealizmu transcendentalnego,* jak również do późniejszych koncepcji Hegla, u których to myślicieli przekreślona zostaje dawna, zakorzeniona w europejskiej trady-

[1] R. Panasiuk: ***Transcendentalizm i antropologia.*** W: ***Rekonesanse filozoficzne. Człowiek, wartości, historia. Praca ofiarowana prof. Z. J. Czarneckiemu.*** Lublin 1999, s. 301.

[2] Tamże, s. 303.

cji metafizyki, transcendencja absolutu względem człowieka. Odtąd akcentować się będzie obecność i uczestnictwo absolutu w dziejach świata, które prowadzą absolut do samopoznania - możliwego do realizacji dopiero dzięki zapośredniczeniu przez człowieka. Tak więc zakorzeniona w transcendentalizmie intuicja autokreacji ludzkiego podmiotu ulega u Hegla, a tym bardziej u jego uczniów, modyfikacji - płaszczyzna filozoficznego dyskursu stopniowo ustępuje miejsca przed *praxis,* urealniającą się stosownie do ludzkich potrzeb, odnajdywanych i realizowanych każdorazowo w kontekście dziejowej konkretności. Transcendentalizm dominujący nad kantowskim dyskursem o człowieku zastąpiony zostaje u następców Hegla nowym typem myślenia antropologicznego, w obrębie którego człowiek, sprowadziwszy *logos* absolutu na poziom etosu dziejów, rozpoznaje w nim siebie.

Filozofia przyrody. Wskazane dotąd dziedziny nie wyczerpują zakresu zainteresowań badawczych profesora Ryszarda Panasiuka. Trudno wymienić je wszystkie, niepodobna jednak przeoczyć szczególnie ważkiego kręgu, w jakim sytuują się prace będące rezultatem zainteresowań problematyką filozofii przyrody - głównie w filozofii XVIII - i XIX-wiecznej, ale też znajdującą swe żywe uzewnętrznienie w obrębie współczesności. Najwięcej prac z tego obszaru powstało w ciągu ostatniej dekady. Dotyczą one zarówno zagadnień szczegółowych (np. *Przyroda i sztuka jako wytwory podmiotu transcendentalnego we wczesnej filozofii Schellinga.* 1991; *Newton źdźbła trawy. Uwagi o Kantowskiej filozofii jestestw organicznych.* 1995; *O galwanizmie czyli skutkach, także filozoficznych, pewnego rzekomego odkrycia.* 1999), jak i ogólnych (np. *Człowiek wobec przyrody.* 1993). Inne wreszcie teksty podnoszą aktualność problematyki wyłaniającej się z relacji między człowiekiem a rzeczywistością przyrodniczą *(W sprawie aktualności romantycznej filozofii przyrody.* 1989 i 1991 — wersja niemiecka; *Człowiek wobec przyrody.* 1993), albo lokują się na pograniczu regionów tematycznych *(Między determinizmem przyrody a porządkiem wartości. Ingardena spojrzenie na człowieka.* 1994).

Podejmowana w latach dziewięćdziesiątych refleksja nad stosunkiem człowieka do przyrody nawiązywała do romantycznych wizji porządku antropologicznego, kontestujących ujęcia oświeceniowe, a zwłaszcza ich skłonność do dystansowania człowieka od świata przyrody, sytuowanego przez myślicieli Oświecenia w poziomie rzeczywistości przedmiotowej, dającej się problematyzować przy użyciu narzędzi zdolnych uchwycić jedynie parametry ilościowe. Tymczasem dla romantyków rzeczywistość przyrodnicza jest „bardziej pierwotnym i podstawowym medium życia ludzkiego niż społeczeństwo", bowiem „wszyscy ludzie są w niej, a ona w nich"[3]

[3] R. Panasiuk: ***W sprawie aktualności romantycznej filozofii przyrody.*** „Studia Filozoficzne" 1989, nr 1, s. 22.

Również dla współczesnych, podobnie jak dla XIX-wiecznych romantyków, przyroda jawi się nie w roli niewyczerpalnego rezerwuaru bogactw naturalnych, lecz jako system domagający się od rozumnego człowieka uszanowania swej własnej rozumności, jak również doskonałości - niestety, z powodu zachłannej eksploatacji dokonywanej przez tegoż człowieka - coraz bardziej nadwerężonej. I nawet dziś wyraźniej niż w czasach romantyków - zwraca na to uwagę Panasiuk - z całą wyrazistością staje przed nami wymóg podjęcia odpowiedzialnej troski za sferę, która jakkolwiek nie przesądza wprost o kształcie naszego życia, to jednak wciąż trwa w styczności ze swym najdoskonalszym tworem, człowiekiem. Zasmucający paradoks współczesnych nam czasów polega na tym, iż dewastacja środowiska naturalnego, wynikająca z krótkowzrocznej polityki człowieka zorientowanego na zaspokajanie swych doraźnych potrzeb w sposób nie uwzględniający dalszych konsekwencji takiego działania, prędzej czy później obrócić się musi przeciw niemu - byli już tego świadomi romantyczni filozofowie, dla których rzeczywistość przyrodnicza stanowiła obszar dociekań nad tajemnicą godną zarazem czci, jak i najgłębszej ludzkiej refleksji.

Osobne miejsce zajmują prace o tematyce aksjologicznej, najczęściej pozostające w związku z badaniami nad klasyczną filozofią niemiecką *(Natur, Subiekt und Kunst in der transcendentalen Philosophie Schellings.* 1993; *Das Absolute und die Kunst. Der Platz des Ästetischen in den philosophischen Systemen Hegels und Schellings.* 1999).

IV. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY. Niezależnie od pracy naukowej, czy może raczej w niejakiej korespondencji z nią, profesor Panasiuk poszczycić się może licznymi osiągnięciami w zakresie dydaktyki oraz działalności organizacyjnej i wychowawczej. Brał udział w wielu sesjach naukowych - krajowych i zagranicznych - jako ich współorganizator bądź uczestnik. To dzięki niemu łódzki ośrodek zyskał uznanie, jako aktywna i dynamicznie rozwijająca się placówka naukowa. Szeroko rozwijana aktywność pedagogiczna oraz dydaktyczna przyniosła zarazem plon w postaci spostrzeżeń o charakterze teoretycznym. Można tu wymienić choćby jeden tekst, tym bardziej ważki, że wyrażający poglądy dotyczące zagadnień dydaktycznych, wynikające z wieloletnich obserwacji poczynionych w trakcie prowadzenia zajęć ze studentami[4]. Pytanie o metodę, program czy cel nauczania filozofii okazuje się funkcją pytania o sam przedmiot filozoficznego namysłu. Bo przecież odpowiedź na pierwsze, jest zależna od rozstrzygnięć teoretycznych będących udziałem nauczyciela filozofii, czasem nawet nie do końca uzewnętrznianych, ale o tyle rzeczywistych, że kryjących w sobie określone zainteresowania i preferencje, dających wyraz konkretnym umie-

[4] R. Panasiuk: ***Jak nauczać filozofii?*** „Edukacja Filozoficzna", 1998, vol. 15.

jętnościom, odzwierciedlających stopień przygotowania teoretycznego, a także świadczących o orientacji światopoglądowej tego, kto podejmuje proces dydaktyczny, i tego, kto w nim uczestniczy. Wdrażanie do miłowania mądrości nie jest zatem procesem całkowicie zobiektywizowanym, ani jednostronnym, gdyż powinno respektować dialogiczne realia, w jakich się odbywa. A jest to sytuacja współuczestnictwa w rozmowie z myślicielami, których teksty winny przemówić do adepta filozofii - nie wedle gotowych konwencji, lecz w sposób autentyczny, wielorako, a przy tym atrakcyjnie. Pomocny jest w tym nauczyciel, pełniący rolę nie tyle osoby narzucającej swe opinie, ile tego, kto zachęca do podążania za myślą, do podejmowania systematycznych i wciąż doskonalonych wysiłków na rzecz ożywiania kontekstu kulturowo-intelektualnego, jaki pierwotnie, w minionych już epokach towarzyszyć musiał jej narodzinom. Ta wspólna lektura - realizowana w atmosferze partnerskiego dialogu między nauczycielem a uczniem - owocuje wciąż dojrzalszym i pełniejszym odczytaniem sensów, jakimi przemawia tekst filozoficzny. Sens wyłaniający się podczas lektury ujawnia swą polifonię, przy czym nie jest to jego wadą, bowiem towarzysząca mu wieloznaczność stanowi raczej o jego bogactwie i daje sposobność odkrywania go po wielekroć i wciąż na nowo. Wszyscy, którzy mieli okazję uczestniczyć w seminariach profesora Panasiuka, doświadczyli wagi i wartości czytanych tam tekstów, które przy każdej kolejnej lekturze zyskiwały nowy wymiar i rozbłyskiwały coraz ciekawszym światłem sensu.

Działalność dydaktyczna zaowocowała licznym kręgiem uczniów i kontynuatorów. Profesor Ryszard Panasiuk wypromował 9 doktorów - sześciu z nich uzyskało już habilitacje, a dwóch tytuły profesorskie.

V. KOMENTARZ. Dorobek naukowy Ryszarda Panasiuka odznacza się przejrzystością, oczywistą dla każdego, nawet mniej wprawnego czytelnika. Owa cecha stanowi rezultat połączenia takich wartości, jak skrupulatność badacza, doskonałe przygotowanie warsztatowe i merytoryczne, a także imponująca erudycja. Dają one rękojmię pełnej wiarygodności ustaleń badawczych przy zachowaniu ich nowatorstwa i odkrywczości rezultatów.

EDUKACJA FILOZOFICZNA POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA
Vol. 32 2001

ANNA DRABAREK
UMCS w Lublinie

STANISŁAW JEDYNAK

I. DZIEŁA. A.. Książki. Pełna bibliografia prac Stanisława Jedynaka (do połowy 2001 roku) obejmuje około 520 pozycji, w tym 15 książek. Spośród najważniejszych można wymienić:

Etyka starożytnego Wschodu. Warszawa 1972; *Hume.* Warszawa 1974; *Etyka polska w latach 1863-1918.* Warszawa 1977; Z *historii i teorii etyki.* Warszawa 1983; *Bogowie, władcy i zwykli ludzie. Z historii myśli społecznej starożytnego Wschodu i Grecji.* Warszawa 1986; *Filozojia moralności.* Warszawa *1987; Etyka w Polsce. Słownik pisarzy.* Wrocław 1986; *Wartości: etyka i estetyka.* Antologia tekstów filozoficznych. Wrocław 1991; *Ex oriente lux. Szkice filozoficzno-antropologiczne dla miłośników kultur Wschodu.* Lublin 1995; *Człowiek, społeczeństwo, moralność. Szkice o etyce polskiej.* Lublin 1996; *Destruam et aedificabo: studia z filozofii i myśli społecznej Zachodu.* Lublin 1998.

B. Ważniejsze artykuły. *Błąd naturalistyczny.* „Etyka" 1967, nr 2; *Naturalizm metaetyczny a marksizm.* „Etyka" 1968, nr 3; *Wystąpienie polemiczne do referatu doc. Pawłowskiej na Ogólnopolskim Zjeździe Etyków.* „Etyka" 1969, nr 4; *Mielimy metaetyki.* „Studia Filozoficzne" 1970, nr 3; *Etyka w U SA w latach 1945-1969.* „Studia Filozoficzne" 1970, nr 4-5; *Od Rigwedy do Upaniszad (Pomysły filozoficzno-etyczne Wed).* „Studia Filozoficzne" 1970, nr 6;

Z nauk moralnych starożytnego Egiptu. „Etyka" 1971, nr 8; *Emotywizm a krytyka naturalizmu.* „Studia Filozoficzne" 1971, nr 3; *On Humanism Before Protagoras (Delphic Circle).* „Studia Filozoficzne" 1971, nr 5; *System etyczny Adama Smitha. „Studia Filozoficzne"* 1971, nr 5; *Aksjologia Bertranda Russella.* „Studia Filozoficzne" 1972, nr 5; *Współczesna filozojia szwedzka.* „Studia filozoficzne" 1972, nr 11-12; *Etyka teoretyczna Aleksandra Świętochowskiego.* „Studia Filozoficzne" 1972, nr 11-12; *Etyka polska od Galla Anonima do Kopernika.* „Studia filozoficzne" 1973, nr 1; *Staropolskie wzory osobowe. (Trzy nurty w etyce polskiego późnego Odrodzenia).* „Studia Filozoficzne" 1973, nr 5; *Etyka teoretyczna i praktyczna Juliana Ochorowicza.* „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska", vol. l, 24, sec. l, 1976; *Sto lat japońskiej filozofii.* „Studia Filozoficzne" 1977, nr 5; *O znaczeniu etyki polskiej z lat 1863-1918.* „Studia Filozoficzne" 1978, nr 6; *Etyka polska w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej.* „Studia Filozoficzne" 1979, nr 8; *Leon Petrażycki o ideale uniwersytetu.* „Studia Filozoficzne" 1981, nr 5; *Etyka Władysława Witwickiego.* „Przegląd Humanistyczny" 1988,

nr 7; O *przedmiocie moralności.* „Studia filozoficzne" 1989, nr 11; *Myśl etyczna Karola Mengera* (z nieznanych tekstów Koła Wiedeńskiego). „Folia Philosophica". Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, t.11, nr 1386, Katowice 1993; *Na drodze do etyki globalnej.* „Res Humana" 1996, nr 2-3; *O czeskim neotomizmie lat trzydziestych.* „Kwartalnik Filozoficzny", T. XXIV; *Konflikty, próby ich przezwyciężania i perspektywy konsensusu społecznego: przyczynek do relacji między etyką a polityką.* Konferencja *Dylematy etyczne dnia dzisiejszego i przyszłości,* Komitet Prognoz „Polska 2000" przy Prezydium PAN. Warszawa 2000.

C. Redakcja prac zbiorowych i rozprawy w zbiorach. *Zarys historii filozofii i myśli społecznej w Polsce.* Warszawa 1985; *Główne problemy i kierunki filozofii. Zarys filozofii systematycznej.* Warszawa 1986; *Główne wątki myśli aksjologicznej i etycznej Ludwika Krzywickiego,* w: *Człowiek i wartości moralne* (red. Z. J.Czarnecki, S. Soldenhoff). Lublin 1989; *Słownik etyczny.* Lublin 1990; *Etyka XX wieku,* t. I. Lublin 1991; *Koncepcje etyczne Henryka Bergsona,* w: *Etyka XX wieku* (red. L. Gawor, K. Kosior), t. II Lublin 1991; *Koncepcje filozoficzno-społeczne Sun Jat-sena,* w: *Odkrywanie Dharmy,* (red. K. Kosior). Lublin 1993; *Pitirim Sorokin o naturze rewolucji,* w: *Filozofia społeczna: w kręgu wybranych zagadnień* (red. L. Zdybel). Lublin 1993; *Mały słownik etyczny* (red. J. Dębowski, A. Drabarek, L. Gawor, E. Klimowicz, K. Kosior, L. Zdybel). Bydgoszcz 1994; *O stosunku do zwierząt w aspekcie moralnym,* w: *Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej* (red. T. Szkołut). Lublin 1994; *Nonkonformizm a religia: dysydenci prawosławni w ZSRR w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych,* w *Nowoczesność i tradycja* (red. T.Szkołut). Lublin 1995; *Przyczyny i skutki postaw agresywnych,* w: *Natura i kultura* (red. A. Drabarek). Lublin 1995; *Symbolizm graficzny Dogonów i jego implikacje filozoficzne,* w: *Symbol w kulturze* (red. G. Głuchowski). Lublin 1995; *Mała encyklopedia filozofii,* red. naukowa. Bydgoszcz 1996; 15 autorskich haseł, w: *Słownik pojęć filozoficznych* (red. Wł. Krajewski). Warszawa 1996; *Etyczne aspekty wzrostu liczby ludności świata, czyli spór o uczciwość wobec ludzi,* w: *Aksjologiczne wyzwania przyszłości* (red. T. Szkołut). Lublin 1996; *Teorie konfliktu społecznego,* w: *Konflikt i walka* (red. A. Żuk). Lublin 1996; *Euroazjatyzm - nowa ideologia Rosji,* w: *Badanie zmian i relacji międzykulturowych w Europie oraz jej pograniczach* (red. K.Brozi). Lublin 1997; Filozofia Jana Rozwadowskiego, w: *Studia z polskiej myśli filozoficznej 1900-1939* (red. L.Gawor). Lublin 1997; *O prawie naturalnym i naturalnych prawach człowieka: uwagi propedeutyczne,* w: *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności* (red. T. Szkołut). Lublin 1997; *Filozofia polityczna pragmatyzmu w ujęciu Arthura E. Bentleya,* w: *Przybliżenie przyszłości. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Czesławowi Głombikowi...* (red. J. Bańka). Katowice 1998;

Granice religii w ujęciu Axela Hagerstroma, w: *Granice języka* (red. A.Żuk). Lublin 1998; *Refleksje historyka myśli społecznej w sprawie problematyki narodu, czyli Est modus in rebus,* w: *Być w narodzie. Szkice o idei narodu, narodowej kulturze i nacjonalizmie* (red. L. Zdybel). Lublin 1998; *Nieporozumienia w sprawie wartości,* w: *Powrót do prawa ponadustawowego* (red. M. Szyszkowska). Warszawa 1999; *Etyka pracownika naukowego według Jana Patocki,* w: *Rozprawy z etyki. Praca zbiorowa ofiarowana Profesorowi Stanisławowi Soldenhoffowi...* (red. J. Pawlak, W. Tyburski). Toruń 1999; *Eugeniusz Romer o polskiej monopartyjności,* w: *Pluralizm i tolerancja* (red. K. Wiliński). Lublin 1998; *Kosmizm w filozofii rosyjskiej,* w: *Rekonesanse filozoficzne* (red. H. Jakuszko). Lublin 1999; *Etyka i filozofia Bolzano,* w: *Księga pamiątkowa Profesora Zdzisława Cackowskiego* (red. J. Dębowski. Lublin 2000; Kilka uwag o intuicji moralnej, w: Intuicja w filozofii i etyce (red. A. Drabarek). Lublin 2000; *Jak na imię miał Anty-Diihring,* w: *Poglądy aksjologiczne E. Diihringa. Księga pamiątkowa Profesora Bohdana Dziemidoka.* Gdańsk 2001.

II. OPRACOWANIA. D. Hajko: *Panorama Etiky Starovekoho Vychodu.* :Filozofia" r. XXVII, 1973, nr 3; A. Klewczenia, Recenzja książki S. Jedynaka *Etyka Starożytnego Wschodu.* "Vesci Biełoruskoj Akademii Nawuk" 1972, nr 2; W. T. Gaużin: *Etyka i socjalizm* - recenzja. "Filosofskije Nauki" 1975, nr 4; B. Hlavova: *Etyka i socjalizm - recenzja.* "Filozofia" Bratysława, 1975, nr 2;J. Kudirka: *Etyka polska w latach 1883-1918* - recenzja. "Roczniki Litewskiej Akademii Nauk: Etikos Etiudai", t. 2, Wilno 1978; B. Andrzejewski, R. Kozłowski: *Słownik filozofów polskich.* Poznań 1999; Wł. Tyburski: *Myśl etyczna w Polsce od XVI do XIX wieku.* Toruń 2000; *Kto jest kto w Polsce,* wyd. 3. Warszawa 2001; *Złota Księga Nauki Polskiej.* Gliwice 2001; L. Cyboran: *Studium o książce „Etyka Starożytnego Wschodu”.* „Anthropos”, t. 2. Lublin 2001, dział: Archiwalia.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Stanisław Jedynak urodził się 12 kwietnia 1939 roku w Charsznicy koło Miechowa. Ukończył Liceum Ogólnokształcące im. T. Kościuszki w Miechowie. W latach 1958-1963 studiował na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego i uzyskał tytuł magistra na podstawie pracy pt. *Znaczenie emotywne a znaczenie deskryptywne* napisanej pod kierunkiem Marka Fritzhanda i recenzowanej przez Marię Ossowską. W czasie studiów uczęszczał na seminaria i wykłady monograficzne: z logiki K. Ajdukiewicza, z etyki M. Ossowskiej i M. Fritzhanda, z socjologii S. Ossowskiego. W latach 1963-1968 pracował na Uniwersytecie Warszawskim. W 1968 roku obronił pracę doktorską pt. *Spór o naturalizm w metaetyce.* Jego promotorem był M. Fritzhand, a recenzentami Ija Lazari-Pawłowska i Henryk Jankowski. W latach 1968-1971 był zatrudniony na Politechnice Warszawskiej. Od 1971 roku rozpoczął pracę

w Międzyuczelnianym Instytucie Filozofii i Socjologii UMCS w Lublinie. Przez sześć lat (1969-1975) był jednym z redaktorów czasopisma „Studia Filozoficzne" oraz „Dialectics and Humanism" . W 1978 roku uzyskał stopień doktora habilitowanego na podstawie rozprawy pt. *Etyka polska w latach 1863-1918,* recenzowanej przez M. Fritzhanda, M. Michalika i A. Nowickiego. Od 1979 roku jest kierownikiem Zakładu Historii Myśli Społecznej na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS w Lublinie, od 1992 roku kieruje Pracownią Religioznawstwa i Filozofii Wschodu, a od 1994 roku Studium Doktoranckim z filozofii. W 1988 roku uzyskał tytuł profesora, a w 1994 roku został mianowany profesorem zwyczajnym. Od lutego 1997 roku pełni funkcję dyrektora Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS. W latach 1984-1990 oraz od 1996 jest członkiem Komitetu Nauk Filozoficznych PAN.

Stworzył zespół prowadzący badania w dziedzinie historii etyki oraz myśli społecznej . W ramach pracy tego zespołu ukazało się wiele publikacji. Stanisław Jedynak współpracuje z Uniwersytetem Lwowskim, z Akademią Mohylańską w Kijowie, z Armeńską Akademią Nauk. Uczestniczył w Kongresie Filozoficznym w Warnie w 1973 r., w Światowym Kongresie poświęconym Dawidowi Aniachtowi w Erewaniu w 1980 r., w V Zjeździe Filozofii Polskiej w Krakowie 1987, oraz w VI Polskim Zjeździe Filozoficznym w Toruniu 1995. Jest on członkiem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Lubelskiego Towarzystwa Naukowego. Został odznaczony Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski (1989), Orderem Zasłużony dla Lublina (1989), Medalem Komisji Edukacji Narodowej (1996).

IV. POGLĄDY. Dorobek naukowy Stanisława Jedynaka obejmuje kilka dziedzin. Na szczególne wyróżnienie zasługują: filozofia i kultura Wschodu, filozofia anglosaska, filozofia krajów Europy Wschodniej, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii u Słowian, historia etyki, etyka, filozofia społeczna.

Filozofia i kultura Wschodu. Uczestnictwo w zajęciach uniwersyteckich prowadzonych przez Stanisława Ossowskiego, a także fascynacja literaturą Wschodu stały się przyczyną zainteresowania Stanisława Jedynaka kulturą Wschodu. Efektem owych zainteresowań były pierwsze teksty publikowane w „Studiach Filozoficznych" (1969 r.) o Gilgameszu i prefilozofii babilońskiej oraz o pomysłach filozoficzno-etycznych zawartych w *Wedach.* W „Etyce" z 1971 r. zamieszczono jego studium o naukach moralnych Egiptu. Prace te były przygotowaniem do jego pierwszej książki *Etyka Starożytnego Wschodu* (1972 r.). Książka poświęcona jest zagadnieniom aksjologicznym, a przede wszystkim etycznym w kulturze Egiptu, Mezopotamii, Fenicji, Syrii, Palestyny a także Hetytów, Iranu, Indii i Chin. Stanisław Jedynak pisze między innymi o skomplikowanej drodze formowania się

myśli etycznej, o śmiałej i niezależnej refleksji na temat człowieka, o sensie życia, szczęściu i celu do którego człowiek podąża.

W kolejnej książce poświęconej tej problematyce pt. *Bogowie, władcy i zwykli ludzie* (1986) Jedynak zajmuje się już wybranymi aspektami aksjologii ludów Wschodu w powiązaniu z myślą społeczną. W tej pracy analizowane są między innymi mitologie społeczeństw plemiennych, babilońska aksjologia religijna, sceptycyzm Egipcjan, indyjskie koncepcje niestosowania przemocy. Książka zwiera także prezentację początków greckiej myśli społecznej do czasów Platona, ze szczególnym uwzględnieniem procesu tworzenia się demokracji. Interesujące, a jednocześnie nie wyeksponowane w polskiej literaturze przedmiotu, są zagadnienia powiązań kulturowych między Indiami a Grecją (tekst w aneksie pt. *Indie i Grecja).* Autor przedstawia między innymi analogie zachodzące między myślą grecką, ściślej - hellenistyczną a Wedami.

Swoistym pożegnaniem z młodzieńczymi fascynacjami Wschodem jest kolejna książka Stanisława Jedynaka pt. *Ex oriente Lux. Szkice filozoficzno-antropologiczne dla miłośników kultur Wschodu* (1995). Autor zamieścił w niej studia wcześniej drukowane w różnych czasopismach, jak również szkice antropologiczno-kulturowe na tematy wschodnie. Pisze tam na przykład o smaku w kulturach Dalekiego Wschodu, o Japończykach i domu, o dalekowschodnich kalendarzach. Znalazły się tam także próby młodzieńczych przekładów baśni i anegdot ludów Wschodu. Wśród studiów zawartych w pierwszej części omawianej książki pojawiają się również nowe wątki, na przykład o koncepcjach filozoficznych Sun Iat-sena, o filozofii japońskiej , o afrykańskiej etnofilozofii i filozofii Ormian. Jedynak przedstawia tu między innymi tekst o Dawidzie Niezwyciężonym i ormiańskiej szkole hellenofilskiej. Ów tekst stał się podstawą dla referatu (w języku angielskim i rosyjskim), który autor wygłosił na światowym zjeździe poświęconym Dawidowi Niezwyciężonemu *(Practical Philosophy of David the Invicible,* Erevan 1980).

Ostatnia rozprawa z tak zwanej „wschodniej" tematyki wydrukowana została w pracy zbiorowej *Z Indyj - ku jedności. Filozoficzna i społeczna myśl współczesnych Indyj.* Jest to studium noszące tytuł *I. Nehru o historii świata w listach więziennych.* Stanisław Jedynak pisze o refleksjach na temat nie wydanej w Polsce książki Nehru *Glimpses of World History.*

Przy okazji omawiania publikacji Jedynaka poświęconych problematyce Wschodu należy także przypomnieć, iż był on redaktorem prowadzącym „indyjski" numer „Studiów Filozoficznych" (1970, nr 6). Do współpracy przy tym wydaniu czasopisma zaprosił wybitnych reprezentantów filologii orientalnych, między innymi prof. A. Słuszkiewicza i ks. prof. K. Tokarza.

Filozofia anglosaska. Zainteresowania Stanisława Jedynaka filozofią anglosaską, szczególnie jej nurtami analitycznymi wzięły swój początek z atmosfery seminarium Kazimierza Ajdukiewicza, na którym ze szczególną pieczołowitością analizowano myśl filozoficzną D. Hume'a oraz neopozytywistów i analityków. Poza tym by on także uczestnikiem seminarium metaetycznego prowadzonego przez M.Fritzhanda. Tam z kolei dyskutowano nad problemami emotywizmu i nurtami szkoły analitycznej. Efektem tych analiz była prace magisterska i doktorska.

Na uwagę zasługuje książka Stanisława Jedynaka pt. *Hume* (seria Myśli i Ludzie, „Wiedza Powszechna", Warszawa 1974). Stanowi ona analityczny wykład głównych koncepcji filozoficznych D. Hume'a. Przedstawione są w niej problemy teorii poznania, a więc między innymi to, co Hume mówi na temat impresji i idei, pamięci i wyobraźni, czasu i przestrzeni, a także o związkach przyczynowych, o prawdopodobieństwie, wolności i konieczności. Poza tym Jedynak analizuje Hume'owską teorię afektów, ze szczególnym uwzględnieniem uczuć dumy i pokory, sympatii, miłości i nienawiści. W książce przedstawiona jest koncepcja etyki Hume'a, a przede wszystkim rola rozumu w wartościowaniu etycznym, polemika z egoizmem etycznym, koncepcja życzliwości i sprawiedliwości oraz geneza władzy. Jedynak analizując poglądy Hume'a wskazuje między innymi, iż zasady sprawiedliwości znajdują swoje odzwierciedlenie w sposobie sprawowania władzy. Ludzie z reguły pragną zachować zasady sprawiedliwości i czynią to w dobrze pojętym własnym interesie. Ale nie zawsze jest to możliwe, gdyż człowiek, często działając pod wpływem uczuć , postępuje w sprzeczności z własnym interesem. Ta naturalna skłonność, by dawać pierwszeństwo temu co bliskie przed tym co dalekie, jest właśnie przyczyną rodzenia się niesprawiedliwości. Jedynak trafnie zauważa, że hipotetyczna koncepcja stanu pierwotnego proponowana przez Hume'a nie przypomina ani wersji Hobbesa, ani tej, którą tworzy Locke. Stan naturalny w wydaniu Hume'a zawiera w sobie zarówno elementy pozytywne jak i negatywne. Ludzie pragną znaleźć środek za pomocą którego uleczyliby swą słabość i dlatego powołują niektórych spośród siebie, aby reprezentowali urząd strzegący sprawiedliwości. Są to królowie, władcy, urzędnicy, którzy w stosunku do podporządkowanych im ludzi zajmują stanowisko neutralne i bezpośrednio są zainteresowani przestrzeganiem reguł sprawiedliwości. W przeprowadzonej przez Stanisława Jedynaka analizie poglądów Hume'a na temat sprawiedliwości i władzy można przeczytać, że pierwsze zaczątki władzy powstały nie z powodu walki ludzi między sobą w ramach tej samej społeczności, lecz w wyniku walki między różnymi społeczeństwami. Natomiast drugim źródłem władzy, obok groźby ze strony ataku obcych, jest wzrost bogactwa. Władza ma bowiem

chronić przed atakiem na własność prywatną. Ci, którzy sprawują władzę wolą jednak nie ujawniać źródeł jej pochodzenia.

W kolejnej książce z tej dziedziny, noszącej tytuł Z *teorii i historii etyki* (1983) Stanisław Jedynak przedstawia wybrane zagadnienia zarówno z teorii etyki, metaetyki jak i historii filozofii. Ponadto analizuje zależności między etyką, filozofią człowieka, aksjologią, przedstawia wybrane zagadnienia etyki marksistowskiej. Zdaniem Jedynaka, najwyższy i najogólniejszy poziom refleksji etycznej obejmuje metaetyka traktowana jako wiedza o wiedzy etycznej. Przed badaczami zajmującymi się tą problematyką pojawia się jednak wiele pytań, na które trzeba odpowiedzieć podejmując znaczny wysiłek interdyscyplinarny. Są to problemy stosunku etyki do biologii (zagadnienia cech, czy dyspozycji wrodzonych, problem natury ludzkiej), stosunek etyki do ekonomii (problematyka demograficzna, wyżywienie ludzkości, podział inwestycji i dochodu), stosunek etyki do estetyki i pedagogiki. Jedynak zwraca uwagę na fakt pojawiania się coraz to nowych problemów etycznych, które powstają w związku z rozwojem badań etologicznych w biologu, czy też badań związanych z całościowym procesem ochrony środowiska. Wiele problemów etycznych rodzi się z powodu ciągłego rozwoju medycyny, chociażby problem przeszczepów, czy też nowe konteksty rozpatrywania problemu śmierci. Zdaniem Jedynaka, jeśli możliwy okaże się kiedyś kontakt z istotami rozumnymi we Wszechświecie, to mogą wyłonić się nowe grupy problemów etycznych i wówczas może powstać „astroetyka". Stanisław Jedynak zastanawia się , czy te różnorodne wysiłki badawcze, posługujące się metodami różnych nauk, mogą być zintegrowane w jedną całość, w jedną etykę ogólną. Gdyby to okazało się możliwe, to wówczas należy jeszcze rozstrzygnąć takie kwestie, jak stosunek etyki do aksjologu i do antropologii filozoficznej.

W tej samej książce Jedynak zamieszcza fragmenty dawniejszych badań dotyczących emotywizmu, a także prezentuje aksjologię B. Russella. Pisze, iż według Russella nie można racjonalnie rozstrzygać sporu o wartościach. W zasadzie jednak ów radykalny pogląd był efektem pewnych wahań i zmian w spojrzeniu na etykę, gdyż Russell, zdaniem Jedynaka, zmieniał kilkakrotnie swoje zapatrywania w tej kwestii. Według niego, w rozwoju poglądów aksjologicznych Russella można wyróżnić aż cztery etapy: 1) intuicjonizm, 2) okres formowania się poglądów emotywistycznych, 3) emotywizm, 4) neonaturalizm. Neonaturalizm aksjologiczny, w tym także ten prezentowany przez Russella, to interesujący punkt wyjścia do badań aksjologicznych. Problemy dotyczące znaczenia terminu aksjologicznego, a także sposobu uzasadnienia twierdzeń oraz wiele innych kwestii nie jest jeszcze w pełni rozwiązanych.

Interesujący ze względu na powiązania z historią myśli społecznej jest analityczny tekst Stanisława Jedynaka traktujący o anglosaskich antyutopiach. Analizując między innymi utopijną koncepcję sprawiedliwości J. Rawlsa twierdzi, że „(...) można wątpić w to, czy istnieje taki system, który da wszystkim ludziom, bez żadnego wysiłku z ich strony, możliwość poprawienia swego położenia w zgodzie z ich zdolnościami i czy społeczne przekształcenia faktycznie otworzą automatycznie najzdolniejszym ludziom drogę do góry po drabinie społecznej. Praktyka wskazuje, że otwarta jest ona zawsze przede wszystkim dla jednostek żądnych władzy, agresywnych. Zdolności raczej nie idą z tymi cechami w parze".

Wiele ciekawych tekstów na temat filozofii anglosaskiej zawiera książka pt. *Destruam et aedificabo. Studia z filozofii i myśli społecznej Zachodu* (1998). *Destruam et aedificabo* (zniszczę i zbuduję) łączy w jedną całość rozproszone w różnych wydawnictwach studia i szkice poświęcone filozofii Zachodu. Znajdują się w niej takie teksty, które wcześniej nie mogły się ukazać ze względu na cenzurę. Praca składa się z pięciu części: wybranych studiów z kultury starogreckiej, obszernej analizy dotyczącej poglądów J. Locke'a traktowanych jako źródło nowoczesnej filozofii analityczno-krytycznej. Zamieszczone są tam także wybrane teksty dotyczące wybitnych, choć nie zawsze u nas znanych, filozofów moralności i polityki, takich jak: M. Ginsberg, S. Hook. Tego ostatniego Jedynak określa mianem neopragmatysty, a omawiając jego poglądy zwraca uwagę na zagadnienia poczucia tragicznego sensu życia oraz analizę ideałów demokratycznych. Demokracja wiąże się przede wszystkim z równością. Nie polega ona na opisaniu jakichś faktów, lecz na przepisie prawnym, nakazie , preskrypcji polityki wobec ludzi. Równość nie jest więc mechaniczną procedurą stosowania równych możliwości dla każdego w każdej sytuacji i pod każdym względem. Jest to raczej równość możliwości w rozwoju talentów w ich społecznym obiektywizowaniu się, w pożytecznej i twórczej pracy. Równość jest związana z wolnością. Od tego jak będzie się kształtowała wolność zależy cały system swobód demokratycznych.

W innym rozdziale tej książki Jedynak przedstawia koncepcję dobra wspólnego. Dobro wspólne łączy ludzi w społeczeństwie, rodzinie, państwie, społeczności międzynarodowej. Dobro wspólne to także wypracowane reguły, instytucje dążące do tego, by demokratyczna forma rządów nie polegała na podporządkowaniu się woli większości ze względu na to, że jest to wola większości, lecz dlatego iż jest to rozsądna opinia większości.

Przy okazji omawiania problemu demokracji rozpatrywanego przez Jedynaka w kontekście analiz filozofii Zachodu, warto też wspomnieć o jego ciekawym studium o A. E. Bentleyu, twórcy koncepcji pluralizmu, gdzie

określa on demokrację jako wypadkową presji nacisku rożnych grup społecznych.

Filozofia krajów Europy środkowo-wschodniej ze szczególnym uwzględnieniem filozofii u Słowian. Już w szkole średniej Stanisław Jedynak zainteresował się językami i kulturami słowiańskimi. Poza językiem rosyjskim poznał także czeski i serbochorwacki. W 1964 roku napisał recenzję dotyczącą głośnej w swoim czasie *Etyki* profesor Popelovej z Pragi. Pisał także o prakseologii czeskiej, o filozofii przyrody u Słowaków, Serbów i Bułgarów. Możliwości nieskrępowanego publikowania na te tematy zaistniały dopiero w 1981 roku. Jedynak wydał wówczas kilka tekstów o filozofii T. Masaryka, o którym wzbraniała wcześniej pisać cenzura. Były to artykuły traktujące o stosunku Masaryka do Polski i tłumaczenia fragmentów rozmów K. Capka z Masarykiem.

W księdze pamiątkowej S. Soldenhoffa zamieścił on tekst o koncepcji etyki pracownika naukowego w oparciu o poglądy J. Patocki. W „Ruchu Filozoficznym" z 1981 roku można przeczytać jego artykuł o dwudziestowiecznym pozytywizmie czeskim. W księdze pamiątkowej M. Michalika znalazła się jego praca na temat poglądów filozoficzno-społecznych księdza Tiso. W druku jest przygotowany przez Jedynaka artykuł, który ma się niebawem ukazać w „Colloquia Communia" na temat filozofii słowackiej. Jego publikacja o filozofii siedemnastowiecznego chorwackiego myśliciela J. Krizanicia wydrukowana została w pierwszym tomie czasopisma „Sofia" (Rzeszów 2001) poświęconego filozofii u Słowian. Z kolei tekst o W. Dvornikoviciu - przyjacielu K. Twardowskiego - ukaże się w księdze pamiątkowej A. Aleksandrowicz.

Stanisław Jedynak pisał także na temat filozofii ukraińskiej. Do ciekawszych można zaliczyć artykuły o koncepcjach nacjonalizmu D. Doncowa oraz o ukraińskim poczuciu narodowym według S. Rudnyckiego.

Analizując współczesne nurty rosyjskiej filozofii i myśli społecznej Jedynak zwrócił szczególną uwagę na coraz popularniejszą w Rosji ideę euroazjatyzmu *(Badania zmian i relacji międzykulturowych w Europie.* Lublin 1997). Poza tym interesujące jest jego studium na temat międzywojennego faszyzmu rosyjskiego w aspekcie problemów narodowych *(Destruam et aedificabo).* Zdaniem Jedynaka, formalnie rosyjski faszyzm w odróżnieniu od hitleryzmu nie przyjmował teorii rasistowskiej, a pojęcie narodu było rozumiane szeroko. Jednak faszyzm ten cechował także wyraźny antysemityzm. Jedynak sądzi, że wiele tez faszyzmu i komunizmu w wydaniu stalinowskim było zbieżnych. Instytucje bolszewickie i hitlerowskie w wielu kwestiach były analogiczne, czy wręcz podobne. Jednakże według niego w tych analogiach nie można posunąć się zbyt daleko. Istnieją przecież spore różnice w głoszonych ideologiach. „(...) komunizm odwoływał się do szla-

chętnych, humanistycznych ideałów z poprzedniego wieku, jednakże pośpieszna, nieprzemyślana, nerwowa wręcz ich realizacja przysporzyła światu wiele nieszczęść".

Swoisty raport o stanie prezentacji filozofii Słowian w słownikach i encyklopediach filozoficznych przedstawił Jedynak w pracy zbiorowej zatytułowanej *Filozofia i religia w kulturze narodów słowiańskich* (Rzeszów 1995), gdzie między innymi stwierdza, że znajomość poglądów filozofów słowiańskich, poza dawną filozofią rosyjską, jest niewielka. Pisze on, że: „Imponujące, pomnikowe encyklopedie i słowniki filozoficzne z niefrasobliwym wdziękiem popełniają błędy, rażące przeoczenia, a także cechuje je zwykła dojmująca niewiedza". Aby przeciwdziałać owej ignorancji Stanisław Jedynak zaproponował opracowanie *Słownika filozofów Europy Środkowej i Wschodniej.*

Historia etyki. Wiele publikacji Stanisława Jedynaka poświęconych jest zagadnieniom historii etyki, zwłaszcza etyki polskiej. Najobszerniejszym studium z tej dziedziny jest książka pt. *Etyka polska w latach 1863-1918.* (Myśli i Ludzie , Warszawa 1977). Autor zaznacza we *Wstępie,* iż książka ta nie jest poświęcona historii moralności, lecz historii etyki. Przedmiot analiz Jedynaka to programy, manifesty, propozycje tworzenia nowej etyki, deklaracje o jej przedmiocie, próby sformułowania metod oraz wiele szczegółowych zagadnień z zakresu etyki. Trzeba jednak dodać, iż oprócz podstawowego problemu dotyczącego przedmiotu etyki, sporu o wartości, kwestii uzasadniania wypowiedzi etycznych czy też psychologii i socjologu moralności, autor książki podejmuje także trud analizy skierowanej na inne zagadnienia. Można bowiem znaleźć w tej rozprawie także dość szczegółowe studium nad problematyką pracy, kolektywizmu i egoizmu, wolności, równości, braterstwa, wojny i pokoju, ojczyzny, szczęścia, miłości i małżeństwa, etyki osobistej. Jedynak wyróżnia w etyce polskiej trzy zasadnicze okresy: okres pozytywistyczny po 1863 r., okres antypozytywistyczny kształtujący się od połowy lat osiemdziesiątych XIX wieku, oraz okres młodopolski do 1918 r.

Główne założenia etyczne postulowane przez polskich pozytywistów to, zdaniem Jedynaka, lansowanie tezy o potrzebie oparcia etyki na naukowych podstawach, na zasadach biologii czy socjologii. W etyce normatywnej zalecano odcięcie się od tradycji romantycznych, kierowanie się rozsądkiem, fachowość, niezależność etyki od religii, a także sprzeciwianie się koncepcjom rewolucji społecznej. Przeciwko tym radykalnym tezom występowali zarówno obrońcy tradycji i religii (prawica), jak i rzecznicy rewolucji i zasadniczych przeobrażeń społecznych (lewica). Integralną część tej książki stanowi wybór tekstów ukazujący charakter toczonych dyskusji etycznych, ich argumentację oraz aparaturę pojęciową.

Poza tym wiele wypowiedzi Jedynaka z dziedziny historii etyki można znaleźć w jego książce pt. *Człowiek, społeczeństwo, moralność. Szkice o etyce polskiej* (Lublin 1996). Są tam zamieszczone teksty o etyce dawnej Polski do czasów Oświecenia, artykuły traktujące o etyce prepozytywizmu, o etyce B. Prusa, K. Kelles-Krauza, L. Krzywickiego. Tu Jedynak podjął także niewyeksponowany wątek ideału uniwersytetu w twórczości L. Petrażyckiego, a także przybliżył koncepcje teorii etycznych w pracach uczonych dwudziestolecia międzywojennego.

Przedmiotem rozważań Jedynaka jest również etyka powszechna. Większość jego studiów na ten temat zamieszczonych jest w cytowanej już książce Z *teorii i historii etyki.* Na uwagę zasługują jego rozważania o etyce Ludwiga Wittgensteina. Głośna teza o niewyrażalności tego, co jest przedmiotem religii, etyki, estetyki, aksjologii jest tu interpretowana jako męcząca dla czytelnika *Traktatu.* Zdaniem Jedynaka, dadzą się one wytłumaczyć tylko w oparciu o notatnik Wittgensteina z czasów I wojny światowej. Konkluzja brzmi, iż wielowątkowej działalności człowieka nie można sprowadzić do opisu, do analizy. Jednakowoż ta właśnie wymykająca się opisowi działalność autonomicznego, wolnego od różnorodnych nacisków człowieka tworzącego świat swoich wartości, świat pełen dramatycznych spięć i konfliktów, nadaje egzystencji ludzkiej niepowtarzalny sens. Nie da się o niej pisać traktatów naukowych, co najwyżej można ją tylko pokazać poprzez swoje życie i działanie. Zdaniem Jedynaka, język etyki można potraktować w oparciu o *Dociekania filozoficzne* Wittgensteina jako operację językową lub zbiór takich operacji. Można więc badać swoistą „logikę" dyskursu etycznego. By poddać analizie funkcjonowanie zasad moralnych i języka etyki, należy je umieścić w ramach badanej wspólnoty po to, aby nie wyodrębniać samych zasad, ryzykując tym samym niezrozumienie ich sensu. Ta metodologiczna potrzeba stała się powodem ponownego zainteresowania filozofii analitycznej zagadnieniem wspólnot moralnych oraz specyfiką ich funkcjonowania.

Dopełnieniem problematyki dotyczącej relacji etyki i filozofii analitycznej jest tekst Jedynaka na temat *Myśli etycznej Karola Mengera* zamieszczony w jego książce *Destruam et aedificabo.* Logika etyki w rozumieniu Mengera , to analiza modeli formalnych w dziedzinie etyki. Jedynak twierdzi, iż Menger każdą normę, kodeks moralny i sąd wartościujący wiąże z trzema grupami zwolenników: tych, którzy postępują zgodnie z sądem, tych którzy zgadzają się z sądem i tych, których pragnienia są zgodne z tym sądem. Oprócz różnych stopni aprobaty i dezaprobaty w przyjmowaniu wartości, można też wyróżnić postawę niepewną oraz obojętną. W studium o Mengerze Jedynak zwraca uwagę na dwa sposoby wdrażania wartości: dyktat i kompromis. Zarówno poprzez dyktat jak i kompromis dąży się do ujednolicenia reguł dla wszystkich. Dlatego też dyktat zadowala tylko nie-

licznych, a kompromis bądź nie zadowala w pełni nikogo, albo też zadowala każdego tylko po części. W konkluzji tych rozważań Jedynak stwierdza, że gdy odejdzie się od ducha imperatywu kategorycznego, czyli drastycznego uproszczenia problemów moralnych, można wtedy wnikliwie badać grupy przyjmujące różne aksjologiczne rozwiązania, analizować ich systemy wartości, relacje międzygrupowe oraz szukać płaszczyzn porozumienia. Tego typu metoda daje możliwość odkrycia form organizacyjnych, których nie dostrzegano. A przecież formy te mogą być atrakcyjne dla pewnych ludzi i wpłynąć na ich decyzje. Tego typu analiza może wskazać warunki, w których możliwe będzie ustalenie pluralistycznego rozstrzygnięcia problemów moralnych i społecznych.

Etyka. Poglądy Stanisława Jedynaka dotyczące głównych problemów etyki ulegały ewolucji. Początkowo, pod wpływem Marii Ossowskiej, skłaniał się on ku koncepcjom analityczno-naturalistycznym. Wyraził je w pierwszej publikacji, niewielkim skrypcie *Wstęp do etyki* (1964), a także w protokołach zjazdów etycznych, chociażby w wystąpieniu polemicznym do referatu I. Lazari-Pawłowskiej („Etyka" 1969, nr 4). Owe poglądy widoczne są także w często cytowanym tekście analitycznym z 1967 roku, traktującym o błędzie naturalistycznym.

Z kolei uczestnictwo w seminariach Adama Schaffa a zwłaszcza Marka Fritzhanda spowodowało, że Jedynak zainteresował się marksizmem, szczególnie zaś swoistą aksjologią czynu zabarwioną marksizmem. Zdaniem Jedynaka, marksizm reprezentowany przez M. Fritzhanda, H. Jankowskiego i M. Michalika był w znacznym stopniu socjalizmem etycznym. W tym właśnie nurcie sytuują się publicystyczne książki Jedynaka z połowy lat siedemdziesiątych. Są to między innymi *Etyka i socjalizm* (1974) oraz Z *zagadnień osobowości* (1977).

Książka *Etyka i socjalizm,* w której autor zamieścił między innymi rozważania na temat etyki zawodowej, kultury moralnej, sprawności, prakseologii, dobrej roboty, stosunku do pracy jako zasady etycznej, humanizmu socjalistycznego, przeznaczona dla środowisk robotniczych wywołała duże zainteresowanie i wiele kontrowersyjnych opinii. Ukazało się kilkadziesiąt recenzji na jej temat od chwalących wszystko do ganiących wszystko. Jeden z publicystów „Literatury" napisał, że w książce tej Stanisław Jedynak szkaluje klasę robotniczą, zarzucano mu socjalizm etyczny, co dzisiaj można odebrać jako pochwałę, a wówczas było ciężkim zarzutem. Obrony autora książki podjął się między innymi znany moskiewski filozof moralności W. T. Ganżin ('Fiłosofskije Nauki" 1975, nr 4). W odpowiedzi na publicystykę moralistyczną na temat *Etyki i socjalizmu* napłynęło sporo listów popierających Jedynaka. Odpowiedzią na te listy była kolejna książka zatytułowana *Z zagadnień osobowości.* Do pewnych problemów, które były dyskutowane

we wspomnianych książkach, Stanisław Jedynak powrócił jeszcze raz na konferencji etyków w ówczesnym Karl-Marx-Stadt w 1978 roku, a także w kilku tekstach publicystycznych, między innymi w wywiadzie z J. Ciechanowiczem dla "Czerwonego Sztandaru" (Wilno 1982).

Szersza perspektywa aksjologiczna w traktowaniu zagadnień etycznych uwidacznia się już w książce Jedynaka Z *teorii i historii etyki* (1983). Szczególnie wyróżnione są tam wartości dotyczące człowieka, jego życia i pracy. W jednym z rozdziałów tej książki autor analizuje poglądy E. Abramowskiego i dochodzi do wniosku, że podstawowym założeniem w aksjologii powinien stać się postulat, głoszony przez Abramowskiego i mówiący o zgodności słów z czynami, braterstwie, życzliwości oraz afirmacji, radości życia i przyjaźni. Tworzenie atmosfery życzliwości możliwe jest jednak w społeczeństwie nie targanym silnymi sprzecznościami. I chociaż wątki idei socjalizmu w małym stopniu występują w obecnej twórczości Stanisława Jedynaka, to przekonanie o potrzebie w miarę harmonijnego współdziałania jest przez niego nadal akceptowane. Wyrazem tego przekonania jest chociażby wygłoszony w Toruniu na VI Zjeździe Filozoficznym (1995) referat pt. *Problem konsensu w filozofii społecznej*. Jedynak rozumie pojęcie konsensu jako zgodę co do podstawowych, nawet różnie interpretowanych zasad. Umożliwia to wykształcenie się trwałego fundamentu demokracji, w której jest miejsce na rozwój i merytoryczne, życzliwe dyskusje uwzględniające godność człowieka. Pluralizm można, zdaniem Jedynaka, nazwać dobrem wspólnym jeśli idzie on w parze z krytyką dogmatyzmu, fanatyzmu i eksponuje zasadę kompromisu jako konieczną w życiu publicznym.

Koncepcję etyki proponowaną przez Stanisława Jedynaka można odnaleźć w wielu jego tekstach i referatach z ostatnich lat. Przeciwstawia się on poglądowi głoszącemu istnienie moralności ogólnoludzkiej czy etyki ogólnoludzkiej. Stwierdza, iż w etyce obserwuje się wielość racji, stanowisk, rozstrzygnięć niezgodnych ze sobą. Dlatego też zawsze, lub prawie zawsze trzeba wybierać coś kosztem czegoś innego. Nie ma nic za darmo. Nie ma jednej prostej drogi do celu, a w związku z tym trudno jest dziś uzyskać bezkrytyczną czy zgodną akceptację autorytetów i elit. Rodzą się więc nieporozumienia w sprawie wartości.

„Co jest wartością naczelną w życiu społecznym? Czy istnieje w ogóle taka wartość? Co bardziej akcentować dobro jednostki, dobro rodziny czy dobro państwa, a może narodu, a może i wspólnot ponadnarodowych? Czy forma rządów jest wartością? (...) W związku z powyższym warto się zastanowić nad pewnym minimum aksjologicznym. Czasami to minimum sprowadza się do ogólników. Prawda, dobro, piękno, zdrowie, bogactwo - wszystkie te i inne wartości nabierają swoistej niepowtarzalnej treści w konkretnym życiu. Można oczywiście nadać wymienionym wartościom

uniwersalny charakter. Nie ma jednak jednego przyjętego kodeksu wartości i tym bardziej nie może być jego jednej interpretacji". *(Nieporozumienia w sprawie wartości,* w: *Powrót do prawa ponadustawowego.* Warszawa 1999).

Jedynak pisze także o pokusie monizmu aksjologicznego lansowanego przez wiele środowisk. Stwierdza, iż pokusa ta jest jednym z kilku podstawowych pragnień człowieka, który chce w labiryncie wielości odnaleźć nić Ariadny prowadzącą do celu. Autor tego poglądu stoi jednak na stanowisku, że nie ma prostego i jednoznacznego rozwiązania w kwestiach wyboru wartości i ich rangi. Może się bowiem okazać, że w danej sprawie kilka rozwiązań jest względnie równie dobrych. Biorąc pod uwagę różne płaszczyzny konfliktów Jedynak twierdzi, iż do ich przezwyciężania trzeba wykształcenia wysokiej kultury politycznej idącej w parze z kulturą moralną. *(Konflikty, próby ich przezwyciężania i perspektywy konsensusu społecznego,* referat wygłoszony na konferencji PAN, Warszawa, 13 grudzień 2000).

Stanisław Jedynak zajmuje się także zagadnieniami z pogranicza etyki i demografii. Pisze między innymi, że jeśli chce się respektować podstawowe prawa człowieka (poza wegetacją), a więc prawo do wolności i do bycia istotą racjonalną, to nie można środowiska w którym się żyje zamieniać pod jakimś względem w koszmar. Ma to odniesienie także do problemu eksplozji ludnościowej wraz ze wszystkimi jej konsekwencjami. Jedynak stwierdza, że pewne koncepcje aksjologiczno-demograficzne mogą być „miłe sercu miłośników tradycji, ale dzisiaj stają się szkodliwym anachronizmem, a cóż dopiero mówić o dniu jutrzejszym i pojutrzejszym. Swoje ulubione preferencje chcąc nie chcąc trzeba złożyć na ołtarzu ogólnoludzkiego dobra, jeżeli się jest uczciwym także wobec ludzi".

W kwestiach metaetyki Jedynak zajmuje sygnalizowane już wcześniej stanowisko racjonalnego sytuacjonisty. Nie akceptuje stanowisk skrajnych. Dał temu wyraz między innymi prezentując swój stosunek wobec intuicjonizmu w etyce. W tekście pt. *Kilka uwag o intuicji moralnej (Intuicja w filozofii i etyce* Lublin 2000) stwierdza on, że „Fascynacja intuicyjną stroną wartości rodzi też pewne niebezpieczeństwa. Wszystkie one wiążą się w gruncie rzeczy z bezkrytycyzmem i towarzyszącym mu dogmatyzmem aksjologicznym. Jeżeli ktoś jest przekonany o tym, że jego intuicje i ich pochodne należy potraktować uniwersalistycznie, to konsekwencje tego (jeśli ten człowiek ma władzę) mogą być dość niebezpieczne". Zdaniem Jedynaka intuicja nie jest czymś niezwykłym, tajemniczym i ezoterycznym. Potwierdza on jej niezbędność w pewnych granicach, jednak generalnie jest to zawodny sposób poznawania wartości moralnych.

Filozofia społeczna. Przedmiotem penetracji badawczej Stanisława Jedynaka są także niektóre zagadnienia filozofii społecznej, między innymi

teoria konfliktu *społecznego. (Konflikt i walka.* Lublin 1996) Według Jedynaka teorie konfliktu powinny być rozpatrywane w kontekście różnych źródeł niestabilności społecznej. W każdym społeczeństwie istnieją takie niestabilności. Należą do nich narastające bezrobocie, impas polityczny , szerzenie się przemocy, konflikty rasowe i religijne. Jednakże w obecnej sytuacji słowo konflikt staje się, zdaniem Jedynaka, przestarzałe i trzeba je zastąpić kategorią konsensusu. Skoro mówi się o konsensusie, to jego przeciwwagę stanowi dis-sens, czyli niezgoda, różnica w podejściu do danego problemu, zagadnienia, kwestii.

Kilka swoich tekstów poświęcił Jedynak kategorii „prawa naturalnego". W ramach współżycia społecznego jedni rządzą, a drudzy są im podporządkowani. Jedni wydają rozkazy, a inni je wykonują. Stopniowo w ramach jakiegoś „społecznego skoncentrowania rozkazywania" to rozkazywanie, nakazywanie staje się prawem. Ludzie w różny sposób traktowali prawo. Im bardziej zaś są zespoleni różnymi więzami ze swoim państwem, tym bardziej jego instytucje wydają się „naturalne".

Jedynaka interesuje także pojęcie narodu. W artykule *Refleksje historyka myśli społecznej w sprawie problematyki narodu, czyli Est modus in rebus (Być w narodzie.* Lublin 1998) pisze on, że naród to nie to samo co państwo czy wspólny język. Naród to przede wszystkim wspólnota duchowa, złączona więzami uczuć, tradycji i przeżyć historycznych. To także większa lub mniejsza wola jedności. W kontekście dyskusji o „narodzie europejskim" stwierdza on, że trzeba pogodzić dwie przeciwstawne kwestie: program budowy wspólnot ponadnarodowych oraz niewątpliwą potrzebę zachowania tożsamości narodowej. W Europie, pisze Jedynak, „(...) obserwujemy jednak coś innego. Rozwijają się narody, rośnie patriotyzm a także nacjonalizm. Wystarczy obserwować choćby emancypację narodową Słowaków, Litwinów, Bośniaków, Słoweńców, a także Katalończyków, Walonów. Nie sądzę też, aby słabło poczucie narodowe Niemców".

W tym kontekście pewnym ukonkretnieniem jest jego wypowiedź zatytułowana *Na drodze do etyki globalnej (Idea etyczności globalnej.* Siedlce 1999). Jedynak pisze tam o żmudnym procesie tworzenia jedności wspólnoty międzynarodowej. We współczesnych koncepcjach edukacji ekologicznej postawa walki, dominacji powinna ustąpić miejsca pojednaniu, dialogowi i postawie opiekuństwa. Być może wiąże się to z nową koncepcją odpowiedzialności.

Słowniki. Od lat Stanisław Jedynak zajmuje się opracowywaniem słowników z dziedziny filozofii. Pierwszą tego typu publikacją była *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy* wydana przez Ossolineum w 1986 roku. W tym słowniku zawarte są hasła dotyczące poglądów aksjologicznych i etycznych wielu myślicieli od średniowiecza do współczesności. Z kolei w 1990 roku przy-

gotował on wraz ze swoimi współpracownikami pierwszą wersję *Słownika etycznego.* Było to pierwsze tego typu przedsięwzięcie wydawnicze w Polsce. Inicjatywę tę kontynuował w dalszych latach przygotowując *Mały słownik etyczny,* który ukazał się w dwukrotnym nakładzie w 1994 i 1999 roku. Oprócz tego był współtwórcą *Małej encyklopedii filozofii* (Bydgoszcz 1996). W tej zwięzłej encyklopedii na uwagę zasługują opracowane przez Jedynaka hasła narodowe, na przykład: o filozofii czeskiej, słowackiej, serbskiej, ukraińskiej, duńskiej, fińskiej, meksykańskiej, szwedzkiej, hiszpańskiej, portugalskiej itd.

Podręczniki, skrypty, antologie. Pierwszy skrypt przygotowany pod redakcją Jedynaka, to przewodnik po historii filozofii i myśli społecznej w Polsce (Warszawa 1985). Kolejna praca, *Filozofia moralności* (Warszawa 1987) zawiera teksty wykładów wygłaszanych dla studentów Wydziału Humanistycznego UMCS w latach 80. Są tu omówione wybrane zagadnienia socjologii moralności, takie jak: źródła moralności, zmienność i rozwój moralności, zagadnienia postępu moralnego. Poza tym Jedynak pisze tam o wolności i odpowiedzialności, historii dobra w moralności, sprawiedliwości itp.

Z wykładów propedeutyki filozofii w Politechnice Radomskiej powstał skrypt pt. *Filozofia* (trzy wydania, ostatnie w 1999). Zawiera on rozważania o podstawowych zagadnieniach ontologii, teorii poznania, logiki oraz etyki. W sposobie ujęcia zagadnień autor nawiązuje do analogicznych prac K. Ajdukiewicza, T. Czeżowskiego oraz N. Łubnickiego.

Dla wydawnictwa Ossolineum Stanisław Jedynak przygotował także obszerną antologię tekstów filozoficznych z dziedziny etyki i estetyki *(Wartości.* Wrocław 1991). Zamieścił tam wiele nowych przekładów tekstów myślicieli różnych okresów, między innymi: Arendt, Beardsleya, Masaryka, Nowell-Smitha, Ginsberga.

Varia. W dorobku Stanisława Jedynaka znalazło się również wiele prac o innej tematyce. Można tu wspomnieć o zbiorze esejów pt. *Niewygodne tematy* (Lublin 1993). Dotyczy on relacji między Rosją, Rusią, Polską a Zachodem Europy w oparciu o poglądy A. Wielopolskiego, S. Szczepanowskiego, E Konecznego. Są tam także refleksje na temat zderzeń cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu. Należy tu także wymienić książkę o S. Leszczyńskim (Lublin 1987) i S. Szczepanowskim ze Lwowa (Lublin 1988). Oprócz tego warto wspomnieć o książce *Baśnie Dalekiego Wschodu* (Lublin 1991). Zawiera ona przekład i redakcję baśni moralistycznych ludów Wschodu. Poza tym trzeba tu też wskazać na obszerny cykl wykładów o historii i kulturze Polski oraz Słowian na łamach kwartalnika „Rota", adresowanego do Polaków mieszkających poza granicami Polski, głównie na Wschodzie.

V. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY. Profesor Stanisław Jedynak wypromował piętnastu doktorantów: Anna Drabarek: *Etyka szkoły lwowsko-warszawskiej,* 1986; Ewa Wesołowska: *Myśl społeczna i polityczna M. Zdziechowskiego,* 1988; Lech Zdybel: *Myśl społeczno-etyczna narodowej demokracji,* 1989; Leszek Gawor: *Filozofia społeczna F. Konecznego,* 1989; Krzysztof Kosior: *Antynomie ludzkiego działania,* 1990; Anna Łukowska *Literatura obozowa a aksjologia,* 1992; Mirosław Murat: *Filozofia historii kultury L. Karsawina,* 1998; Marek Szymański: *Filozofia Siankary,* 1999; Barbara Muszyńska: *Filozofia Wł. Kozłowskiego,* 1999; Anna Goliszek: *Filozofia społeczna B. Limanowskiego,* 2001; Monika Mazur: *Estetyka M. Sobeskiego,* 2001; Andrzej Korsak: *Filozofia społeczna K. Poppera,* 2001;Mariola Kuszyk-Bytniewska: *Filozofia kultury F. Znanieckiego,* 2001;Ewa Wójcicka-Romaniuk: *Od paternalizmu do praw pacjenta,* 2001; Marian Aleksandrowicz: *Filozofia narodu S. Polakovicza,* 2001.

VI. KOMENTARZ. Dzieło profesora Stanisława Jedynaka obejmuje swoim zakresem bardzo rozległy obszar zagadnień filozoficznych. Problematyka etyczna oraz historia filozofii są podstawowymi przedmiotami jego badań. Prace metodologiczne Jedynaka dotyczą metaetyki, ale dorobek metodologiczny i metaetyczny jest dość skromny. Najciekawszymi z opublikowanych przez niego prac są dwie książki z historii etyki, debiutancka *Etyka starożytnego Wschodu* oraz *Etyka polska w latach 1863-1918.*

W filozofii profesor Stanisław Jedynak reprezentuje szeroko rozumiany nurt humanizmu połączony z tradycją metodologiczną pozytywizmu (od D. Hume'a do szkoły analitycznej). Stara się w swoich rozważaniach ujmować zagadnienia filozoficzne w możliwie szerokiej perspektywie historycznej i społecznej. Troszczy się o to, by w teoriach i rozprawach filozoficznych nie zgubić człowieka, nie zapomnieć o jego wolności i godności.

W etyce profesor Stanisław Jedynak jest przeciwnikiem uniwersalnych i idealnych systemów wartości. Skłania się tym samym ku sytuacjonizmowi etycznemu, gdyż uważa, że człowiek winien kierować się w swoim działaniu racjami wynikającymi z rozpoznania konkretnej sytuacji życiowej. Relacje jednostki z otoczeniem, a więc z przyrodą, kulturą i społeczeństwem mają wpływ na nasze decyzje i jednocześnie podsuwają różne możliwości wyboru. Można więc sądzić, że skoro Jedynak kwestionuje potrzebę formułowania ogólnych reguł, to bardziej mu odpowiada minimalizm niż maksymalizm etyczny,

Dopełnieniem dorobku naukowego Stanisława Jedynaka są jego historyczne analizy dotyczące filozofii i myśli społecznej Słowian. Tendencje słowianofilskie i dbałość o recepcję myśli filozoficznej Słowian na Zachodzie widoczne są zarówno w już opublikowanych pracach na ten temat, jak również w projekcie *Słownika filozofów Europy Środkowej i Wschodniej.*

Profesor Stanisław Jedynak nie stroni także od popularyzowania wiedzy filozoficznej i etycznej, dlatego też dużo publikuje na łamach popularnych czasopism.

Stanisław Jedynak jest przeciwnikiem utopizmu. Praktyczny realizm, który widoczny jest w jego rozważaniach filozoficznych, ostrożność w formułowaniu syntez i sądów ogólnych czyni z niego wprawdzie filozofa bez systemu, ale filozofa czułego na dobro wspólne i chcącego doprowadzić do dialogu międzykulturowego.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

PAWEŁ OKOŁOWSKI
Uniwersytet Warszawski

WSPÓLNOTA A ZŁO. WSPÓŁCZEŚNI WOBEC ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ MIKOŁAJA BIERDIAJEWA

Zarys rozprawy doktorskiej
Promotor: doc. dr hab. Zbigniew Musiał
Obrona: Uniwersytet Warszawski - 2001 rok

W pracy zajmuję się filozofią Mikołaja Aleksandrowicza Bierdiajewa (1874-1948) - jednego z najsłynniejszych filozofów rosyjskich.

Bierdiajew określał swą twórczość jako **niezależną filozofię religijną.** Nie był ani metafizykiem, ani teologiem w tradycyjnym sensie tych słów. Metafizykę i teologię tylko zamarkował traktując obie jako punkt podparcia właściwej dyscypliny swych rozważań. Jego myśl, która koncentrowała się stale na **naturze ludzkiej** jest w całości **antropologią filozoficzną.** Jej litera nie jest wyraźna, choćby z powodu sprzecznych tez, jej duch jest natomiast wyjątkowo wyrazisty. Można rzec, iż jest to racjonalizm w szatach irracjonalizmu.

Mimo, że zarzucano Bierdiajewowi eklektyzm, antyhumanizm a nawet herezję - reprezentuje on filozofię chrześcijańską, najbliższą duchowo systemowi św. Augustyna. W metafizyce był bowiem **dualistą** (antynaturalistą) - odróżniał świat przyrody od świata ducha. W teorii poznania był **intuicjonistą** - do świata ducha mamy, jego zdaniem, dostęp za pomocą swoistej intuicji. W teorii wartości był **absolutystą.** W filozofii człowieka - jak św. Augustyn - Bierdiajew był **woluntarystą** - twierdził, że najistotniejszym rysem natury ludzkiej jest wola; **natywistą** - bo utrzymywał, że jest ona wrodzona; był **antropologicznym pesymistą,** gdyż zakładał, że wrodzona jest - między innymi - zła wola; był, w końcu, **paulinistą** - głosił pogląd św. Pawła, że od zła może człowieka wyzwolić jedynie Kościół, a ogólniej mówiąc - wspólnota łaski.

Od strony merytorycznej filozofię Bierdiajewa można trafnie określić jako **oświecony antropologiczny manicheizm** albo jako **filozofię nierówności** (od tytułu jego własnej książki). W swej augustiańskiej antropologu, chociaż rzadkiej, Bierdiajew nie był w XX w. całkowicie osamotniony. Wiele analogicznych idei prezentowali Max Scheler, w pracy *Resentyment a moralność* oraz Ortega y Gasset w *Buncie mas.*

Właściwym tematem dysertacji jest zderzenie dwóch idei— centralnych w myśli Bierdiajewa - mianowicie **idei wszechobecności zła w życiu człowieka** oraz **idei wszechobecności** *wspólnoty.* Celem rozprawy było wydo-

bycie i przedyskutowanie tych tez Bierdiajewa, które łączą problem zła z zagadnieniem wspólnoty - i które wzbudziły, już za życia Bierdiajewa, ogromny rezonans. Dzisiaj sprawa ta jest jeszcze bardziej paląca.

W pracy przedstawiam poglądy Bierdiajewa na ten temat w świetle współczesnych mu krytyk. Wybrałem czterech krytyków: **Elzenberga, Krońskiego, Szestowa i Zdziechowskiego.** Z wyjątkiem młodszego - Krońskiego, wszyscy byli z jednego pokolenia, a omawiane spory miały miejsce w pierwszej połowie XX w. Wybrani krytycy reprezentują odmienne nurty we współczesnej filozofii, dzięki czemu - jak sądzę - prezentacja tez Bierdiajewa w rozprawie jest możliwie bezstronna. Przystępując do jej pisania miałem wrażenie, że jeżeli aż z czterech stron atakuje się w filozofii jeden zespół poglądów, to musi on być coś wart. I taki był rezultat moich analiz: w prezentowanych spornych kwestiach opowiadam się wyraźnie po stronie Bierdiajewa a przeciwko Elzenbergowi, Krońskiemu, Szestowowi i Zdziechowskiemu. System Bierdiajewa wydaje mi się bardziej spójny i lepiej tłumaczący rzeczywistość.

Rozprawa składa się z obszernego wstępu, dotyczącego głównie pojęcia **wspólnoty** (w nawiązaniu m.in. do socjologii F. Tönniesa) oraz z czterech zasadniczych części. Część I poświęcona jest polemice antynaturalisty i racjonalisty Henryka Elzenberga z Bierdiajewem Dyskutowane są w niej tezy Bierdiajewa o **ludzkiej skłonności do zła oraz o społecznej naturze człowieka.** Według Elzenberga nie istnieje bezinteresowne zło, a człowiek może obejść się bez wspólnoty.

Część II prezentuje obiekcje naturalisty i racjonalisty Tadeusza Krońskiego pod adresem filozofii Bierdiajewa. Przedstawiam trzynaście tez Bierdiajewa w ujęciu Krońskiego - wszystkie przez niego zanegowane. Są to, między innymi, twierdzenia o niezbywalnym tragizmie ludzkiego istnienia, o duchowej odmienności płci, o źródle i znaczeniu miłości. Naszkicowałem tu także Bierdiajewowską filozofię dziejów - główną kość niezgody między nim a marksistą Krońskim.

W Części III skoncentrowałem się na polemice Bierdiajewa z irracjonalizmem Lwa Szestowa. Ich spór dotyczył, między innymi, teodycei - których konstruowanie w ogóle Szestow uważał za szkodliwe. Dwa dyskutowane wcześniej aksjomaty antropologii Bierdiajewa - manichejski oraz społeczny (wspólnotowy) - stanowią także źródło kontrowersji z Szestowem.

W części IV, ostatniej, zatytułowanej *Bierdiajew a Zdziechowski* zestawiam dwa podobne światopoglądy - oba chrześcijańskie i irracjonalistyczne. W części tej mowa jest m.in. o różnych pesymizmach w filozofii człowieka, o pojęciu spisku, o metafizycznej asymetru dobra i zła. Została tu także poddana krytyce tradycyjna teza św. Augustyna, że zło jest brakiem dobra

(tzw. *prywatywna* koncepcja zła), którą Bierdiajew i Zdziechowski solidarnie odrzucali.

W dysertacji położyłem szczególny nacisk na wydobycie konsekwencji z antropologicznych tez Bierdiajewa. Celem głównym było bowiem rozjaśnienie samych filozoficznych problemów zła oraz wspólnoty. Oto, w najkrótszym ujęciu, rezultaty tej analizy.

Po pierwsze, za Bierdiajewem przez **wspólnotę** rozumiem **taką zbiorowość ludzką, którą łączy jakaś trwała więź duchowa.** Ową więź stanowi zawsze szczególnego rodzaju wola członków. Jest to **wola heterocentryczna** i każda wspólnota zasadza się na jej istnieniu. Istnieją bowiem dwa rodzaje ludzkich dążeń, dwa typy woli: wola autocentryczna i wola heterocentryczna. Autocentryczna - odnosi się do celów ostatecznych własnych; wola heterocentryczna natomiast - do celów ostatecznych cudzych. W każdej wspólnocie członkowie solidarnie wspierają określone cudze dążenia. To ich łączy i daje poczucie sensu życia. Mogą to być dążenia szlachetne, mogą też być iluzoryczne.

Po drugie, istnieją dwa typy wspólnot: „kościoły" albo wspólnoty dobra oraz „kolektywy" albo wspólnoty zła - w terminologii Bierdiajewa. W mojej terminologii są to **wspólnoty rygorystyczne** oraz **wspólnoty szalbierskie.** Pierwsze są „organiczne", to jest złożone z par małżonków, przyjaciół, uczniów i mistrzów, a ogólniej - ze wspólnot elementarnych. Ich rygoryzm zaś polega na duchowym i instytucjonalnym podtrzymywaniu takiego stanu rzeczy. Można by też rzec - są to wspólnoty „przyjacielskie" albo „spolegliwe" - w znaczeniu: złożone z osób, które się wzajemnie kochają. Zdaniem Bierdiajewa, w tego rodzaju wspólnotach cele ostateczne - solidarnie przez wszystkich wspierane - są realne i sprawiedliwe. We wspólnotach szalbierskich zaś - dążenia heterocentryczne mają cele ostateczne fikcyjne, jak szczęście ludzkości itp. Owe fikcje są treścią kłamstw wpajanych ludziom przez ich duchowych przywódców. Na tym polega wspólnotowe szalbierstwo, że władza duchowa nie wierzy w to, co sama głosi. Po raz pierwszy opisał taką sytuację Dostojewski w *Wielkim Inkwizytorze.* W tym sensie ani Hitler - przywódca wspólnoty faszystowskiej, ani Lenin i Stalin - liderzy wspólnoty komunistycznej, przynajmniej odkąd sprawowali władzę absolutną, nie wierzyli w ideały, które głosili. Co więcej, dlatego je głosili, że w nie nie wierzyli; aby móc realizować cele osobiste, autocentryczne. Jakkolwiek byłaby to teza wątpliwa, jej negacji - co najmniej równie trudno dowieść.

Po trzecie, w końcu: zła wola czy inaczej— wola diaboliczna w człowieku jest wyłącznie autocentryczna, to znaczy ma na uwadze zawsze i tylko cele osobiste. We wspólnotach szalbierskich dochodzi ona szczególnie silnie do głosu, gdyż szerzy się w nich autocentryzm właśnie pod przykrywką ilu-

zorycznych haseł. Tego typu wspólnoty dominują we współczesnym świecie, dlatego ma w nim miejsce erupcja zła.

W filozofii XX w. antropologia filozoficzna Mikołaja Bierdiajewa zajmuje miejsce szczególne. Chociaż nie dość jasna, nie ma ona sobie równych. Potencjał intelektualny zawarty w tej myśli jest ogromny.

EDUKACJA FILOZOFICZNA W PRACOWNIACH FILOZOFÓW
Vol. 32 2001

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII - 2000
AUTOREFERATY

JÓZEF DĘBOWSKI:
BEZPOŚREDNIOŚĆ POZNANIA.
SPORY - DYSKUSJE - WYNIKI
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

1. Głównym celem moich poszukiwań było opracowanie efektywnej metody wypełnienia zadań **klasycznej teorii poznania** - tej teorii poznania, w której problemem centralnym jest zagadnienie **przedmiotowej ważności wiedzy,** czasami zwane też „problemem obiektywności", „problemem transcendencji", „problemem adekwatności" lub, w kontekście kłopotów, jakie implikuje klasyczna definicja prawdy, „problemem korespondencji w sensie mocnym". Zasadniczo cel ten próbowałem osiągnąć przez wykorzystanie dyferencjacji „poznanie **bezpośrednie** - poznanie **pośrednie".**

W świetle analiz, które przedstawiłem (analiz historycznych i systematycznych), próbowałem też wykazać, że jeśli zadań tych nie mamy unieważnić - a jednocześnie nie popaść w subiektywizm, relatywizm, sceptycyzm lub irracjonalizm - zachodzi **systematyczna konieczność** odwołania się do poznań bezpośrednich. Przy tym, już na podstawie analiz formalnologicznych można powiedzieć, iż chodzi tu o poznania, których wyróżniony epistemicznie status bierze się stąd, że: 1. są to poznania **źródłowe** - pierwotne także w porządku logicznym (bo, jak można powiedzieć za Arystotelesem i Gödlem, „nie wszelka wiedza jest demonstratywna"); 2. są to poznania zasadniczo **samowystarczalne,** czyli takie, wobec których pośrednie procedury uzasadniające lub mechanizmy wiedzotwórcze (skądinąd doniosłe, a czasem też wyjątkowo finezyjne) są zaledwie zabiegiem przejściowym i uzupełniającym.

2. By jednak teoria poznania te tradycyjne jej zadania rzeczywiście mogła wypełnić, wpierw trzeba dobrze sprecyzować samą **koncepcję poznawczej bezpośredniości.** Póki co, mamy w tym względzie dużo niejasności i dowolności. Konkretne pytanie, przed którym stanąłem jako epistemolog, brzmiało więc jak następuje: co to znaczy „poznać coś **bezpośrednio"** i które rodzaje poznania mogą być zasadnie kwalifikowane jako „bezpośrednie", które zaś jako „pośrednie"?

Poszukując odpowiedzi (choćby prowizorycznej) na postawione pytanie, swoje analizy zacząłem od prześledzenia historii sporu „prezentacjonizm - reprezentacjonizm". Tej problematyce w całości poświęcone są trzy pierwsze rozdziały mojej książki. Omawiam w nich m.in. genezę sporu „prezen-

tacjonizm - reprezentacjonizm", najważniejsze warianty reprezentacjonistycznej teorii poznania, rozmaite teorie percepcji oraz różne **odmiany** i **pojęcia poznania bezpośredniego.** W trakcie analiz konkretnych systemów teoriopoznawczych (Locke'a, Berkeleya, Hume'a, Kanta, Reida, Hamiltona) wskazuję też na trudności każdego reprezentacjonizmu - trudności, które (przy minimum konsekwencji) prowadzą do destrukcji reprezentacjonistycznej teorii poznania i wymuszają przejście na pozycję prezentacjonizmu. Nie pomijam też skomplikowanych związków wzajemnych pomiędzy sporem „prezentacjonizm - reprezentacjonizm" a sporem „realizm - idealizm" i, kierując się wskazówkami Hamiltona, próbuję je ujaśnić.

3. Jak wiadomo, spory i dyskusje wokół pojęcia poznania bezpośredniego i jego wartości epistemicznej nie ustają także w filozofii dwudziestowiecznej. Dobrą ilustracją ich wagi, zasięgu i temperatury jest filozofia analityczna: zarówno w Cambridge (G. E. Moore, B. Russell), jak i w Oksfordzie (H. H. Price, A. J. Ayer), a nawet na kontynencie amerykańskim (R. M. Chisholm, J. R. Searle). Bliższa analiza owych sporów i dyskusji pozwala nam stwierdzić, że o wyodrębnieniu przez filozofów analitycznych poznania bezpośredniego i pośredniego zasadniczo zadecydowały dwa motywy: Motyw **kartezjański** i motyw **arystotelesowski** (s. 168). Odpowiednio do wymienionych **dwu** motywów, w brytyjskiej filozofii analitycznej zasadniczo przyjmowane były **dwie** definicje terminu „bezpośredni" *resp.* „pierwotny" lub „bazowy". Jedna opierała się na pojęciu **pewności,** druga zaś na pojęciu **wnioskowania.**

[1] Według pierwszej definicji „widzieć **bezpośrednio,** że *p"* (lub: *„p"* jest zdaniem bazowym) znaczyło tyle, co „wiedzieć **z pewnością,** że *p".*

[2] Z kolei według drugiego sposobu definiowania terminu „bezpośredni", „wiedzieć **bezpośrednio,** że *p"* (lub *„p"* jest zdaniem bazowym) znaczyło tyle, co „wiedzieć, że *p* **bez dokonywania jakiegokolwiek wnioskowania".**

Jednak w filozofii analitycznej, zwłaszcza po upowszechnieniu się jej wpływów na kontynencie amerykańskim, poza dwoma wymienionymi sposobami definiowania poznania bezpośredniego, pojawiły się także inne. Wymienić należałoby tu przynajmniej dwa dalsze: [3] poznanie bezpośrednie jako **„prezentację"** (w przeciwieństwie do „reprezentacji") oraz [4] poznanie bezpośrednie jako **„samoprezentację"** (w szczególności, świadome „przeżywanie jawienia się czegoś").

W pierwszym przypadku *(sub.* 3) - a najbardziej miarodajnym przedstawicielem tej koncepcji jest dzisiaj J. R. Searle - chodzi o tego rodzaju świadome ujęcia poznawcze, w których, dzięki „relacji kauzalnego samoodniesienia" („kauzalnej i intencjonalnej transakcji"), mamy źródłowo i osobiście dany sam przedmiot intencjonalny (a nie tylko pewną treść intencjonalną,

stanowiącą jej reprezentację). Z kolei w drugim wypadku (sub. 4), poznanie bezpośrednie wyczerpuje się w **samoświadomości** i jej danych. Dobrą ilustracją tego ostatniego podejścia jest koncepcja R. M. Chisholma.

4. Już rzut oka na niektóre propozycje filozofów analitycznych uświadamia, że odwołanie się do wiedzy nieinferencyjnej nie jest jedyną drogą okazania **niepustości** pojęcia poznania bezpośredniego. Wydaje się, że równie dobrej podstawy rozróżnienia poznania bezpośredniego i pośredniego może dostarczyć pojęcie „poznawczych pośredników", w szczególności zaś ich zróżnicowanie na „pośredniki **nieprzezroczyste"** *(medium quod)* i „pośredniki **przezroczyste"** *(medium quo).* Możliwość tę wykorzystywali wcześniej średniowieczni scholastycy (doktryna *species),* a potem Hamilton. Współcześnie zaś korzysta z niej m.in. A. B. Stępień (por. Rozdział V, § 2). Odwołanie się do pojęcia poznawczych pośredników („przezroczystych" i „nieprzezroczystych") zarazem jednak niesie ze sobą wiele trudności (por. Rozdział V, § 3). Wszystko zdaje się tu bowiem zależeć od tego, jak zostanie zinterpretowana „zasada przezroczystości znaku". Chodzi głównie o to, czy znak - wszystko jedno, konwencjonalny czy naturalny (ikoniczny) - jest (lub ma być) „przezroczysty" wobec „oznaczonego" lub „znaczonego" **przedmiotu** (Husserl, Ossowski), czy też zaledwie i tylko wobec swego **znaczenia** (Schaff)? Inny problem: czy spostrzeżenie fizycznej warstwy znaku dokonuje się jednocześnie (w tej samej chwili) z uświadomieniem sobie jego znaczenia (rozumienie), czy też oba te przeżycia zachodzą niejednocześnie? Te i podobne problemy stawiam i rozważam - a także szkicuję możliwość przynajmniej częściowego ich rozwiązania - w ostatnich dwu paragrafach Rozdziału V (§ § 4 i 5).

5. W poszukiwaniach uprawnienia dla rozgraniczenia na poznanie bezpośrednie i pośrednie nie sposób przeoczyć jeszcze jednej możliwości. Dostarcza jej fenomenologia poznania i ściśle fenomenologiczna analiza różnych sposobów **intencjonalnej** obecności czegoś przed nami. Możliwość tę szczegółowo rozważam w Rozdziale VI. Całkiem ogólnie można zaś powiedzieć, że analizy fenomenologiczne prowadzą do utworzenia przynajmniej dwu pojęć poznania bezpośredniego. Pierwsze i szersze pokrywa się z pojęciem przedmiotowej **„samoobecności"** i **„samoprezentacji"** (w sensie Husserla). Drugie natomiast (i węższe) odpowiada temu, co Husserl określał mianem **źródłowej** „samoobecności" i „samoprezentacji". Oba te pojęcia pozwalają, choć nie bez pewnych zastrzeżeń, zaliczyć do **źródłowych** poznań bezpośrednich przede wszystkim różnego rodzaju **spostrzeżenia:** immanentne, zmysłowe (w różnych odmianach, łącznie z propriocepcją) i introspekcyjne. Zródłowości, mimo wszelkich zastrzeżeń, trudno również odmówić przeżywania (w sensie Ingardenowskiego *Durchleben)* i różnego typu wglądom ejdetycznym. Kwestią najbardziej kontrowersyjną (także w gronie sa-

mych fenomenologów) pozostaje kwalifikacja *(quasi-)* percepcji estetycznej i poznania *alter ego.* Natomiast przypomnienia i wyobrażenia (retrospekcja, prospekcja, fantazja), jeśli w ogóle mogą pretendować do poznania bezpośredniego, to jedynie i tylko w sensie szerszym; przesądza o tym reproduktywność treści i syntez naocznych. Sumując zaś, można stwierdzić, iż w wypadku szerszego pojęcia poznawczej bezpośredniości (poznania bezpośredniego sensu *largo)* jego *genus proximus* stanowi **poznawalność,** natomiast *differentia specifica* wyczerpuje się w **naoczności.** Z kolei w wypadku bezpośredniości *sensu stricte* „rodzajem najbliższym" jest właśnie **naoczność** (pierwotna i wtórna, natomiast „różnicę gatunkową" stanowi spostrzeżeniowość (perceptywność).

6. We wcześniejszych swoich opracowaniach wielokrotnie wskazywałem, iż odwołanie się do „poznania bezpośredniego" albo „wiedzy bezpośredniej" stanowi systematyczną konieczność. Stanowi ją z wielu różnych powodów: czysto logicznych, epistemologicznych, metodologicznych i metateoretycznych. Raz jeszcze wspominam o tym we *Wstępie* niniejszej pracy,a także na wielu innych jej stronach (np. s. 271-278). Jak wskazuje materiał zaprezentowany w ostatnim r. VII, do zakwestionowania poznania bezpośredniego nie upoważnia nas również współczesna wiedza **psychologiczna.** Przeczuwał to już D. M. Armstrong (por. § 2), ale możliwość i fakt poznania bezpośredniego (co najmniej w sensie wiedzy nieinferencyjnej) dobitnie potwierdzają dzisiaj także różne psychologiczne teorie percepcji (§ 3), psychologiczne teorie pamięci i wyobraźni (§ 4), a nawet niektóre psychologiczne teorie myślenia (§ 5). Jak myślę, materiał przedstawiony w poszczególnych paragrafach r. VII pozwala przyjąć co najmniej tyle: [1] że w ludzkim i zwierzęcym „aparacie światoobrazu" współistnieją i funkcjonują **różne formy kodowania** i **różne mechanizmy przetwarzania** informacji; [2] że pojęciowa i proporcjonalna forma poznania nie tylko **nie jest jedyną,** ale, przynajmniej w porządku genezy, jest **wtórna** wobec prekategorialnej i antepredykatywnej; nadto, [3] że pozapojęciowe i pozajęzykowe formy wiedzy (i mechanizmy wiedzotwórcze) funkcjonują i mogą funkcjonować całkiem **niezależnie** od tych drugich (autonomicznie), choć niekoniecznie na odwrót.

Naturalnie, we wszystkich postawionych kwestiach wiele pozostało do zbadania: przez neurofizjologów, psychologów, kognitywistów, metamatematyków, filozofów nauki i epistemologów. Wiele ważnych pytań nie znajduje dzisiaj konkluzywnych odpowiedzi i - być może - nigdy ich nie znajdzie. Mimo to - wbrew intencjom, jakie odnajdujemy dzisiaj nie tylko w postmodernizmie - nie wydaje mi się, aby najbardziej właściwym sposobem uporania się z tym kłopotem, było unieważnienie samych pytań.

ANNA DRABAREK:

O POZNAWANIU DOBRA MORALNEGO
Różne rozumienie intuicji w etyce polskiej

(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

Książka ta jest próbą zaprezentowania poglądów intuicjonistów polskich w szerszym kontekście intuicjonizmu niemieckiego i angielskiego. Wśród polskich etyków-intuicjonistów tutaj przedstawionych daje się zauważyć dwie podstawowe tendencje. Po pierwsze, intuicjonizm empiryczno-emocjonalistyczny, opowiadający się za istnieniem odrębnego doświadczenia etycznego, którego istotą jest uczucie. Jest on reprezentowany przez K. Twardowskiego i T. Kotarbińskiego inspirowanych poglądami E Brentana, oraz R. Ingardena i Cz. Znamierowskiego, których poglądy mają odniesienie do założeń fenomenologicznej koncepcji wartości moralnych E. Husserla i M. Schelera. Drugi nurt intuicjonizmu tzw. intuicjonizm empiryczno-logiczny, który stwierdza istnienie swoistej empirii aksjologicznej uznanej jako akt naocznej, bezpośredniej oceny przedmiotu, obecny jest w rozważaniach Wł. Tatarkiewicza, T. Czeżowskiego oraz H. Elzenberga, filozofów twórczo inspirowanych poglądami G. E. Moore'a.

Konstrukcja prezentowanej książki ma na celu pokazanie twórczego wynikania przemyśleń polskich intuicjonistów z założeń poczynionych przez znane nurty intuicjonizmu europejskiego. Ogólnie rzecz biorąc punktem wyjścia owych rozważań jest przyjęta przez zaprezentowanych tu filozofów idea autentycznego poznania w etyce, wsparta na idei prawdy nieuwarunkowanej i koniecznej. Prawda ta jest następnie przekładana na pytania o warunki oraz metody jej osiągnięcia. Ambicje i zadania etyki mają sięgać, w myśl poczynionych tu założeń, najgłębszych problemów i dylematów człowieka związanych z poznawaniem dobra i jego czynieniem. Zakres owej problematyki w zetknięciu z ambiwalencją życia jednostki i życia społecznego często pokazuje, że działania i wybory moralne wykraczają poza uzasadnione i możliwe do uzasadnienia przesłanki. Co ciekawe problem subiektywizmu i nieprzeparta chęć wyeliminowania go z rozważań o etyce jest tu obecna i analizowana, a wiążący się z tym problemem sceptycyzmu, w rzeczy samej krytykowany, mimo wszystko okazuje się jednym z czynników skłaniających do takiej postawy poznawczej, która prowadzi do wyzwalania się od nawyków, inercji i rutyny, dziedzictwa uprzedzeń, fałszów i fanatyzmu.

Analizowane tu poglądy intuicjonistów polskich: K Twardowskiego, T. Kotarbińskiego, R. Ingardena, Cz. Znamierowskiego, Wł. Tatarkiewicza, T. Czeżowskiego, H.Elzenberga, poprzedzone omówieniem bardzo ciekawych, a często zapominanych rozważań i dyskusji o nieświadomości i intuicji toczących się w polskim modernizmie, mają nam uzmysłowić, że historia etyki

jest niczym innym jak historią gromadzenia argumentów za i przeciw intuicjonizmowi. Intuicjonizm bowiem jest obecny w etyce od czasu, gdy pojawiła się ona w problematyce filozoficznej. Fakt niemożności skonstruowania etyki wyłącznie w oparciu o metodę analityczno-dedukcyjną zauważony został już chociażby przez Arystotelesa, który w chwilach, gdy racjonalnie nie potrafił uzasadniać wyborów moralnych, zalecał odwoływanie się do doświadczenia i intuicji. Pytanie o wartości podstawowe, które tak mają organizować nasze życie, byśmy nie odwracali się od niego z rozpaczą czy niesmakiem, staje przed każdym z nas i nie sposób go uchylić. A więc istnieje głęboka potrzeba wiedzy moralnej i rzeczowego dialogu na ten temat. Być może przedstawiona w tej książce problematyka w jakimś stopniu dopomoże w prowadzeniu rozmowy o moralności.

Warto więc zapoznać się z poglądami Twardowskiego namawiającego do poszukiwań takich argumentów, które przekonają, że etyka jest nauką, Kotarbińskiego lansującego model etyki niezależnej, Ingardena badającego zbiór potencjalnych aktów poznawczych i wnioskującego, że absolutnie pewnym punktem oparcia w poznawaniu wartości jest akt świadomości będący intuicją przeżywania. Warto posłuchać Znamierowskiego głoszącego bezwzględność i powszechność zasady życzliwości, Tatarkiewicza stwierdzającego, że wartości w płaszczyźnie ontologicznej poza konkretnymi dobrami nie istnieją, choć są bezwzględne i obiektywne, wreszcie przyjrzyjmy się śmiałemu projektowi Czeżowskiego, który chciał zbudować etykę jako naukę empiryczną, pozostając pod znacznym wpływem H. Elzenberga głoszącego, że wartości są faktami odsłaniającymi się nam w ocenach, czyli w swoistym sposobie przeżywania świata.

Teoria głosząca, że istnieje intuicyjna wiedza etyczna, czyli specyficzna świadomość faktów etycznych, której przedstawienie było między innymi celem tej książki, nie jest teorią bez zarzutu. Kłopoty zaczynają się już w momencie, gdy uświadomimy sobie, że ludzie posiadający równie wrażliwe sumienia mają różne, a nawet sprzeczne przekonania na temat tego, co jest wartościowe samo w sobie, co jest czyimś obowiązkiem czy powinnością.

Najważniejszy problem pojawia się w momencie, gdy zaistnieje tzw. konflikt opinii, który nie powinien mieć miejsca jeśli przyjmiemy, że cywilizowani ludzie mają właśnie ową bezpośrednią świadomość dobra. Czy w takim razie, jeśli owe konflikty się pojawiają, a my nie chcemy zrezygnować z głównych założeń intuicjonizmu w etyce, musimy przyjąć, że obok intuicji trafnie rozpoznających sferę moralności istnieją też wprowadzające w błąd intuicje fałszywe? Przeciwnicy intuicjonizmu twierdzą, że intuicjoniści tak naprawdę nie potrafią pokazać, co stanowi znak szczególny trafnej intuicji, i jak można odróżnić prawdziwą wiedzę etyczną od tego, co stanowi tylko

pewnego rodzaju domniemanie (R. B. Braandt: *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki.* Warszawa 1996, s. 336).

Zwolennicy intuicjonizmu zaprezentowani w tej rozprawie są przekonani, że zmierzanie ku racjonalności za wszelką cenę stworzyło w naukach humanistycznych sytuację nieznośną, gdyż nie osiągnąwszy tak upragnionego statusu wiedzy ścisłej, jednocześnie zgubiono gdzieś po drodze zdolność do rozumienia tego, co się bada. W obliczu dylematów i konfliktów moralnych których nie sposób rozstrzygnąć, ludzie często odwołują się do intuicyjnej wrażliwości, do głosu sumienia, do zmysłu moralnego. Potwierdzenie tej tezy znajdziemy u etyków intuicjonistów, zaprezentowanych w tej książce. Być może pewien kompleks nieracjonalności który mógł ich prześladować każe im udowadniać, że etyka jest nauką jak każda inna. To bowiem byłoby w pewnym sensie odpowiedzią na zarzut stawiany pod ich adresem przez większość empirystów i racjonalistów, iż intuicjonizm nie ma racji bytu i nie jest nawet wart krytyki (M. Fritzhand: *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki.* Warszawa 1970, s. 165).

Propozycja dwojakiego pojmowania intuicjonizmu wśród etyków polskich sprowadza się: raz do sposobu poznania wartości moralnych opartego na swoistej empirii i uczuciach, a po wtóre do poznania odwołującego się do empirii aksjologicznej uznanej za racjonalny akt naocznej, bezpośredniej oceny przedmiotu opierającej się na apriorycznym założeniu, że dobro jest wartością bezwzględną. Mimo tego założenia jest to jednak etyka empiryczna i realistyczna, a także etyka swoistego umiaru, gdyż kodeksy etyczne ustępują w niej miejsca realnemu stosunkowi do rzeczywistości, który polega na tym, że konkretna sytuacja i okoliczności wpływają zasadniczo na kształt norm postępowania. Należy też zaznaczyć, iż jest to propozycja takich teorii moralnych, które starają się być (przede wszystkim w przypadku Twardowskiego, Kotarbińskiego, Znamierowskiego i Czeżowskiego) niezależne od religii, światopoglądu, filozofii i innych nauk. Ten sposób podejścia do etyki nobilituje rolę człowieka. Przyznaje mu autonomię moralną w tworzeniu zasad postępowania, pod warunkiem, że owe zasady w konkretnych okolicznościach będą jedynie możliwymi, gdyż dla każdej sytuacji jest jeden tylko czyn słuszny i ten należy znaleźć. A więc wiara w odpowiedzialność, o której tak przekonywująco pisze między innymi Ingarden, wiara we wrażliwość moralną wyróżnianą przez Elzenberga, czy powszechną życzliwość uzasadnianą i propagowaną przez Znamierowskiego, pozwala wnioskować o humanistycznym charakterze analizowanych poglądów. Można rzec, że człowiek ma obowiązek tworzyć normy słusznego postępowania, posiłkując się gotowymi już elementami wiedzy aksjologicznej, a także własnym doświadczeniem życiowym pozwalającym przewidzieć możliwe skutki czynów.

Walorem prezentowanych tutaj teorii polskich etyków jest także prostota konstrukcji oraz dbałość o jasność i komunikatywność języka.

Jaki związek istnieje więc między filozofią, etyką a ludźmi i faktycznym życiem codziennym? Czy argumenty dyskusji etycznych, np. zasada powszechnej życzliwości czy spolegliwego opiekuństwa mogą stać się zasadami regulującymi prawdziwe konflikty życia codziennego? Jeśli sprowadzimy ów problem do roli języka w życiu, to już na przełomie XVI i XVII wieku E Bacon ostrzegał, że tzw. *idola fori* jest spowodowane przez język, który omamia ludzi wyrazami i pojęciami nie mającymi swoich odpowiedników w rzeczywistości. Czy więc pojęcie dobra, szczęścia, powszechnej życzliwości przez swą wieloznaczność i niedokładność sprzyjają nieporozumieniom wśród nas? Ludzie mówiąc do siebie nawzajem, opowiadając o swoich miłościach i nienawiściach, o swoich zauroczeniach, używają przy tym języka zawierającego terminy usłyszane w domu, szkole, sklepie, telewizji, przeczytane w gazetach, książkach itp. Można powiedzieć, że ów język jest swoistym zbiorem manipulowanych przez media sprzeczności. Jeśli etyk, przeprowadzając analizę języka potocznego, chce decydować o prawomocnym i nieprawomocnym użyciu danego słowa, chce decydować które znaczenie jest autentyczne a które tylko pozorne, która wypowiedź ma sens a która jest nonsensem, to nie może uciec od wartościowania. Dlatego też nauki humanistyczne, w tym też etyka, bronią się przed neutralnością aksjologiczną zdając sobie sprawę z tego, iż niemożliwym jest zachowanie absolutnej różnicy między teorią a praktyką. W naukach humanistycznych chodzi przede wszystkim o rozumiejącą rekonstrukcję tego wszystkiego, co robi człowiek, a jest to niewykonalne bez moralnego i komunikacyjnego zaangażowania. Można rzec, iż wszelka komunikacja odbywająca się między ludźmi opiera się właśnie na odpowiednim sposobie argumentacji, a także na etycznej interpretacji warunków, w której do niej dochodzi. Bez uwzględnienia pragmatycznego kontekstu nie jesteśmy w stanie zrozumieć nawet najprostszego zdania (K. O. Apel: Tamże, s. 364). Bowiem ten, kto chce zrozumieć ludzkie działania musi przynajmniej heurystycznie poczuć się współodpowiedzialny za intencje owych działań. Dlatego etyka jako nauka humanistyczna musi być konstytuowana na bazie komunikacji i samorefleksji. Aby dyskusje na temat wartości przybierały postać rzeczywistych sporów o wartości, a nie stawały się jedynie erystycznym popisem bardziej wygadanych, musi dojść do ciągle postępującego procesu uwrażliwiania na wartości, o czym tak pięknie mówią Ingarden, Elzenberg, Twardowski, Kotarbiński. Musimy bowiem ciągle poszerzać pole *humanitas*, jako szczególnie istotne w estetycznej i moralnej edukacji jednostki. Być może dzięki tej edukacji odkryjemy dotychczas ukryte możliwości rozumienia. Uniwersalność języka potocznego polega na tym, że tylko w nim może być realizowany

normatywny ideał porozumienia. Autentyczna dyskusja etyczna zakłada pewną wspólnotę komunikacyjną. Dlatego też prowadząc spory etyczne które można rozstrzygać w oparciu o odpowiednią argumentację należy wiedzieć, że są one sensowne tylko wtedy, gdy nasze potrzeby które dadzą się pogodzić z potrzebami innych, są sprawą wspólnoty komunikacyjnej.

W dyskusji autentycznej, niezależnie od różnicy stanowisk, dominuje postawa współpracy. Przeciwnicy są partnerami dla których wspólnym celem staje się wyświetlenie prawdy lub jej odkrycie. Tym, co istotne w dyskusji autentycznej jest poczucie wspólnoty i solidarność wobec wartości, których szukamy wychodząc wprawdzie z różnych punktów widzenia, ale mając na celu ich wykreowanie i ochronę.

O wartościach można mówić albo jako o konkretnych, bliskich człowiekowi sprawach związanych ze sferą jego osobistych pragnień i wtedy są nimi: życie, zdrowie dobrobyt, powodzenie, albo jako o ideałach dobra, sprawiedliwości, szczęścia, do których człowiek ciągle dąży, lecz nie są one nigdy w pełni osiągalne, albo też jako o czymś konkretnym, lecz mającym jednocześnie zasięg przerastający potrzeby jednostki i sięgającym do potrzeb ogólnoludzkich: ojczyzny, nauki, sztuki. Ten ostatni rodzaj wartości jest wprawdzie osiągalny, lecz jego realizacja jest procesem ciągle na nowo podejmowanym. Etycy tutaj prezentowani stwierdzają zgodnie, że koniecznym warunkiem istnienia wartości jest osobisty wysiłek człowieka. Bowiem człowiek tych wartości nie posiada, lecz do nich dąży w imię pewnych ideałów. A więc posiadanie wartości jest uwarunkowane dążeniem do nich, a dążenie do nich wypływa z epistemologicznego przekonania, że są one realnym i bardzo istotnym elementem ludzkiego świata. Niezbędny jest więc osobisty wysiłek jednostki przy ich utrwalaniu i rozwijaniu. Nawet w najlepiej urządzonym społeczeństwie człowiek nie jest zwolniony od osobistego wysiłku przy zdobywaniu wiedzy, tworzeniu sztuki, rozwijaniu techniki, organizowaniu życia społecznego. Trwanie w tym wysiłku wymaga bardzo często postawy heroicznej, zwłaszcza iż wszystko, co człowiek zdobył i wywalczył kosztem ofiar i trudu, jest w sposób zasadniczy utracalne. Wartości w świecie człowieka są ciągle zagrożone przez ludzi, którzy są niewrażliwi i negują każdy wysiłek przy ich zdobywaniu.

LESZEK GAWOR:
KATASTROFIZM W POLSKIEJ MYŚLI SPOŁECZNEJ I FILOZOFII

(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

Przedmiotem pracy jest prezentacja wątków katastroficznych występujących w piśmiennictwie Polski międzywojennej. Wykorzystano tu, jako mate-

riał źródłowy, teksty: Stanisława Ignacego Witkiewicza, Mariana Zdziechowskiego, Floriana Znanieckiego, Zygmunta Łempickiego, a także, w mniejszym stopniu, Feliksa Koneczngo, Jana Karola Kochanowskiego-Korwina, Stanisława Ossowieckiego, Zygmunta Wasilewskiego, Napoleona Cybulskiego. Przywoływani są także autorzy, dla których katastrofizm był ubocznym elementem w podejmowanych próbach diagnozowania kryzysowego stanu kultury europejskiej w pierwszych dziesięcioleciach naszego wieku. Wspomnieć tu należy Zdzisława Dębickiego, ks. Franciszka Sawickiego, ks. Adama Krzesińskiego, ks. Józefa Pastuszkę czy Artura Śliwińskiego. Skorzystano także z „katastroficznych" tekstów publicystycznych zamieszczanych na łamach prasy.

Wszyscy tu wymienieni autorzy są zróżnicowanej światopoglądowo czy filozoficznie proweniencji. Nie było zadaniem tej pracy dokonywanie eksplikacji dzielących tych autorów teoretycznych różnic. Uwaga została tu skoncentrowana jedynie na zbieżnościach w głoszonych poglądach o nadchodzącym kresie cywilizacji zachodniej. Zróżnicowane założenia wyjściowe konstatacji nadciągającego zagrożenia pełnią w tym przypadku rolę wzmacniającą wymowę czynionych profecji.

Wieszczony katastrofizm jest w tej pracy ujęty jako idea stanowiąca konsekwentne doprowadzenie do skrajnych i ostatecznych wniosków, wynikających z powszechnie odczuwanego na przełomie XIX i XX oraz w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku poczucia stan kryzysowego kultury europejskiej. Jednakże myśl katastroficzna, poza profecją zmierzchu, ma znacznie bogatszą strukturę. W jej skład bowiem wchodzi i taki element, jak diagnoza kryzysu (w tym przypadku kultury cywilizacji zachodniej), który może przeistoczyć się w katastrofę, ale nie musi, jeśli zostaną podjęte odpowiednie środki zapobiegawcze. Katastrofizm zatem spełnia dwie równoległe funkcje. Z jednej strony prognozuje zagładę (różnie zresztą rozumianą), czasami nawet rozpościera ponure wizje przyszłości postkatastroficznej, z drugiej zaś diagnozuje niebezpieczeństwa dziejowego kataklizmu, jednocześnie zarysowując możliwe, o ile są, drogi ratunku. Przedstawiany tekst stara się ową złożoność katastrofizmu dość wyraźnie zaznaczyć.

Celem zasadniczym wszakże rozprawy - ze względu na ubogi stan aktualnej wiedzy na temat obecności idei katastrofizmu w polskiej myśli społecznej z lat 1918-1939 - jest próba zarysowania w miarę kompleksowego obrazu katastrofizmu międzywojennej polskiej myśli społecznej. Temu też celowi podporządkowana została struktura pracy.

Rozprawa rozpoczyna się wszak od rozdziału *O katastrofizmie,* zawierającego ogólne rozważania nad pojęciem katastrofizmu; typologicznym zróżnicowaniem katastrofizmu (została tu sformułowana propozycja klasyfikacji myśli katastroficznej na: 1. konsekwentny katastrofizm totalny 2. konsek-

wentny katastrofizm partykularny 3. alternatywny katastrofizm totalny 4. alternatywny katastrofizm partykularny); obecnością idei katastrofizmu w dziejach refleksji historiozoficznej (ma tu miejsce wyróżnienie katastrofizmu naturalistycznego, eschatologicznego i kulturowego); oraz teoretycznymi i praktycznymi przyczynami erupcji wątków katastroficznych w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku na terenie bez mała całej myśli europejskiej tegoż czasu.

Następne rozdziały są już bezpośrednio związane z treściami katastroficznymi obecnymi w polskim międzywojniu. Ukazują one płaszczyzny na których treści katastroficzne uwidaczniały najbardziej spektakularną postać.

W rozdziale *Objawy końca Europy w sferze wartości,* jako teoretyczne rusztowanie, została wykorzystana Schelerowska koncepcja kryzysu kultury europejskiej, polegającego na „reinterpretacji obiektywnych wartości". Zostały więc przedstawione refleksje ukazujące zastępowanie istotnych dla Europy wartości duchowych nastawieniem materialistycznym. Owa kształtująca się materialistyczna orientacja Zachodu przejawiała się w akcentowaniu biologicznej strony człowieka (zjawisko to opisywali zwłaszcza Zdziechowski, Znaniecki, Witkacy i pisarze konfesyjni, ks. Krzesiński, ks. Pstuszka, ks. Sawicki); narastaniu postaw konsumpcyjnych (hedonistycznych) oraz wzrastających procesach industralizacji i urbanizacji. Zjawiska te w sumie tworzyły obraz przeobrażeń cywilizacji zachodniej wiodących do zatraty jej tradycyjnej postaci. Drugą stroną tego procesu była dewaluacja *sacrum* i wiary oraz podejmowane próby budowania kultury bez Boga. Wątek ten szczególnie podnosili autorzy konfesyjni, Zdziechowski i Koneczny. Pojawienie się powyższych tendencji wszyscy polscy katastrofiści wiązali z eliminacją znaczenia w życiu społecznym elit twórczych (zwłaszcza Znaniecki i Witkacy) oraz rozwojem płytkiej kultury masowej (Łempicki). Osobną jest tutaj kwestia kryzysu prawdy. W tym ujęciu prawdę pod postacią nauki postponowano, ukazując jej związek z militaryzacją Europy, albo też wykorzystywano do snucia katastroficznych wizji np. śmierci cieplnej świata (Świętochowski). W sumie autorzy polscy konstatowali erozję tradycyjnych europejskich wartości, albo zastępowanie ich wartościami obcymi i w tych to procesach dopatrywali się niebezpieczeństwa zmierzchu Zachodu.

W rozdziale drugim przedstawione zostały obawy przed nowymi dla Europy, pod względem skali, zjawiskami społeczno-politycznymi, a mianowicie rewolucją (szczególnie bolszewicką, a także mającą nadejść powszechną rewolucję niwelistyczną [Zdziechowski, Witkacy]) i ruchami nacjonalistycznymi (zwłaszcza Znaniecki i Zdziechowski), jako zagrożeniami dla cywilizacyjnej jednolitości Europy. Do zjawisk tych zaliczano także demo- krację, co do której wyrażano niepokój, że może ona przekształcić się

w ochlokrację lub anarchię (Znaniecki, Zdziechowski, Krzesiński) albo kompletnie odmienić charakter cywilizacji europejskiej (Witkacy).

W rozdziale następnym zaprezentowano niebezpieczeństwo dla bytu Europy natury geopolitycznej. Dopatrywano się ich głównie ze strony Wschodu (Koneczny), rozumianego albo w szerokim znaczeniu - to tzw. żółte zagrożenie (Witkacy); lub wąskim, bardziej rozpowszechnionym, - to tzw. czerwone niebezpieczeństwo (zdecydowana większość autorów). Poza tym wyrażano przekonanie, że Europie grozi rozpowszechnienie się na jej obszarze obcych postaw mentalnych, przeobrażających istotne właściwości osobowości człowieka Zachodu, symbolicznie określanych mianem amerykanizmu (Zdziechowski, Pastuszka, Krzesiński). Chodzi tu o wpływ, jaki po I wojnie światowej zyskały w Europie Stany Zjednoczone i to nie tylko w kontekście mentalnym (np. konsumpcjonizm), ale i w sferze produkcyjnej (tzw. fordyzacja), wpływającej między innymi na procesy alienacyjne.

W rozdziale kolejnym przedstawiono cztery historiozoficzne refleksje, dla których punktem kulminacyjnym był kryzys kultury europejskiej z przełomu XIX i XX wieku z katastroficznymi konsekwencjami. Kochanowski-Korwin w ramach psychodziejów dopatrywał się w tym okresie momentu zwrotnego, od którego rozpocząć się ma jakościowo odmienny etap w dziejach Europy. Według Konecznego koncepcji międzycywilizacyjnej wrogości, cywilizacja łacińska jest w tym czasie szczególnie infiltrowana przez cywilizacje turańską, bizantyńską i żydowską. Zdaniem Zdziechowskiego ostateczna katastrofa Europy jest nieunikniona wskutek obiektywnego rozwoju idei, wyznaczających bieg dziejów. Zaś Witkiewicz zarysowuje schemat rozwoju społecznego nieuchronnie zmierzającego do zasadniczego przekształcenia się Europy w cywilizacyjną formację radykalnie od niej odmienną, co jest dla niego równoznaczne z zagładą Zachodu.

Rozdział szósty dotyczy metafizycznego aspektu zagłady cywilizacji zachodniej. Zaprezentowane zostały tu katastroficzne idee zawarte w myśli ezoterycznej. Na uwagę zasługuje tu specjalnie koncepcja Ossowieckiego, roztaczająca wizjonerski obraz dziejów aż po fizyczno-psychiczną metamorfozę gatunku ludzkiego. Ponadto omówiona została koncepcja Zdziechowskiego historii eschatologicznej, na gruncie której poszukuje on choćby cienia nadziei dla skazanej na zagładę Europy. Przedstawiona została także Witkacego idea obiektywnego upadku *Homo metaphysicus trepidus,* równoznacznego, jego zdaniem, z transformacją Europy w zdecydowanie jakościowo odmienną kulturę.

Rozdział ostatni poświęcony jest ukazaniu refleksji „postkatastroficznej". Zarysowany zostaje więc obraz Europy po rewolucji niwelistycznej i mentalnej katastrofie w ujęciu Witkacego. Przedstawione są interpretacje kryzysu kultury europejskiej jako jedynie przesilenia, w wyniku którego

zmieniona Europa dalej będzie egzystować (Kochanowski-Korwin, Cybulski i Wasilewski). Następnie prezentowana jest refleksja inspirowana myślą religijną (Sawicki, Krzesiński, Koneczny, Zdziechowski), która zakłada akt zawieszenia katastrofy pod warunkiem zachowania wiary i powrotu do zasad, rodem średniowiecznego, uniwersalizmu chrześcijańskiego. W dalszej kolejności pokazana jest Znanieckiego alternatywa wobec zagłady Europy w postaci utopii cywilizacji uniwersalnej. Wreszcie zaprezentowany jest paneuropeizm - idea poszukująca ratunku dla cywilizacji zachodniej w polityczno-ekonomiczno-kulturowym zjednoczeniu Europy.

Obecności wątków katastroficznych w ważnych tekstach znaczących autorów międzywojnia, jak i rozsianych po całym ówczesnym piśmiennictwie i prasie tego okresu, nie można zbagatelizować. W znacznym stopniu wpłynęły bowiem one na ostateczny kształt polskiej myśli społecznej i filozofii lat 1918-1939. Stąd też niniejsza praca - z uwagi na małą ilość publikacji poświęconych temu zagadnieniu - stanowi próbę uzupełnienia całościowego obrazu kultury II Rzeczypospolitej.

HONORATA JAKUSZKO:
IDEA WOLNOŚCI W NIEMIECKIEJ MYŚLI TEOLOGICZNO-FILOZOFICZNEJ OD LUTRA DO HERDERA

(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

Celem rozprawy habilitacyjnej jest zbadanie idei wolności w myśli niemieckiej od Lutra do Herdera, umożliwiające w moim przekonaniu pełniejsze zrozumienie źródeł klasycznej i współczesnej filozofii niemieckiej. Niemiecka kultura filozoficzna niezwykle wiele zawdzięcza inspiracji religijnej, a zwłaszcza protestanckiej. W próbie wyjaśnienia specyfiki umysłowości niemieckiej niezbędne jest studiowanie głębokiej, niezwykle pojemnej myśli Lutra, na której wychowywały się liczne generacje intelektualistów.

Mając świadomość tego, że również wielcy filozofowie niemieccy - Kant, Fichte, Schelling, Hegel mogą być lepiej zrozumiani, gdy uwzględni się szerszy kontekst teoretyczny niż okres oświecenia niemieckiego, bezpośrednio poprzedzający okres wielkich systemów metafizycznych, uznałam za istotne podjęcie badań źródłowych nad ideą wolności w niemieckiej myśli teologiczno-filozoficznej od Lutra do Herdera. W tej bowiem idei jak w soczewce skupiają się istotne wątki antropologiczne i teologiczne.

Książka składa się z trzech zasadniczych części. W części pierwszej dokonuję rekonstrukcji myślenia Lutra na temat niewoli i wolności chrześcijańskiej, a także bliskich mu duchowo kontynuatorów w obrębie pietyzmu - Spenera, Arnolda i Franckego. Uzasadnieniem wyodrębnienia takiej całości jest to, że wszyscy wymienieni myśliciele rezygnują z uprawiania teologii

filozoficznej i antropologii filozoficznej oraz próbują opierać się na nowotestamentowej koncepcji wolności, rozwijanej głównie przez Pawła Apostoła, ale także i Jana Apostoła. W niektórych wątkach pobrzmiewają wyraźne wpływy mistyki Taulera, Bonawentury, Bernarda, Arndta i wielu innych. Ten model myślenia charakteryzuje orientacja woluntarystyczna i praktycystyczna.

W części drugiej, poświęconej filozofii Leibniza i Wolffa, pokazuję wysiłek myślowy zmierzający do zbudowania rzetelnej teologii filozoficznej. Problem wolności jest tu rozważany w zupełnie innym kontekście. Leibniz i Wolff opowiadają się za orientacją intelektualistyczną. Próbują przerzucić most do uznanej tradycji metafizycznej, w której pojawiały się odwiecznie te same problemy wokół wolności, konieczności, możliwości, rzeczywistości, by przypomnieć chociażby Arystotelesa, Epikura, Stratona, ale także Augustyna, Gottschalka, Wiclifa, Husa, Lutra czy Kalwina.

W części trzeciej przedstawiam odkrycie historycznego aspektu człowieczeństwa, które dokonało się w myśli Lessinga i - w bardziej znaczący sposób - w myśli Herdera. Spowodowało to nową jakość w rozważaniach na temat wolności. Spotykane w filozofii późnego oświecenia niemieckiego deklaracje antymetafizyczne nie powinny jednak skłaniać czytelników do błędnego wniosku, że myśl Lessinga i Herdera zaprzestaje budowania metafizyki. Słuszniej będzie zauważyć, że, dystansując się od wpływów metafizyki Wolffiańskiej, myśliciele ci tworzą nowy rodzaj metafizyki historycznej, którą realizować będzie także Hegel.

W tworzeniu tego modelu niezwykle przydatna okazuje się tradycja biblijna, która dysponuje pojęciem Boga objawiającego się w historii. Następuje więc zwrot do Lutra oraz ujawnia się jako pośredniczące ogniwo myśl pietystów niemieckich, którzy w koncepcji wzrastania *(Wachstuni)* przygotowali ważny impuls dla wspomnianego kierunku myślowego. Obok tradycji biblijnej istnieje tradycja antyczna, w nurcie monistycznym zasymilowana w filozofii Spinozy, ponownie odkrytej na gruncie kultury niemieckiej w latach osiemdziesiątych wieku osiemnastego.

W tak pomyślanej strukturze pracy uwzględniam nie tylko kolejność chronologiczną referowanych poglądów, lecz także istniejące między nimi różnice modelowe. W realizowaniu celu własnych badań staram się nie uronić niczego, co w tekstach źródłowych znajduje uzasadnienie i co miałoby - nie zawsze może bezpośredni - związek z analizami problemu wolności. Unikam także w miarę możności błędu braku perspektywy historycznej, czyli projektowania naszych dwudziestowiecznych sposobów myślenia o wolności na poglądy Lutra i innych myślicieli. Przeciwnie, staram się wniknąć w ten klimat intelektualny, w którym pojawiały się i mogły pojawiać się takie, a nie inne stanowiska.

Kierując się intencją zrozumienia, nie zaś sądzenia i krytykowania bądź dokonywania nadinterpretacji poglądów danego autora, przedstawiam, jakie powody skłaniały na przykład Lutra do tego, by w imię konsekwencji myślenia sprzeciwić się eklektycznemu stanowisku Erazma z Rotterdamu. Mimo że koncentruję uwagę na wybranych najważniejszych nazwiskach, nie unikam żadnej okazji, by wzbogacić panoramę intelektualną omawianego okresu ogniwami przejściowymi, na przykład włączając fragment o myślicielach renesansu czy o Melanchtonie bądź o ważnym poprzedniku pietyzmu, jakim był Johann Arndt.

Staram się unikać także pochopnego odnajdywania rzekomych inspiracji danego stanowiska. Pokazuję, jakie ogniwa łączące daną myśl z jej ewentualnymi antenatami istniały faktycznie. Tej zasady konsekwentnie przestrzegam mając świadomość, że omawiany okres w filozofii (od Lutra do Herdera) może skłaniać do łatwej pokusy wyrażającej się w sądzie, iż myśl niemiecka zerwała ciągłość z historią przedreformacyjną i nigdy już nie podjęła próby jej odzyskania. Taki sąd nie miałby żadnej wartości poznawczej i mógłby co najwyżej służyć sporom ideologicznym o wyższość bądź niższość danej konfesji w obrębie chrześcijaństwa. Zadanie historyka idei nie polega ani na tworzeniu, ani na umacnianiu stereotypowych obrazów rzeczywistości, tylko na rzetelnym badaniu merytorycznej zawartości poglądów filozoficznych danego autora.

Śledząc przemiany idei wolności od Lutra do Herdera, pokazuję kiedy, w jakich okolicznościach i dlaczego pojawiała się potrzeba intelektualna, by nawiązać na przykład do Arystotelesa czy Cycerona bądź do zupełnie innej orientacji w kręgu niescholastycznych myślicieli - mistyków bądź humanistów. Dużą wagę przykładam do tego, by w dokonywanych analizach porównawczych akcentować najistotniejszy rys określający pewną utrwalającą się tendencję zmian w myśli nowożytnej, przykładowo pojęcie siły *(Kraft)* u Leibniza i jego konsekwencje dla nowej perspektywy opisu autonomii człowieka w działaniu.

Jeśli więc w metafizyce historycznej Herdera odnajdujemy centralną kategorię, jaką jest „siła", to rozumiemy wyraźnie rodzimy rodowód tego pojęcia zamiast odnosić to do odległej w czasie myśli stoickiej. Od Lutrowego pojęcia „siły boskiej" działającej w człowieku (wątku niezwykle ważnego także w pietyzmie) poprzez Leibnizjańskie pojęcie „siły pierwotnej" monady autonomicznej w działaniu wobec Boga myśl niemiecka w Herderze powraca do wątku sił ludzkich nierozdzielnie spojonych z siłą objawiającego się w historii Boga. Zgodnie z koncepcją wzrastania *(Wachstum)* bieg myśli ludzkiej nie przypomina żadnej regularnej znanej matematykom linii - nie jest ani linią prostą, ani asymptotą, ani ruchem kolistym. Jednak wiara religijna bądź wiara filozoficzna skłania myślicieli omawianego okresu do

przyjęcia założenia, że istnienie opatrzności stanowi gwarancję realizującego się rozwoju, który - jak powiedziałby Luter - dokonuje się w nas, lecz nie bez nas.

Z przedstawionych w rozprawie habilitacyjnej analiz trzech modeli pojmowania wolności wynikają określone wnioski. Myśliciele niemieccy rozwijają koncepcję wolności duchowej jako fenomenu źródłowego, zaś wolność zewnętrzną na przykład w sferze politycznej traktują jako wartość pochodną, nie dającą się zrealizować bez uprzedniego wyzwolenia sumienia. U Herdera spotykamy nawet hipotezę obumierania państwa. Z punktu widzenia dojrzałości ducha zbędne są bowiem wszelkie regulacje zewnętrzne ludzkiego postępowania, ponieważ wolność w głębokim sensie tego słowa polega na samodeterminacji podmiotu ludzkiego. Od Lutra aż po Herdera przewija się wątek o podwójnej przynależności jednostki ludzkiej do państwa historycznego i państwa wiecznego (zwanego państwem łaski, uniwersalną wspólnotą moralną bądź państwem człowieczeństwa *Humanität).*

Wychodząc od protestanckiej zasady *Innerlichkeit,* myśliciele omawianego okresu opisują świat ludzki jako epifanię zarówno Boga, jak i człowieka zgodnie z tezą, że to, co wewnętrzne, zmierza do własnej eksterioryzacji w świecie dostępnym obserwacji zewnętrznej. W ich wypowiedziach na temat przebijającej się tendencji ruchu historycznego pobrzmiewa optymizm, uzasadniany przez wiarę w opatrzność, która wszystkie odchylenia od właściwego toru potrafi wykorzystać dla dobra całości. Jednocześnie można śledzić ustawiczne napięcie między ową wiarą w Boga a zaufaniem do własnych sił ludzkich, bez których Bóg nie sprawia niczego, co w języku religii można byłoby nazwać cudem.

Choć różne jest rozłożenie akcentów w interpretacji więzi łączącej czynnik ludzki i czynnik boski, to jednak wspólne jest przekonanie, że wolność ludzką należy rozpatrywać wobec Boga. Z tej bowiem pierwotnej relacji ontycznej wynikają jako pochodne relacje międzyludzkie oraz relacje między człowiekiem a światem rzeczy.

Kolejny rozdział dziejów idei wolności na gruncie niemieckim napisał Kant, który był świadom dwóch niebezpieczeństw w sferze etycznej - pobłażliwości, ale także marzycielstwa *(Schwärmerei).* Kantowska interpretacja prawa moralnego prowadzi myśl niemiecką w innym kierunku niż wskazał to Luter. Zagubieniu ulega wątek wyzwolenia od prawa pojmowanego jako miłość prawa. Bóg przestaje być rozumiany jako kwintesencja wszelkiej realności i staje się po prostu abstrakcyjną ideą, koniecznym postulatem rozumu praktycznego, podobnie jak idea wolności i nieśmiertelności duszy. Jednakże w wielkich systemach idealizmu niemieckiego Absolut powraca na miejsce centralne i od nowa rozpatrywany jest problem (który mogliśmy

śledzić w okresie od Lutra do Herdera) jak obronić wolność ludzką wobec absolutu.

AGNIESZKA KIJEWSKA:
KSIĘGA PISMA I KSIĘGA NATURY.
HEKSAEMERON ERIUGENY I TEODORYKA Z CHARTRES

(Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie)

Studia nad dziejami myśli wieków średnich nabrały w ostatnim okresie niezwykłego tempa i rozmachu. Niemniej, wciąż jeszcze pozostają takie obszary badawcze, którym w piśmiennictwie światowym, a tym bardziej w polskiej literaturze przedmiotu, nie poświęcono wystarczająco dużo uwagi. Analiza wczesnośredniowiecznych heksaemeronów może stanowić doskonałą okazję do przyjrzenia się tym partiom filozofii średniowiecznej, w których krzyżuje się filozofia, nauka oraz egzegeza biblijna. Zarówno bowiem *Periphyseon* Eriugeny, jak i Teodorykowy traktat *De se dierum operibus* należą do gatunku hesaemeronów, czyli komentarzy do *Księgi Rodzaju,* podejmujących zagadnienie powstania oraz budowy świata materialnego. O tym, że rozpatrywanie dziejów filozofii od strony problematyki związanej z szeroko pojętą filozofią przyrody jest niezwykle płodnym podejściem, może świadczyć lista historyków filozofii, którzy taką właśnie refleksję uprawiali, jak M.-T. d'Alverny, A. Birkenmajer, czy M. Kurdziałek.

A zatem wybór Eriugeny, czy Teodoryka z Chartres nie był przypadkowy. Eriugena był jedną z najwybitniejszych postaci „renesansu karolińskiego", Teodoryk zaś „renesansu wieku XII", przy czym nie jest wykluczone, że Teodoryk znajdował się pod bezpośrednim wpływem twórczości Eriugeny. W książce zostało przytoczone wiele argumentów o charakterze historycznym przemawiających na rzecz tego, że Teodoryk znał *Periphyseon* Eriugeny nie tylko z adaptacji dokonanej przez Honoriusza Augustodunensis (por. s. 171-176). W wieku XII znalazło swoje zwieńczenie szereg tendencji zapoczątkowanych znacznie wcześniej, między innymi w wieku IX, toteż okres ten można nazwać czasem twórczej kontynuacji. Z tego właśnie względu Teodoryk z Chartres nie stoi na antypodach myśli Eriugeny, ale nadaje nową formę tym wątkom, które obecne były już w myśli Jana Szkota, doprowadzając je do nowego punktu kulminacyjnego.

Wspólnym rysem charakteryzującym zarówno myśl Eriugeny, jak i Teodoryka z Chartres, była próba połączenia w jednej spójnej koncepcji Platońskiej nauki z *Timajosa* o Demiurgu-twórcy z judeochrześcijańską wizją Boga-Stwórcy zarysowaną w *Księdze Rodzaju.* Dokonało się to na drodze odpowiedniej interpretacji obu fundamentalnych tekstów: *Księgi Rodzaju* i *Umajosa.* Eriugena, odczytując pierwsze wersy *Księgi Rodzaju,* od razu uj-

muje je na planie metafizycznym. „Stworzenie ziemi i nieba" interpretuje jako ustanowienie wzorów, przyczyn wszystkich rzeczy zawartych w Słowie Bożym. Teodoryk z Chartres natomiast deklarując, że jego zamierzeniem jest odczytanie Biblii *ad litteram* i *secundum physicam,* stwierdza jedynie, że Syn Boży jest przyczyną formalną świata i nie poświęca temu zagadnieniu więcej miejsca. Niezależnie od tego, czy problem *creationis ex nihilo* potraktuje się w perspektywie fizykalnej czy metafizycznej, cel tych rozważań jest ten sam, a mianowicie *cognitio Dei exfacturis suis.*

Ogromną rolę w procesie formowania świata odgrywa działanie Ducha Świętego. Teodoryk wskazując na moc, która nadaje rzeczom formę twierdził, że Platon nazywał ją Duszą świata, chrześcijanie zaś Duchem Świętym. Tak zarysowana koncepcja roli i działania Ducha Świętego wyraźnie nawiązuje do myśli Eriugeny, który podkreślał, że to właśnie Duch Święty jest „dystrybutorem" przyczyn wszystkich rzeczy, które dzięki jego działaniu przechodzą w swoje skutki.

Eriugena opisując strukturę rzeczywistości posługiwał się neoplatońskim schematem: *mone-proodos-epistrophe.* Rzeczywistość, na drodze *creatio ex nihilo* pochodzi *(proodos)* od jednej najwyższej Zasady, która trwa niezmiennie w sobie samej, nie pomniejszona w niczym przez akt stwórczy *(mone).* Celem procesu stwarzania, celem wpisanym w samą strukturę rzeczywistości, jest jej powrót do pierwotnego stanu, do zjednoczenia z pierwszą Przyczyną *(epistrophe).* Zdaniem Eriugeny, stworzenie, które jest kresem Bożego aktu stwórczego jest tworem doskonałym, ale na skutek grzechu człowieka popada w wielość, rozproszenie, podziały. Celem istnienia świata i człowieka jest zatem dopełnienie dzieła powrotu *(reditus),* które doprowadzi do ponownego zjednoczenia. Teodoryk za pomocą nieco odmiennych pojęć artykułuje ów neoplatoński schemat opisu rzeczywistości. Stwierdza mianowicie, że Bóg streszcza w sobie całą rzeczywistość stworzoną *(complicat),* która z Niego rozwija się *(explicare).* Samemu procesowi powrotu Teodoryk nie poświęca jednak tyle miejsca co Eriugena, lecz bardziej absorbuje go struktura rzeczywistości stworzonej. Jego zdaniem świat materialny jest rzeczywistością autonomiczną i niezależną, którą określa mianem *substantia mundana.* Stworzony przez Boga świat podpadający pod zmysły rozwija się dalej według własnych, nadanych przez Boga praw, które przejmują teraz funkcję sprawczego działania Boga. Rozważania na temat powstania świata oraz jego struktury są czymś, co dla Teodoryka jest wystarczająco interesujące samo w sobie, choć również może być drogą wiodącą poznania Boga i jego stwórczych zamysłów. Tymczasem Eriugena zdecydowanie mocniej akcentował znakową, symboliczną funkcję rzeczywistości materialnej ze szkodą dla jej autonomii.

Eriugena i Teodoryk przystępując do egzegezy *Księgi Rodzaju* deklarowali, że będą to czynić *secundum physicam.* Teodoryk w swoim traktacie ograniczył się wyłącznie do tego typu egzegezy, biorąc ją za punkt wyjścia matematycznych spekulacji na temat istnienia Boga. U Eriugeny natomiast egzegeza fizykalna od razu została wpisana w perspektywę metafizyczną, dokonując się w kontekście jego całościowej wizji rzeczywistości i służąc idei powrotu do Boga. Teodoryk dysponował precyzyjnie wypracowaną metodologią: wiedział, że należy rozpoczynać od fizyki, aby poprzez matematykę dojść do jądra filozofii, czyli do teologii uprawianej na sposób spekulatywny. Eriugena w sposób tak konsekwentny nie rozróżniał tych dyscyplin naukowych, chociaż z całą pewnością znał Boecjuszowe dziełko *De Trinitate,* które później legło u podstaw chartryjskiej metodologii. Myśliciele z kręgu Chartres łączyli tradycję boecjańską ze znajomością arystotelesowskiej logiki nowej oraz nauk empirycznych, głównie medycyny, co w istocie przyczyniło się do wypracowania bardziej spójnego schematu metodologicznego. Można zatem powiedzieć, że chartryjczycy realizowali Boecjańskie idee w kontekście nauki, natomiast Eriugena wpisał swoją myśl w schemat metafizyczny wzięty z tradycji neoplatońskiej.

Ta odmienność podejść i metod widoczna jest także w samej formie ich dzieł. Eriugena wplótł egzegezę heksaemeralną w strukturę monumentalnego dialogu filozoficznego, nawiązującego swoją formą do najlepszych tradycji patrystycznych, aby wspomnieć tu chociażby św. Augustyna. Teodoryk zaś wyłpżył swoją myśl w krótkim, skondensowanym w treści i formie traktacie, który w swojej strukturze przypomina Boecjańskie *De hebdomadibus,* czy *Elementy geometrii* Euklidesa. Mimo różnic obaj myśliciele podzielali pewną typową formę racjonalizmu głoszącego, że rzeczywistość, będąc dziełem inteligentnego Stwórcy, jest w swej strukturze racjonalna, a zatem możliwa do racjonalnej eksplikacji. Ta postawa nie oznaczała negacji Objawienia: wszelki prawdziwy autorytet, w tym także autorytet Biblii, oraz rozum ludzki wypływają z tego samego źródła, którym jest Boża Mądrość. Zarówno Eriugena, jak i Teodoryk byli przekonani, że człowiek przede wszystkim dzięki swej aktywności poznawczej naśladuje stwórczą aktywność samego Boga, gdyż to właśnie w ludzkim umyśle najpełniej wyraża się podobieństwo do Stwórcy.

Wykorzystując w najszerszym możliwie stopniu całą dostępną im wiedzę, Eriugena i Teodoryk kontynuowali analizy tekstu *Pisma Świętego* w przekonaniu, że *Księga Biblii* powie im coś na temat *Księgi Natury.* Eriugena przyjmował ścisły paralelizm pomiędzy tymi dwiema księgami. Obie księgi są bowiem dziełem bosko-ludzkim: są dziełem Boga, które zrealizowało się ze względu na człowieka i dla człowieka, dla jego podniesienia, nawrócenia. Niektórzy historycy natomiast uważają, że Teodoryk

z Chartres odszedł od ścisłego paralelizmu *Księgi Pisma* oraz *Księgi Natury*. Dzięki interpretacji integumenalnej egzegeza tekstu *Księgi Pisma* dokonywana była w ścisłej łączności z odczytywaniem *Księgi Natury*, choć Teodoryk był świadom, że teksty te zapisane są w odmiennym języku. Ten właśnie wątek podejmie nowożytna fizyka stwierdzając, że językiem *Księgi Natury jest język* matematyki.

Na przykładzie analizy tekstów dwóch wybitnych przedstawicieli wczesnego średniowiecza można stwierdzić, że już w pierwszym okresie rozwoju filozofii wieków średnich zauważa się okresy niezwykłego rozkwitu nauki, które z większymi lub mniejszymi zastrzeżeniami można określić mianem „renesansu". Podchodząc do tych zagadnień od strony problematyki związanej ze *scientia naturalis* okazuje się, że wiek XIII, choć niewątpliwie był „złotym wiekiem scholastyki", nie jest jedynym punktem kulminacyjnym rozwoju dziejów filozofii. Takich jasnych punktów można znaleźć więcej.

JERZY KULCZYCKI:
PROBLEM PSYCHOFIZYCZNY W FILOZOFII BERGSONA
(Uniwersytet Jagielloński)

Usiłując określić własną rolę w obrębie filozofii francuskiej widział ją Bergson przede wszystkim w próbie odnowienia metafizyki i wypracowania jej nowej postaci. Ta nowa metafizyka, „metafizyka pozytywna" odwoływałaby się do szeroko rozumianego doświadczenia, uwzględniałaby wyniki nauk szczegółowych, którym nie ustępowałaby ścisłością i jak one zdolna by była do nieustannego postępu.

W ramach tak pojętej filozofii podjął Bergson klasyczny problem stosunku umysłu do materii. W badaniu jego odwołuje się do danych doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego, mających stanowić dwa wzajem uzupełniające się i korygujące punkty obserwacji, w szerokim zakresie wykorzystuje i filozoficznie interpretuje wyniki nauk pozytywnych.

Praca składa się dwóch części. Cześć pierwsza (rozdziały I, II i III) zawiera rozważania przygotowawcze. Rozdział I zawiera krótki przegląd głównych stanowisk w formułowaniu i próbach rozwiązania problemu psychofizycznego w nowożytnej filozofii europejskiej. W rozdziale II podjęto próbę przedyskutowania niektórych tradycyjnych negatywnych kwalifikacji filozofii Bergsona (irracjonalizm, antynaukowość, literackość) na tle dwudziestowiecznych sporów między racjonalizmem a empiryzmem oraz między irracjonalizmem a antyirracjonalizmem. Rozdział III jest próbą wskazania znaczenia problematyki psychofizycznej i zlokalizowania jej w całokształcie poglądów Bergsona.

Prezentacji poglądów Bergsona na problem psychofizyczny poświęcona jest druga część pracy. W rozdziale IV i V omówiono teorię percepcji i teorię pamięci - dwie podstawowe składowe Bergsonowskiej teorii umysłu, w rozdziale VI problematykę trwania.

Główne zagadnienia poruszane przez Bergsona w jego teorii percepcji dotyczą rodzajów percepcji, jej mechanizmu i właściwości oraz spostrzegania ruchu i zmiany. Wprowadzając rozróżnienie percepcji konkretnej i percepcji czystej usiłował Bergson z jednej strony opisać mechanizm i właściwości procesów percepcyjnych służących celom biologiczno-praktycznym i przystosowaniu się podmiotu do otoczenia, z drugiej zaś określając percepcję czystą jako pierwotny i wyjściowy stan jedności i współistnienia przedmiotu i podmiotu - określić na jej podstawie zasadnicze właściwości materii. Opisując percepcję (konkretną) Bergson podkreśla jej zależność od działania, wskazując, że nie ma ona charakteru czysto poznawczego lecz praktyczny, że nie służy czystemu poznaniu lecz działaniu które przygotowuje. Według Bergsona istnieje możliwość bezpośredniego, percepcyjnego (a nie tylko myślowego, pojęciowo-rachunkowego) uchwycenia ruchu i zmiany. Bergsonowską koncepcję percepcji można określić jako prezentacjonistyczną, selekcjonistyczną, antyatomistyczną.

Problematyka pamięci (omówiona w rozdz. V) odgrywa zasadniczą rolę w Bergsonowskiej epistemologii i metafizyce. W momencie wystąpienia Bergsona pamięć ujmowano jako zdolność powtarzania i reprodukowania. Bergson ujął ją w sposób znacznie bardziej złożony przypisując jej podstawową rolę w życiu psychicznym: bez współdziałania pamięci nie tylko nie jest możliwy percepcyjny kontakt z rzeczywistością, ale i ciągłość podmiotu, twórczość naukowa i artystyczna. Zasadniczymi tezami Bergsona w odniesieniu do pamięci są:

- Teza o dwóch formach pamięci, z których jedna przechowuje przeszłość w postaci mechanizmów motorycznych, a druga w postaci niezależnych wspomnień;
- Teza o dwóch formach rozpoznawania przedmiotu obecnego: za pomocą ruchów i za pomocą przedstawień;
- Teza o stopniowym przechodzeniu wspomnień, rozłożonych w czasie do ruchów, zarysowujących ich działanie, rodzące się lub możliwe, w przestrzeni.

Dochodzi do tego teza o wielości poziomów świadomości i teza o istnieniu nieuświadomionych zjawisk psychicznych.

Problematyka świadomości (omawiana w rozdz. V) zajmuje u Bergsona centralne miejsce i jest uwypuklana we wszystkich fazach jego filozofii. Z badań nad świadomością wyłoniła się podstawowa dla jego filozofii kategoria trwania. Świadomość, nierozerwalnie związana z pamięcią, charakte-

ryzuje się przede wszystkim dynamiczną ciągłością, czasowością, wolnością i twórczością. Jest doświadczana jako jedność i dynamiczna ciągłość stanów psychicznych przepływających jedne w drugie. „Teraz" nie jest punktochwilą i nie przeciwstawia się przeszłości lecz jest organicznie z nią związane. Świadomość uchwytuje następstwo czasowe i dzięki niej nie jesteśmy zmuszeni tylko do stwierdzania symultaniczności.

Teoria wolności Bergsona była (i jest) przedmiotem nieporozumień i uproszczeń. Czynem wolnym jest dla Bergsona taki czyn, który wypływa z naszego *ja* głębokiego, w którym wyraża się cała nasza osobowość i który dokonuje się w realnym trwaniu. Wolność nie jest absolutna lecz posiada stopnie, a jej osiągnięcie i utrzymanie wymaga od podmiotu wielkiego wysiłku. Wolność Bergsonowska, nie będąc „wolnością od" jest „wolnością do" - przede wszystkim do tworzenia a także otwarcia się i miłości do innych ludzi.

Koncepcja umysłu Bergsona, oparta na teoriach percepcji, pamięci i świadomości, stanowi dla niego punkt wyjścia do zbadania różnych prób wyjaśnienia relacji psychofizycznej. W drugiej połowie XIX wieku zdecydowanie przeważał pogląd, według którego paralelizm psychofizyczny (- fizjologiczny) jest najlepszym filozoficznym wykładnikiem osiągnięć nauk szczegółowych i najlepiej wyjaśnia stosunek między zjawiskami psychicznymi a fizjologicznymi. Bergson poddał paralelizm wszechstronnej analizie i jako jeden z pierwszych zakwestionował zarówno teorie lokalizacji funkcji psychicznych jak i związaną z nią atomistyczno-asocjacyjną koncepcję świadomości. Własne stanowisko Bergsona jest formą interakcjonizmu, jednakże w przeciwieństwie do Descartesa jego interakcjonizm łączy się z dualizmem umiarkowanym.

W rozdziale VIII, podsumowującym, zawarta jest próba wskazania najważniejszych zdobyczy Bergsona w ramach jego badań nad problemem psychofizycznym. Autor widzi je w:

- Klasycznej krytyce paralelizmu połączonej z prekursorką wobec nauk szczegółowych krytyką teorii lokalizacji;
- Wypracowanie teorii percepcji i teorii pamięci zachowujących swą wartość niezależnie od tego, w jakim zakresie zaakceptujemy Bergsonowskie rozwiązanie problemu psychofizycznego;
- Wypracowanie dynamicznej, ciągłej i twórczej koncepcji świadomości;
- Zarysowanie nowej koncepcji spirytualizmu, uwzględniającej zdobycze współczesnych nauk przyrodniczych i uwydatniającej znacznie silniej niż tradycyjny spirytualizm rolę ciała w życiu człowieka i działaniu czło- wieka.

Pracę kończą sugestie autora dotyczące współczesnego podejścia do badań nad problemem psychofizycznym. Autor widzi je w wykorzystaniu i filozoficznej interpretacji wyników nauk szczegółowych (głównie biolo-

gicznych i medycyny) oraz w pogłębianiu filozoficznych (głównie fenomenologicznych) analiz świadomości.

MIŁOWIT KUNIŃSKI:
WIEDZA, ETYKA I POLITYKA W MYŚLI E A. VON HAYEKA

(Uniwersytet Jagielloński w Krakowie)

Praca, poświęcona analizie głównych wątków spuścizny teoretycznej F. A. von Hayeka, laureata nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii (1974) i uznanego filozofa społecznego i politycznego, nie rości sobie pretensji do przedstawienia całości zagadnień jakie występują w spuściźnie teoretycznej Hayeka, idzie natomiast śladem głównych idei wykładu inauguracyjnego The *Trend of Economic Thinking* - wygłoszonego w marcu 1933 roku w London School of Economics z okazji objęcia katedry statystyki i teorii ekonomicznej - wskazując na problem samoorganizującego się (samorzutnego) ładu jako wspólny wątek dla całości dzieła Hayeka. Wielu autorów zwracało uwagę na jego istotne znaczenie dla zrozumienia dorobku teoretycznego autora *Law, Legislation and Liberty.* Książka stara się ukazać, jak koncepcja ładu samorzutnego w dziedzinie teorii umysłu i wiedzy znajduje zastosowanie w filozofii nauki autora *The Counter-Revolution of Science,* jego teorii społecznej, etyce i metaetyce, polityce i koncepcji cywilizacji.

W pierwszym rozdziale przedstawiona została Hayekowska teoria umysłu i wiedzy. Umysł jest traktowany przez Hayeka jako pewien zespół reguł ukształtowanych w rezultacie oddziaływań świata materialnego na organizm człowieka. Jest to twór powstały samorzutnie w wyniku procesów adaptacyjnych organizmu do warunków środowiskowych. Wiedza, zarówno przejawiająca się w działaniu jak i wiedza ogólna, pojęciowa, są wynikiem tego złożonego procesu. Porównanie Hayekowskiej koncepcji umysłu i wiedzy z nowożytnymi teoriami wiedzy Locke'a, Leibniza i Kanta i teoriami współczesnymi: Macha, Gödla, Ryle'a i Poalnyi'ego pozwala dostrzec istotne rysy stanowiska Hayeka. Cechują je: realizm epistemologiczny, pojmowanie świata i umysłu jako ogółu zdarzeń (ewentyzm), uznanie za źródło wiedzy doświadczenia (empiryzm genetyczny), przy równoczesnym odrzuceniu idei czystego doświadczenia i wskazaniu na zasadniczo abstrakcyjny charakter różnych form poznania. Wiedza, z natury swej abstrakcyjna, nie polega na odtwarzaniu rzeczywistości, lecz na tworzeniu jej modeli, które czasem przybierają postać teorii. Ze względu na empiryzm genetyczny, empirystyczne pojmowanie wiedzy apriorycznej, realizm epistemologiczny, ewentystyczną ontologię, naturalizm (umysł jest elementem świata, choć częściowo izolowanym), ewolucjonizm oraz koncepcję wiedzy niewyartykułowanej nie można uznać teorii umysłu i wiedzy Hayeka za zgodną z Kantowskim

paradygmatem, mimo iż za sprawą argumentacji Johna Graya jest to interpretacja często traktowana jako oczywista.

W rozdziale drugim przedstawione zostało stanowisko Hayeka dotyczące statusu nauk przyrodniczych i społecznych oraz Hayekowska krytyka socjologii wiedzy. Koncepcja Hayeka ewoluuje w kierunku umiarkowanie unifikacyjnym, przy czym autor *The Counter-Revolution of Science* opowiadając się za ideą jedności nauki odrzuca kryteria przedmiotowe stanowiska unifikacyjnego, rozwijając teorię stopni wyjaśniania i teorii zjawisk złożonych, które z punktu widzenia epistemologicznego i ontologicznego przełamują zróżnicowanie metodologiczne i przedmiotowe nauk na rzecz idei różnic stopniowalnych i nie pokrywających się z konwencjonalnym przeciwstawieniem metody fizykalnej („obiektywnej") metodzie humanistycznej („subiektywnej"). Zasadniczym typem wyjaśniania, występującym w różnych pod względem przedmiotowym naukach, jest wyjaśnianie zasady stosowane wobec tzw. zjawisk złożonych (np. teorii ewolucji, teorii systemów, teorii informacji). Hayekowska próba przedstawienia metody *Verstehen* jako postrzegania zachowań ludzkich poprzez rozpoznawanie w nich reguł działania jakimi kieruje się podmiot działający wydaje się oryginalna i spójna z jego teorią umysłu wiedzy, łączenie jej z wyjaśnianiem zasady zastosowanym do zjawisk złożonych prowadzi do metodologicznych niekonsekwencji. Wyjaśnianie niezamierzonych skutków działań ludzkich znacząco ogranicza możliwość stosowania podejścia rozumiejącego. Natomiast socjologia wiedzy jest przedmiotem krytyki Hayeka, ponieważ poszukiwanie zależności przyczynowych między warunkami społecznymi (np. usytuowaniem w strukturze społecznej) a wiedzą (np. przekonaniami moralnymi) napotyka na zasadniczą trudność jaką stanowi niemożność pełnego poznania zjawisk złożonych, zmuszając do stosowania wyjaśnień zasady.

Z kolei Hayekowska teoria ładu samorzutnego została scharakteryzowana jako jedna z prób odpowiedzi na pytanie o źródła i naturę cywilizacji zachodniej, zwłaszcza jej racjonalnej natury. Racjonalność jednostek jest związana z myśleniem i działaniem zgodnym z regułami, które są tworem międzyosobniczym. Ład społeczny wyrażający się we wzajemnym dostosowaniu działań ludzi (zasadnicza przewidywalność ich postępowania) ma przede wszystkim naturę samorzutną (kosmos), a jednak często jest wyjaśniany jako ład zaplanowany *(taxis),* i dlatego racjonalny. Hayek argumentuje, że ład samorzutny powstaje w sposób nieplanowy, ewolucyjny, w rezultacie naturalnej selekcji reguł działania sprzyjających wzrostowi liczebnemu i dobrobytowi grup ludzkich żyjących zgodnie z nimi. Drugim istotnym aspektem omawianej teorii jest funkcjonalne powiązanie trwania ładu z jego samorzutnym sposobem powstania. Teoria ta jest charakteryzowana w świetle tzw. wyjaśnień typu niewidzialna ręka (Adam Smith i Robert Nozick). Z ko-

lei rozważany jest problem ładu samorzutnego z punktu widzenia ekonomicznej teorii równowagi jako zagadnienie koordynacji działań ludzkich. Wskazuje się przy tym na znaczenie jakie miało dla porzucenia przez Hayeka tradycyjnej koncepcji równowagi na rzecz koncepcji tendencji do równowagi ujęcie działania społecznego zbliżone do stanowiska Maxa Webera, oraz na rolę wiedzy rozproszonej dla działań ekonomicznych w przypadku systemu cen.

W etyce i metaetyce Hayeka, analizowanej w rozdziale czwartym, na czoło wysuwa się zagadnienie podmiotu moralnego w powiązaniu z teorią umysłu i ładu samorzutnego. Przyjąwszy rozróżnienie dwóch typów osobowości: kontekstualnej i izolacjonistycznej, charakteryzujemy ujęcie podmiotu moralnego jako zgodne z pierwszym z nich. Oznacza to, iż z jednej strony podmiot moralny jest formowany w procesie socjalizacji, z drugiej zaś, iż charakteryzuje go wewnętrzne napięcie między rozumem a emocjami. Stanowisko Hayeka nawiązuje w sposób oczywisty do wcześniejszej antycznej i nowożytnej tradycji, zwłaszcza tradycji pojmowania czynów ludzkich z punktu widzenia cnoty moralnej. Tak rozumiany podmiot moralny (mocne pojęcie podmiotu moralnego) jest istotnym warunkiem trwałości wspólnoty politycznej. Poglądy Hayeka w tej materii w istotny sposób kontrastują ze stanowiskiem Rawlsa. Podmiot moralny w ujęciu Hayeka jest w zasadniczy sposób uformowany dzięki wolności „wewnętrznej" (panowanie nad sobą), która ma w etyce Hayeka charakter fundamentalny. W zestawieniu z pojęciem wolności podstawowej Izajasza Berlina, wolność „wewnętrzną" Hayeka nie tylko cechuje spójność z jego teorią umysłu i ładu samorzutnego, ale także przejrzystość jej statusu jako właściwości uformowanej w otoczeniu społecznym. Indeterminizm ontologiczny Berlina jest warunkiem wolności podstawowej, co sprawia, iż problem odpowiedzialności pozostaje nierozwiązany. W przypadku stanowiska Hayeka, podobnie jak w koncepcji Romana Ingardena, odpowiedzialność jest związana z determinizmem ontologicznym. W metateyce Hayeka występują trzy główne problemy: innowacji moralnej, generalizacji w etyce i niewspółmierności wartości. Innowacja moralna nie polega na autonomicznym stanowieniu praw moralnych przez moralny podmiot, lecz na przekształceniu starej reguły lub na jej dostosowaniu do nowej sytuacji. Z innowacją moralną wiąże się problem generalizacji w etyce. Polega ona, według Hayeka, na „zbadaniu zgodności [reguły] z przyjętym systemem reguł czy wartości", czyli brak konfliktu moralnej natury z jakąś obowiązującą regułą. Z tego punktu widzenia Hayek rozważa problem niewspółmierności wartości (obecny m.in. w koncepcjach Izajasza Berlina i Johna Graya). Hayek odrzuca obecny w nich aksjologiczny kreacjonizm, a kwestię niewspółmierności wartości pojmuje przede wszystkim jako konflikt wartości kolektywistycznych i indywidualistycznych, napięcie

między warstwą niższą i wyższą osobowości moralnej. System wartości nie jest nacechowany wewnętrzną, konstytutywną niezgodnością, która wedle Berlina i Graya cechuje społeczeństwa liberalne. Wolne społeczeństwo, zdaniem Hayeka, o tyle jest zdolne do funkcjonowania i trwania, o ile jest oparte na wspólnych wartościach.

W ostatnim rozdziale analizowane są relacje między ładem samorzutnym a działaniami planowymi na przykładzie zagadnień konstytucyjnych. Zapewnienie właściwego funkcjonowania demokratycznego ustroju wymaga, zdaniem Hayeka, nie tylko ogólnego i stabilnego prawa, ale także odpowiedniego systemu instytucji politycznych, które zdolne są do równoczesnego zaspokajania bieżących potrzeb wyrażanych jako interesy grupowe i utrzymania ładu politycznego w taki sposób, by realizacja potrzeb krótkoterminowych nie prowadziła do konfliktów rozsadzających ramy, w których funkcjonuje wspólnota polityczna. Idzie tu o rozwiązanie tzw. nowego dylematu Hobbesowskiego (określenie Johna Graya), czyli wprowadzenie rozwiązań konstytucyjnych zwanych prze Hayeka demarchią.

Książkę kończy - ukazana na tle stanowiska Francisa Fukuyamy - charakterystyka filozofii społecznej Hayeka jako historiozoficznej refleksji nad cywilizacją zachodnią i jej podstawami moralnymi (religijnymi), które wymykają się w pełni racjonalnym uzasadnieniom.

TERESA PĘKALA:
AWANGARDA I ARIERGARDA.
FILOZOFIA SZTUKI NOWOCZESNEJ
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

Awangarda artystyczna zgodnie z militarną etymologią pojęcia zajmuje w filozofii sztuki miejsce „przedniej straży" torującej drogę następnym pokoleniom twórców. Ariergarda, która zabezpiecza tyły i chroni dorobek artystyczny dawnych awangardzistów nie doczekała się podobnej nobilitacji.

Celem pracy jest przewartościowanie modernistycznej wizji sztuki uwydatniającej głównie dokonania awangardowe. Jest to możliwe po przekroczeniu perspektyw narzucanych przez historię sztuki. Filozof sztuki musi pytać o trafność utrwalonych podziałów historycznych i geograficznych. Dystans czasowy pozwala na zakwestionowanie obiegowych opinii o wtórności i schyłkowości tendencji ariergardowych. Filozofia sztuki nowoczesnej z ponowoczesnej perspektywy jest w takim samym stopniu filozofią awangardy jak i filozofią ariergardy. Kategoria ariergardy przywraca ważność wątkom europejskiej kultury artystycznej, które nie uległy dominacji dyskursu oryginalności i nowości. W perspektywie całości sztuki epoki nowoczesnej ariergarda miała znacznie trudniejsze zadanie niż nie oglądający

się za siebie propagatorzy nowości za wszelką cenę. Obszarem działań sztuki ariergardowej jest bowiem cała przestrzeń dotychczasowej kultury artystycznej. Bez zrozumienia tej zawsze obecnej w sztuce dialektyki ciągłości i nieciągłości, kontynuacji i zerwania niewiele zrozumiemy ze spluralizowanego, chaotycznego świata sztuki współczesnej.

Pierwsza część książki ma za zadanie przypomnieć główne tropy interpretacyjne sztuki nowoczesnej i dokonać ich reinterpretacji. Próbuję wytłumaczyć koncentrację współczesnej humanistyki na problematyce interpretacji, a w dalszej kolejności atrakcyjność hermeneutyki w naukach o sztuce, by na podstawie uzyskanych wyników zapytać o przydatność estetyki hermeneutycznej i jej interpretacyjnych narzędzi: języka i czasu. Poruszam też problem bardziej ogólny - czy filozofia hermeneutyczna służyć może jako uprawomocnienie, czy rodzaj ’metanarracji’ sztuki ariergardowej? Następnie przedstawiam, wybrane zgodnie z regułami postępowania hermeneutycznego, strategie interpretacyjne, które mogłyby doprowadzić do odsłonięcia dyskursów zdominowanych przez dyskurs awangardowy.

Poddaję pod rozwagę trzy podstawowe formy konceptualizacji nowoczesnej sztuki: historyczny, filozoficzny i społeczny. Zajmuję się w pierwszej kolejności filozofią historii nowoczesnej sztuki zastanawiając się nad możliwością włączenia istniejących dyskursów estetycznych w ramy wydzielonych przez Marquarda trzech podstawowych typów dyskursu o nowoczesności. Generalnie chodziłoby o pokazanie, jak przyjęty *post factum* obraz nowoczesności podporządkowuje sobie obraz sztuki, a sama historia nieustannie relatywizuje wcześniejsze ustalenia.

Czy - wybiegając w przyszłość - ‘eksperymentujący dyskurs’ myślicieli związanych z postmodernizmem jest w mniejszym stopniu narażony na podobne przerysowania i uproszczenia faktów artystycznych? A może należy przyjrzeć się krytycznie samej kategorii nowoczesności zanim uczynimy ją punktem wyjścia badań genetycznych w sztuce? Na dalszym etapie badań ’przepracowaniu’ powinny ulec podstawowe struktury wyjaśniające miejsce sztuki, zwłaszcza te, które ze względu na sposób funkcjonowania w kulturze estetycznej i artystycznej epoki, można by określić strukturami mitycznymi. Rozważam dwa nowoczesne mity o sztuce: filozoficzny i mit utopii społecznej. Powołuję się na poglądy myślicieli, którzy przygotowali pola dyskursywne dla myślenia o sztuce nowoczesnej, jak Hegel czy Schelling, jak i na poglądy estetyczne krytyków zachodniego *ratio,* jak Nietzsche, Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas. Próbuję odpowiedzieć na pytanie, jak rozważane tu dyskursy filozoficzne przygotowały grunt dla dzisiejszych refleksji na temat sztuki ponowoczesnej, ze szczególnym zwróceniem uwagi na miejsce awangardy i rolę ariergardy. Drugim celem, istotnym dla całości książki, jest wykorzystanie dekonstrukcji mitu o sztuce do reinterpretacji dyskursu nowo-

czesności i do ukazania wewnątrz nowoczesnej kultury nurtów wykraczających poza opozycję modemizm/antymodernizm, racjonalizm/antyracjonalizm.

Podobnie reinterpretacyjną funkcję wobec utrwalonego w dwudziestowiecznej kulturze mitu artysty awangardowego ma spełnić obszerny fragment poświęcony koligacjom utopii artystycznej z utopią społeczną. Starałam się dociec, skąd wzięło się podzielane przez wielu teoretyków przekonanie Alberta Camusa, że sztuka do czasów Rewolucji Francuskiej była 'sztuką zgody', zaś sztuka nowoczesna to 'sztuka buntu'.

Wprowadzenie do filozofii twórczości artystycznej XX wieku rozdział zapowiadający rozważania o awangardzie i ariergardzie artystycznej - jest próbą 'włączenia na nowo' estetyki filozoficznej w obszar refleksji o sztuce najnowszej tych kategorii, których użyteczność zakwestionowano wraz z podważeniem autonomicznej koncepcji sztuki. Warunkiem poprawnej reinterpretacji dotychczasowych ujęć nowoczesnej sztuki jest pełne zrozumienie nie tylko wykładni interpretacyjnej danej formacji myślowej, ale także używanych w poszczególnych procedurach wyjaśniających narzędzi badawczych. Taką kategorią - kluczem wydaje się w stosunku do sztuki nowoczesnej, ale przede wszystkim wobec awangardy, pojęcie nowości. Rozważam kolejno ontologię nowości, pojęcie teraźniejszości, szczególny sposobem istnienia dzieł sztuki jako przedmiotów nowych, by na koniec przejść do rozumienia kategorii nowości i twórczości we współczesnej filozofii sztuki.

Druga część książki, poświęcona w całości awangardzie, nie jest historią awangardowych kierunków, chodzi raczej o dyskurs awangardowy, który tę historię tworzy. Piszę o początkach tego dyskursu rozważając jego kanoniczne cechy w kategoriach ciągłości i nieciągłości, tak wobec tradycyjnej sztuki, jak wewnątrz awangardowych formacji. Następnie w protoawangardowych tendencjach wieku XIX poszukuję uzasadnienia wspólnych awangardzie i nowoczesności dychotomii. Zagadnienia genetyczno-funkcjonalnych uwarunkowań kończę pytaniem o rodzaj związku łączącego polityczny i artystyczny dyskurs awangardy.

Tytułowe pytanie rozdziału: *Czy awangarda była radykalnym przewrotem w sztuce?* jest jednym z najważniejszych dla prowadzonych tu rozważań. Jaką rolę odegrała awangarda w konstrukcji i dekonstrukcji podstawowych pojęć, kategorii i klasyfikacji w jakich opisujemy współcześnie dzieło sztuki? Jak rozpoznają różnicę między sztuką nowoczesną i awangardową autorzy klasycznych teorii z Peterem Burgerem i Umberto Eco na czele?

Z jakich pozycji można bronić dziś estetycznej natury sztuki? Wychodząc naprzeciw sformułowanym wcześniej postulatom metodologicznym proponuję poszerzenie badań o psychologiczne wyjaśnienia zmian w upodobaniach estetycznych, określanych antykallizmem lub antyestetyzmem.

Spojrzenie ’na nowo’ na kategorie przeżycia i wartości estetycznej powinno być etapem do ’przepracowania’ zjawiska intelektualizmu nowoczesnej sztuki. Część poświęconą awangardzie kończę próbą włączenia dominujących w kończącej się epoce postaw artystycznych w szerszy kontekst przemian w kulturze europejskiej.

Część trzecia książki traktująca o ariergardzie ma inny charakter niż reinterpretacje awangardy. Przede wszystkim nie jest ’reinterpretacją’ ariergardowego dyskursu, ponieważ jak dotychczas nie istnieje taki dyskurs w utrwalonej postaci. Jest to raczej próba konstrukcji utajonego dyskursu ariergardowego przez rewaloryzację estetyki treści, historyzmu, regionalizmu, dekoratywności.

Rozważania dotyczące akademizmu koncentrują się wokół przyczyn utożsamienia akademizmu ze ’sztuką złą’ i dociekają powodów rehabilitacji akademizmu. Korzystając z wypracowanych w pierwszej części hermeneutycznych strategii badawczych próbuję nawiązać dialog z różnymi wersjami historii akademizmu. Zastanawiam się nad ewolucją pojęć budujących systemy estetyczne od starożytności do romantyzmu. Czy można mówić o jednym akademizmie - jak oceniać ’machiny historyczne’ XIX wieku? Jaką rolę odegrały i odgrywają akademie w systemie nauczania artystycznego i jakie wypracowują kryteria oceny dzieł sztuki? Następnie zajmuję się akademickimi fulguracjami - wewnątrzakademickimi buntami, spotkaniami z romantycznymi i nowoczesnymi ideami wolnościowymi.

Kolejny ważny temat dla dzisiejszych dyskusji to początki *art world'u* - instytucja Salonu (w tym Salonu Odrzuconych i Niezależnych), jury, krytyki artystycznej i pierwsze ’nowoczesne’ konflikty między wartością rynkową, a estetyczną dzieła sztuki.

Obszerny rys historyczny służyć ma zaznaczeniu horyzontu poznawczego lat, w których rodzi się protoawangarda, by w dalszych rozważaniach dokonać reinterpretacji obrazu ’pierwszych nowoczesnych’ utrwalonego za pomocą awangardowego dyskursu. Wyjaśniam również mechanizm teoretycznego ’akademizowania akademizmu’ - procesu stereotypizacji malarstwa akademickiego jako antymodelu awangardy. Rozważania o akademizmie kończę hermeneutyczną próbą przywrócenia ważności sztuce akademickiej, polegającą na ponownym niejako jej osadzeniu w dzisiejszych, wypracowanych już z udziałem postmodernizmu kategoriach.

Jako model ariergardowej tendencji w sztuce nowoczesnej służy w mojej książce Art Déco. Problem czy Art Déco jest sztuką ’ ograniczonej awangardy ’ czy ’nowoczesnej ariergardy’ poprzedzam refleksją nad genealogią awangardy i ariergardy. By rozwikłać przyczyny nowoczesnych dychotomii ujawnionych w sztuce podejmuję się próby odczytania na nowo, z perspektywy dzisiejszych podziałów, źródeł klasyfikacji sztuk.

W tym kontekście rozważam problem intelektualizacji sztuki. Analiza porównawcza Art Nouveau i Art Déco na przykładach konkretnych dzieł dowodzi konieczności krytycznego przepracowania ustalonych przez historię sztuki punktów granicznych między tymi nurtami. Tożsamość Art Déco i jej odrębność wobec awangardy staram się wyprowadzić z szeroko rozumianej *techne*, wspomagając interpretację jedną z najstarszych kategorii estetycznych, kategorią formy. Egzemplifikacją obranego kierunku badań są rozważania na temat ’nowoczesnego’ rozumienia klasycznego pojęcia formy w różnych dziedzinach sztuki francuskiego Art Déco. Idei antycypujących szeroko dziś dyskutowany ’krytyczny regionalizm’ poszukuję w polskim nowoczesnym regionalizmie, głównie architektonicznym z początku naszego wieku. Osobno zajmuję się tendencją w sztuce dekoracyjnej określaną ’złagodzoną awangardą’.

Ostatni temat tej części dotyczący ekologii i estetyki w kontekście idei całości różni się od pozostałych i tylko w części spełnia funkcję tekstu podsumowującego. Względem decydującym o podjęciu tej problematyki jest przekonanie, że na pograniczu ekologii i estetyki powstaje w dobie obecnej dyskurs ariergardowy będący wyrazem dążeń do całościowego oglądu kultury. Zajmuję się kolejno: doświadczeniem ekologicznym i na nowo wyinterpretowanym z praktyki sztuki współczesnej doświadczeniem estetycznym, następnie problemami związanymi z estetyzacją rzeczywistości w kontekście zmian w procesach postrzegania i wynikającymi stąd nowymi zadaniami dla estetyki.

Z perspektywy tak zrekonstruowanego obrazu sztuki epoki nowoczesnej powracam do pytania o rolę awangardy i ariergardy w zmienionej sytuacji kulturowej. Awangarda z jej kultem nowości nie jest dziś docelowym punktem działalności twórczej. Ariergardowi twórcy nie zrywają z jej dorobkiem, świadomie dokonują interpretacji języka awangardy. Dojrzała, ponowoczesna refleksja nad doświadczeniem awangardy nie potwierdza jednak całkowitego zerwania z jej tradycją. Kategoria ariergardy wzbogaca obraz sztuki kończącego się stulecia, ale filozofia ariergardy świadoma jest historycznej i kulturowej ograniczoności swoich ustaleń.

MAREK PIECHOWIAK:

FILOZOFIA PRAW CZŁOWIEKA

Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony

(Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie)

Celem rozprawy jest wyjście naprzeciw potrzebie filozoficznej teorii praw człowieka i zaprezentowanie teoretycznego narzędzia ujmowania rzeczywistości, którą są te prawa. Poszukiwana jest odpowiedź na pytanie czym,

jakim bytem są prawa człowieka, oraz na pytanie dlaczego istnieją, jaka jest ich ontyczna racja istnienia; zagadnienia ich treści pozostają na drugim planie.

U podstaw podjęcia problematyki ontologicznej legło przekonanie, że aby w pełni zrozumieć katalogi praw człowieka oraz procesy ich precyzowania i rozwijania tych katalogów, najpierw trzeba dowiedzieć się, czym jest to, co wymaga ochrony, czym są i dlaczego istnieją prawa, dobra czy wartości, których dotyczą formułowane katalogi. Choćby częściowe powodzenie podejmowanego przedsięwzięcia nie tylko zaspokoi potrzeby poznawcze, ale może przynieść dane ważne z praktycznego punktu widzenia. Wiedza o tym, czym są prawa człowieka, może być nieoceniona tak w doskonaleniu procesów ich poznawania, jak i w doskonaleniu mechanizmów ich ochrony.

Książka składa się z dwóch zasadniczych części: w pierwszej, w oparciu o analizę prawa międzynarodowego, identyfikowane są elementy współczesnej koncepcji praw człowieka i pozytywnoprawnej ochrony tych praw - rekonstruowany jest prawnomiędzynarodowy paradygmat rozumienia praw człowieka. W drugiej, poszukiwana jest filozoficzna teoria pozwalająca w sposób spójny ująć elementy zrekonstruowanego paradygmatu. Proponowana jest filozoficzna teoria prawa oparta na tradycji sięgającej Platona, Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Zamykające książkę uwagi podsumowujące zawierają aplikację rezultatów analiz przeprowadzonych w części drugiej do współczesnej koncepcji praw człowieka i ukazują moc eksplanacyjną wypracowanej teorii.

Część pierwsza obejmuje cztery rozdziały. Pierwszy zmierza do identyfikacji cech praw człowieka w oparciu o analizę historycznych uwarunkowań prawa międzynarodowego i jego dynamiki. Kontekst historyczny ujawnia praktyczny, rewindykacyjny i krytyczny charakter pozytywnoprawnej ochrony praw człowieka. Ponadto, proces zmienności prawa pozytywnego chroniącego prawa człowieka zostaje odróżniony od procesu zmienności samych tych praw. W rozdziale drugim podjęta jest, stojąca w całości pracy na drugim planie, problematyka treści praw. Przedstawiona jest podstawowa typologia oraz zasadnicze katalogi praw człowieka uznanych w prawie międzynarodowym. Przegląd treści praw dookreśla przedmiot badań i ukazuje - stanowiącą poważne wyzwanie dla spójności poszukiwanej teorii - różnorodność struktury praw. W rozdziale trzecim, centralnym w części pierwszej, prawo międzynarodowe analizowane jest pod kątem zawartych w nim rozstrzygnięć dotyczących ugruntowania praw i ich charakterystyki. Analiza dokumentów ujawnia szereg rozstrzygnięć z zakresu antropologii filozoficznej. Źródłem wszystkich praw człowieka jest przyrodzona i równa godność. Przy czym kategoria „godności” pełni w międzynarodowej ochronie praw wielorakie funkcje. Godność przywoływana jest nie tylko jako źródło praw, ale także wskazywana jest jako cel do realizacji, jako bezpośredni standard postępo-

wania lub pojawia się jako istotny element definicji przyjmowanych w instrumentach prawa międzynarodowego. Respektowanie godności jest uznane za podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju. Istotnym z punktu widzenia analiz filozoficznych jest fakt, że choć „godność" jest kategorią ubogą treściowo, to pełni wielorakie i fundamentalne funkcje w instrumentarium ochrony praw człowieka. Zgodnie z postanowieniami zawartymi w prawie międzynarodowym byt ludzki uznany jest za rozumny, wolny i obdarzony sumieniem. Ponadto, człowiek określany jest jako byt realizujący się poprzez działanie dla dobra innych; poszczególni ludzie nie są dla siebie rywalami, ale tworzą wspólnotę będącą warunkiem rozwoju każdego z nich. W celu określenia relacji między prawami indywidualnymi a grupowymi (zbiorowymi) wprowadzone zostaje rozróżnienie między podmiotem praw pojętym jako racja ich istnienia - jest nim zawsze konkretnie istniejący człowiek obdarzony godnością osobową, a podmiotem praw pojętym jedynie jako rzeczywistość, ze względu na którą charakteryzuje się należne człowiekowi dobra - w tym ostatnim przypadku podmiotem może być jednostka lub grupa.

Analiza instrumentów prawa międzynarodowego ujawnia takie cechy praw człowieka, jak powszechność, przyrodzoność, niezbywalność i nienaruszalność. Do zasadniczych elementów rekonstruowanego paradygmatu rozumienia praw należy także: (a) na płaszczyźnie struktury praw - uznanie ich równości, współzależności i integralności; (b) w sprawie ugruntowania praw - uznanie antropologicznych podstaw prawa; (c) w koncepcji prawa stanowionego - uznanie wtórności prawa pozytywnego praw człowieka wobec praw człowieka, oraz uznanie praw człowieka i sprawiedliwości za podstawę porządku prawnego; (d) w koncepcji państwa - uznanie istnienia praw stanowiących granicę nieprzekraczalną dla działań władzy państwowej, w tym i działań prawodawczych, i uznanie dobra jednostki za zasadniczy cel działania instytucji.

Charakterystykę prawnomiędzynarodowego paradygmatu rozumienia praw człowieka dopełniają analizy struktury ich pozytywnoprawnej ochrony. Wyróżniony zostaje wiele znaczeń terminów „ma prawo" i „ma wolność" określających rozmaite sytuacje prawne podmiotu praw, pojęte jako jego „właściwości normatywne" tegoż podmiotu. Właściwości te charakteryzowane są poprzez relacje zachodzące między podmiotem praw a jego prawami pojętymi jako wyróżnione stany rzeczy, które powinny istnieć ze względu na niego, oraz poprzez relacje między podmiotem praw a podmiotem zobowiązanym.

Elementem podstawowym w strukturze ochrony praw jest— ujmowana w normach proklamujących prawa - dwuelementowa relacja między podmiotem praw a należnym mu dobrem - przedmiotem praw w pierwszym tego słowa znaczeniu. Ze względu na nią konstytuowane są relacje trójelemento-

we obejmujące, obok podmiotu praw, także podmiot zobowiązany i - zrelatywizowany do zobowiązań - przedmiot praw.

Prawa podmiotowe w sensie pozytywnoprawnym zostają pojęte jako zespoły rozmaitych sytuacji prawnych tworzących funkcjonalną całość ze względu na przyporządkowanie człowieka do jakiegoś dobra. W wypracowanej propozycji różnica między dwoma zasadniczymi typami praw podmiotowych - prawami a wolnościami ugruntowana jest w charakterze należnego dobra, a nie - jak się najczęściej czyni - w charakterze relacji między podmiotem prawa a podmiotem zobowiązanym. Część druga obejmuje dwa rozdziały. Pierwszy zawiera przegląd niektórych - niezadowalających w pełni - typów ugruntowania; drugi prezentuje filozoficzne koncepcje prawa i człowieka mogące być podstawą poszukiwanej teorii.

Przegląd argumentów zawarty w pierwszym rozdziale ma na celu syntetyczne przedstawienie zasadniczych możliwych linii argumentacji. Analizy te służą także uwyraźnieniu proponowanych dalej rozwiązań pozytywnych oraz wykorzystane są przy przedstawianiu mocy eksplanacyjnej wypracowanej teorii, która zachowując trafne intuicje zawarte we wskazanych typach argumentacji, pozwala uniknąć konsekwencji trudnych do pogodzenia ze zrekonstruowanym paradygmatem rozumienia praw człowieka.

Próby ugruntowania praw człowieka w samych normach prawa międzynarodowego trafcie uwzględniają determinację treści praw oraz ich ochronę pozytywnoprawną jako - niekiedy konieczne - środki realizacji dobra człowieka; próby te stawiają jednak pod znakiem zapytania przyrodzoność praw, gdyż nie uwzględniają w należyty sposób struktury praw człowieka niezależnej od pozytywizacji i struktury stanowiącej rację stosowania i rozwijania takich, a nie innych konstrukcji prawa pozytywnego.

Ugruntowanie wolnościowe trafcie wskazuje na wolność jednostki jako konstytutywny element niektórych praw; jednak absolutyzacja wolności prowadzi m.in. do zagubienia istotnego elementu współczesnego paradygmatu rozumienia praw człowieka, jakim jest uznanie tych praw za granice stawiane zarówno wolności innych, jak i wolności podmiotu praw.

Omówione zostają także próby tzw. aksjologicznego uzasadnienia praw człowieka. Ten typ uzasadniania ma kilka odmian zależnych od założonej koncepcji wartości. Koncepcje subiektywistyczne posiadają zalety i wady ugruntowania wolnościowego; koncepcje obiektywistyczne, zapewniając powszechność praw człowieka, umieszczają jednak zasadniczy cel ochrony poza indywidualnym bytem ludzkim - w istniejącym w sposób idealny świecie wartości; wreszcie, koncepcje ugruntowania kulturowego, choć trafcie dostrzegają zapośredniczenie poznania praw człowieka w kulturze, to jednak umieszczając źródło praw w kulturze i zachodzących w niej procesach, prowadzą do trudności podobnych jak te wskazane w przypadku koncepcji

obiektywistycznych, a ponadto stawiają pod znakiem zapytania powszechność praw. Przedstawione jest także ugruntowanie praw człowieka w poszczególnych cechach bytu ludzkiego. Tego typu podejście rozwija ważną problematykę zależności treści praw od tego, kim jest człowiek; jednak uznanie poszczególnych właściwości bytu ludzkiego za ontyczną podstawę istnienia praw kryje zagrożenie dla ich powszechności, gdyż uznać trzeba, że aby być podmiotem praw nie wystarczy być człowiekiem, ale trzeba być człowiekiem posiadającym określone cechy.

Rozdział drugi ma na celu zaprezentowanie odpowiedniej filozoficznej teorii praw człowieka, uwzględniającej kontekst antropologiczny i ontologiczny. Zasadniczym punktem odniesienia są prace św. Tomasza z Akwinu. Dla pełniejszego rozumienia jego rozwiązań przedstawione są wybrane elementy filozofii Platona i Arystotelesa. Prezentowana rekonstrukcja filozoficznoprawnych poglądów Akwinaty obejmuje propozycje dopełnienia i rozwinięcia niektórych podejmowanych przez niego wątków.

Tomasz z Akwinu przejmuje Arystotelesowską perspektywę badawczą tak w koncepcji człowieka, jak i prawa, niemniej w sposób istotny ją wzbogaca. W antropologu rozwija koncepcję bytu osobowego. Podstawową doskonałość osoby upatruje w istnieniu „dla siebie samego". Osoba istnieje jako cel sam w sobie; a negatywnie rzecz ujmując - nie istnieje jako środek dla realizacji celów innych bytów i w takim sensie jest też wolna. Inaczej niż w przypadku rozwiązań Arystotelesa, uznanie człowieka za cel sam w sobie i za byt wolny, nie jest uwarunkowane aktualnymi możliwościami działania człowieka. Biorąc pod uwagę kontekst systemowy, zasadne jest określenie mianem godności osobowej właśnie szczególnego istnienia bytu rozumnego, istnienia stanowiącego o szczególnej szlachetności bytu. Tak pojęta godność jest przyrodzona, jest ugruntowana w tym, co jest podstawą faktycznego istnienia każdego bytu rozumnego; ogarnia cały byt, wszystkie jego cechy i potencjalności - stąd też działanie sprawiedliwe, działanie odpowiadające godności musi brać pod uwagę cały byt ludzki.

W propozycji Akwinaty, wśród różnych typów tego, co sprawiedliwe - *ius,* pierwsze miejsce z punktu widzenia rozumienia prawa, przypada „samej rzeczy sprawiedliwej" *(„ipsa res iusta"),* która w perspektywie przyrodzonej jest prawem w pełnym tego słowa znaczeniu. Z jednej strony jest tym, co należne, z drugiej - tym, co powinne, gdyż jako przedmiot-cel najpełniej determinuje sposób działania. Treść *ius* bywa określana zarówno elementami niezależnymi od wolnych decyzji - *ius* naturale, jak i wolnymi decyzjami uwzględniającymi układ rzeczy - *ius positivum.*

Uznanie obiektywnej struktury bytu za podstawę prawa nie pociąga przy tym, charakterystycznej dla Platona, konsekwencji, że możliwe lub pożądane jest jednoznaczne ustalenie „jedynie słusznych" wzorców postępowania

i doskonalenia człowieka. Pogląd ten ma u św. Tomasza głębokie systemowe uzasadnienie. Istotnym elementem rozwoju osoby jako osoby jest indywidualizacja bytu, osiągana poprzez realizację indywidualnych celów, które nie są zdeterminowane jednoznacznie okolicznościami i wspólną wszystkim ludziom naturą gatunkową. Na mocy wolnych wyborów dokonywanych w sferze tego, co ze swej natury nie jest niesprawiedliwe, wybrany w sposób wolny przedmiot działania staje się *ius.* Ze względu na centralne miejsce, jakie w realizacji osoby przypada indywidualizacji bytu ludzkiego, Akwinata jasno dostrzega potrzebę ochrony sfery „władztwa woli" - sama ta sfera stanowi *ius* naturale, coś należnego człowiekowi niezależnie od aktów woli. Stąd „prawo nie powinno zabraniać niczego, czego dokonanie nie jest niesprawiedliwe" („nihil debet lege prohiberi quod licite fieri potest", *In 3 Sent.*, dist. 40, q. 1, a. 1, 3). Jeśli chodzi o ontyczne podstawy powinności działania realizującego to, co sprawiedliwe, Akwinata zasadniczo podąża za Arystotelesem uznając, że podstawą tą jest przyporządkowanie do rozwoju. Rozwiązania systemowe Akwinaty pozwalają jednak sięgnąć głębiej i zrozumieć, dlaczego rozwój moralny jest też rozwojem całego bytu ludzkiego, co trudne było w koncepcji Arystotelesa. Inklinacja do realizowania dobra drugiego może być bowiem uznana za cechę transcendentalną bytu, ugruntowaną w samym jego istnieniu. Rozumne i wolne przyporządkowanie do realizowania dobra drugiego, jest specyficznie osobowym sposobem realizacji tej skłonności. Działania sprawiedliwe są zatem aktualizacją bytu w aspekcie jego istnienia, a tym samym są aktualizacją bytu jako całości.

W uwagach podsumowujących, wypracowane wcześniej rezultaty aplikowane są wprost do współczesnej koncepcji praw człowieka. Prawa człowieka są pojęte w pierwszym rzędzie jako „rzeczy sprawiedliwe" - konkretne dobra człowieka, jako to, co należne ze względu na ugruntowane w godności przyporządkowanie człowieka do jego rozwoju osobowego. To, co sprawiedliwe, jest pojęte jako, aktualny lub potencjalny, relacyjny stan rzeczy, który istnieje na mocy zachodzących relacji. W ten sposób wskazana zostaje istniejąca rzeczywistość, o której można wydawać sądy.

Uporządkowana zostaje problematyka godności. Obok godności osobowej wyróżnia się także godność osobowościową - opartą na doskonałości moralnej, osobistą - opartą na dobrym imieniu oraz godność opartą na warunkach życia.

Ukazane są także przykłady zastosowań zarysowanej teorii poza dziedziną praw człowieka. Ujawnione są proceduralne konsekwencje rozwijanej teorii, do których należy wyróżnienie dwóch typów procedur prawotwórczych istotnie się różniących strukturą stosowanych w nich argumentacji; procedur zmierzających, po pierwsze, do poznania tego, co sprawiedliwe

niezależnie od woli prawodawcy, oraz, po drugie, do uzgadniania indywidualnych lub grupowych „projektów" rozwoju.

KRZYSZTOF ROTTER:
KRYZYS I ODRODZENIE RACJONALNEJ GRAMATYKI

(Uniwersytet Wrocławski)

Gramatyka filozoficzna jako dyscyplina filozoficzna była reprezentowana już w okresie średniowiecza i renesansu. Swój bujny rozwój przeżyła jednak dopiero w czasach nowożytnych, w których była uprawiana przez myślicieli tej miary co Libniz, Arnauld, Lancelot, Destutt de Tracy, Condillac, Herbart czy w końcu Bolzano.

Szczególnym rysem jej nowożytnych wykładni była *racjonalność.* Leibniz oraz jego poprzednicy, George Dalgarno i John Wilkins, w zasadzie ograniczali się do rozwinięcia - w ich mniemaniu koniecznej i wspólnej wszelkim językom-racjonalnej struktury pojęć i sądów, obejmującej wszelkie treści myślenia i stanowiącej swoisty *catalogue raisonné.* Owa *racjonalna* gramatyka z konieczności więc bazowała na szeroko pojętej logice, obejmującej obok ogólnej koncepcji pojęcia, sądu i wnioskowania także ogólną koncepcję prawdy oraz teoriopoznawcze uzasadnienie przyjętych koncepcji pojęcia, sądu i wnioskowania jako koniecznych form prawdy. Nic więc dziwnego, że zależnie od przyjętych założeń logicznych i filozoficznych klasycystyczne gramatyki racjonalne różniły się między sobą. Różnice te w mniejszym stopniu dotyczyły jednak ich podstaw logicznych. Zarówno bowiem empiryści, jak i racjonaliści uznawali klasyczą koncepcję pojęcia jako „sumy cech" oraz podmiotowo-orzecznikową koncepcję sądu jako powiązania bądź porównania pojęć za pomocą spójnika *jest.* Owa wspólnota podstaw logicznych decydowała zarazem o swoistej jednorodności klasycznych gramatyk filozoficznych.

Wspólny im był także sposób wykorzystania owej racjonalnej struktury myśli, szczególnie podkreślany przez myślicieli o empirystycznym nastawieniu, kładących nacisk na badania nad różnorodnymi językami naturalnymi. Stanowiła ona nie tylko „gramatykę spekulatywną", czy „czystą", lecz także podstawowe narzędzie *racjonalizacji* gramatyk, a nawet leksykonów, poszczególnych języków naturalnych. Jednym z głównych zadań *Gramatyki Port Royal,* i jej pokrewnych było przypisanie każdemu wyrażeniu badanego języka jego - by posłużyć się parafrazą terminologii współczesnej gramatyki generatywnej - znacznika logicznego, ukazującego logiczną strukturę wyrażanego przez nie znaczenia.

Nic więc dziwnego, że owa gramatyka jako dyscyplina filozoficzna, podobnie jak ówczesna logika i związana z nią metodologia, cechowała się

ściśle normatywnym nastawieniem, od którego w późniejszych czasach, mimo uznania dla oświeceniowych gramatyk za prezentowany w nich konsekwentnie synchroniczny punkt widzenia i racjonalność, musieli abstrhować twórcy współczesnego językoznawstwa. Takie nastawienie zachowała ona także w odniesieniu do powstającego dopiero języka nowożytnej nauki.

Normatywny punkt widzenia cechujący oświeceniowe logiki, traktaty o metodzie i wyrastające z nich gramatyki sprawił jednak, że stały się one niewrażliwe na różnorodność form pojęcia, sądu i wnioskowania, z jakimi ma się do czynienia w językach etnicznych i rodzących się w owym czasie językach nauk szczegółowych. Zadaniem filozoficznych gramatyk nie był bowiem adekwatny opis różnorodnych form pojęć sądów i wnioskowań, z jakimi ma się w nich do czynienia, lecz ich sprowadzenie do form logicznych oraz krytyka wszelkich występujących w nich odstępstw od „kanonów" logicznych.

Około połowy dziewiętnastego wieku ta powszechnie uznana dyscyplina normatywna przeżyła głęboki kryzys. Najistotniejszy impuls do jej krytyki i odrzucenia nie wyszedł jednak ani z niej samej, ani też z rodzącego się od początków XIX wieku empirycznego językoznawstwa. Decydujące okazały się zmiany, jakie w połowie tegoż stulecia dokonały się w obrębie jej logicznych i filozoficznych podstaw, a zwłaszcza filozoficzna krytyka ówczesnej logiki formalnej i metody matematycznej. W filozofii niemieckiej kryzys rozpoczął się w latach 1840-1842, kiedy to najpierw w *Logische Untersuchungen,* a następnie w cyklu artykułów *Zur Geschichte von Hegel's Logik und dialektischer Methode. Die logische Frage in Hegel's Systeme. Eine Aufforderung zu ihrer wissenschaftlichen Erledigung* Adolf Trendelenburg poddał surowej krytyce zarówno logikę klasyczną, tzw. logikę cech, jak również - jego zdaniem równie formalną i normatywną - Heglowską logikę dialektyczną i wezwał do uprawiania logiki jako dyscypliny w pełni naukowej, tzn. przede wszystkim deskryptywnej. W Anglii do analogicznych przewartościowań doprowadziły postulaty sformułowane prze Johna Stuarta Milla najpierw w *Systemie logiki dedukcyjnej i indukcyjnej* (1843), a następnie w polemice z tradycyjną logiką Williama Hamiltona.

Postulaty zerwania z normatywnym punktem widzenia i uczynienia z logiki nauki o wnioskowaniu i teorii nauki zamiast ich etyki - jak chciał Kant - z konieczności prowadziły do sproblematyzowania logicznych koncepcji pojęcia, sądu i wnioskowania. Wywołały one trwający prawie czterdzieści lat głęboki kryzys tradycyjnej logiki z właściwym mu sporem o podstawy. Charakter tych zjawisk najlepiej oddaje gramatyczno logiczny argument, jaki Trendelenburg wysunął przeciwko tradycyjnym koncepcjom kategorii logicznych, i z którego cała późniejsza logika, tak filozoficzna, jak i matematyczna, uczyniła warunek adekwatności i naukowości swoich koncepcji:

„Logika uświadomiła sobie język i sama pod wieloma względami nie jest niczym innym, jak tylko pogłębioną gramatyką. [...] *Słusznie wszak można wymagać, by gramatyczna forma zdania znalazła swe uzasadnienie w teorii sądu. Jeśli bowiem istnieją jakieś gramatycznie istotne formy zdań nie dające się ująć w żadną formę logiczną, to ten fakt gramatyczny świadczy o nietrafności i niezupełności logiki.* Tak, jak wszystkie inne nauki wsłuchują się w fakty, by móc się nimi zajmować i je wyjaśniać, tak też logika nie może uniknąć tego ogólnego zadania wszystkich nauk (A. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen,* Erster Band. Berlin 1840, Kap. I, § 8 - podkr. K. R.) .

W świetle takiego kryterium tradycyjna koncepcja sądu jako połączenia pojęć czy przedstawień, a zwłaszcza koncepcja pojęcia jako sumy cech składających się na jego treść, okazały się rażąco nieadekwatne nawet w odniesieniu do tak prostych pojęć, jak pojęcie liczby naturalnej, co jeszcze Frege wykazywał Husserlowi w recenzji jego *Philosophie der Arithmetik.*

Kryzys tradycyjnej logiki miał trojakiego rodzaju konsekwencje dla klasycznej gramatyki filozoficznej. 1) Przyjmowany w niej normatywny punkt widzenia okazał się z gruntu nienaukowy i równie nienaukowe czy wręcz nieracjonalne okazały się też jej podstawy logiczne. Nic więc dziwnego, że wszelkie nawiązania do niej traktowane były jako próby restytuowania słusznie odrzuconej filozofii i logiki i jako takie spotykały się z potępieniem. 2) Jednocześnie jednak zarówno w obrębie logiki filozoficznej reprezentowanej m.in. przez Trendelenburga, Prantla, Sigwarta i Lotzego, jak również w logice matematycznej (tzw. algebrze logiki) zapoczątkowanej przez Boole'a trwała praca nad nowymi koncepcjami pojęcia, sądu i wnioskowania, a tym samym powstawały też logiczne i metodologiczne podstawy nowej gramatyki racjonalnej. 3) W końcu, cechujące nową logikę zobowiązanie do powszechnej stosowalności i adekwatności jej pojęć i symboliki w odniesieniu do wszelkich języków naukowych i etnicznych zrodziło potrzebę nowej gramatyki zarazem uniwersalnej i racjonalnej. Z jednej strony nowej logice potrzebna była czysto opisowa gramatyka uniwersalna, by uzasadnić i sprawdzić powszechną stosowalność języka logiki. Z drugiej zaś gramatyka zarazem uniwersalna i sprowadzająca różnorodne struktury zdaniowe i pojęciowe do ich form logicznych okazała się niezbędnym narzędziem zastosowania kategorii i symbolizmu logiki. Potrzebę takiej właśnie gramatyki zaczęto coraz silniej pdczuwać wraz z konstytuowaniem i różnicowaniem się nowych dyscyplin naukowych. Zdaniem Otto Neuratha to właśnie z niewspólmiemości ich jezyków i konieczności skoordynowania ich w badaniach naukowych i życiu społecznym „wywodzą się poszukiwania neuralnego systemu formuł, odpowiednika wszechobejmującego, powszechnego systemu pojęć".

Tak przedstawiają się zadania nowej gramatyki filozoficznej i jej dyscyplinarne, a właściwie interdyscyplinarne podstawy. Ale choć jej potrzebę

odczuwano od czasów Trendelenburga i Milla, to jej powstanie wymagało nie tylko opracowania jej podstaw lingwistycznych - metod naukowego opisu języka czyli empirycznego językoznawstwa, lecz przede wszystkim nowych podstaw logicznych, a zwłaszcza koncepcji pojęcia i sądu. Dlatego właśnie pierwsze poważne próby nowej racjonalnej gramatyki filozoficznej ściśle wiążą się z powstaniem nowoczesnej idiogenicznej koncepcji sądu i funkcjonalnej koncepcji pojęcia. To właśnie z Brentanowskiej koncepcji sądu i związanej z nią reformy logiki wywodzi się zarówno gramatyka ogólna Antona Martyego, jak również teoria przedmiotów Alexiusa Meinonga. Analogiczne skutki przyniosło powstanie nowoczesnych systemów logiki symbolicznej systemu Peirce'a i ideografii Fregego. Charles S. Peirce już w swoich najwcześniejszych pracach z zakresu logiki traktował algebrę logiki jako część filozoficznego *triwium,* którego podstawę stanowi właśnie ogólna i racjonalna gramatyka spekulatywna. Jednakże jej najpełniejszą wykładnię przedstawił dopiero w *Syllabus of Certain Topics of Logic* po zbudowaniu logiki predykatów. W istocie ideografia Gottloba Fregego była od początku pomyślana jako centralna część charakterystyki uniwersalnej w sensie Leibnizjańskim. Ta Fregowska idea znalazła najpełniejsze realizacje w filozofii Ludwiga Wittgensteina, składni logicznej Rudolfa Camapa i gramatyce krytycznej Josefa Schachtera.

WITOLD TULIBACKI:
ETYKA I NATURALIZM. PROBLEMY NAUKOWEGO KONTEKSTU ETYKI

(Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Książka stanowi próbę pozytywnego rozwiązania problemu możliwości wyjścia etyki z „chaosu aksjologicznego" i unaukowienie tej dyscypliny poprzez wykorzystanie współczesnych rezultatów rozlicznych dziedzin szeroko pojętej biologii oraz zastosowanie współczesnej wiedzy biologicznej do interpretacji zachowań ludzkich. Jej głównymi wątkami stają się też zagadnienia ustalenia, z pozycji współczesnych nauk przyrodniczych (biologicznych) tzw. źródeł moralności oraz racjonalnych granic decydujących o sferze czynów moralnych.

Perspektywę metodologiczną pracy wyznacza rezygnacja z podejścia normatywnego, przy programowym odwołaniu się do metod stosowanych przez etykę opisową i metaetykę. Przyjmując naturalistyczny i neutralistyczny punkt widzenia, w książce rozważa się i analizuje dziedzinę zjawisk moralnych jako sferę faktów empirycznych w obrębie ludzkich działań i zachowań, faktów poddających się procedurom poznawczym, stosowanym

w trakcie badań naukowych, których wyniki podlegają powszechnie uznanym i przyjętym kryteriom weryfikacji i falsyfikacji.

Na tym tle konstruowane są rozważania dotyczące możliwości usytuowania podstaw moralności w biologicznej konstytucji człowieka, oraz podjęta jest penetracja realnych szans zbudowania etyki naukowej bazującej na przyrodniczej wiedzy o człowieku.

Książka podejmuje zagadnienia związane z historią, współczesnością i przyszłością naturalizmu etycznego rozpatrywanego w kontekście rezultatów nauk przyrodniczych (biologicznych). Wysunięto argumenty na poparcie tezy, że widoczny kryzys współczesnej etyki może w znacznym zakresie zostać zażegnany w wyniku zabiegów stworzenia etyki jako wiedzy naukowej przez powiązanie jej z rezultatami nauk przyrodniczych. Szanse etyki jako nauki zależą od tego, w jakim stopniu będzie ona czerpać inspiracje dla swoich filozoficznych, w tym także normatywnych, konstatacji z niekwestionowanego bogactwa szeroko pojętej wiedzy naukowej z obszarów współczesnej biologii.

Dzisiaj punkt widzenia naturalizmu antropologicznego - którego dwie cechy główne to: biologiczna perspektywa ujęcia człowieka oraz konstruowanie wiedzy o człowieku na podstawie naukowych danych przyrodoznawstwa - zostaje potwierdzony przez rozwiniętą wersje teorii ewolucji (syntetyczną) oraz genetykę. Rolę filarów, na których może się oprzeć ten naturalizm, odgrywają również behawioryzm, psychoanaliza, gramatyka uniwersalna Chomsky'ego, etologia, etologia człowieka (humanetologia) oraz socjobiologia. Naturalizm ma więc podstawy, by odwołać się do zasobów argumentacyjnych tych koncepcji. Szczególnie wydaje się potwierdzać go socjobiologia, podejmująca wysiłek formowania prawdy o człowieku w komplementarnym opisie integrującym elementy biologiczne, psychologiczne i społeczno-kulturowe *Homo sapiens.*

Teorie te łącznie spełniają role argumentów pozafilozoficznych silnie uzasadniających stanowisko naturalizmu antropologicznego. Na tym tle rozważono problem naturalizmu etycznego przedstawiony w różnych interpretacjach i z różnych perspektyw. Podkreślono wartość opisowej strony naturalizmu etycznego i roli, jaką odgrywa dla niej socjobiologia.

Rozpoznanie zjawisk moralnych, ich istoty i właściwego im ludzkiego oblicza musi się opierać na wiedzy o głębokich mechanizmach rządzących strukturami biologii człowieka. Celowi temu ma służyć interdyscyplinarna wiedza wyprowadzona ze współczesnej antropologii, biochemii, biologu molekularnej, neurochemii, neuro i psychofizjologii itp., wiedza, która odsłania istotę determinacji zachowań, również moralnych.

Wprowadzono kategorię moralności zobiektywizowanej, dającej szanse unaukowienia refleksji nad moralnością, opisując jej zjawiskową stronę przez rozpoznanie istoty zachowań i czynów moralnych.

Te klasyczne pojęcia z zakresu nauki o moralności są rozpatrywane w kontekście zaproponowanej (szkicowo) dziedziny refleksji etycznej: fizjologii moralności, która podjęłaby rozważania nad problemami realnych, potwierdzonych naukowo, czy choćby tylko przypuszczalnych, związków procesów zachodzących w organizmie i ich konsekwencji dla obszarów zachowań poddanych ludzkiej regulacji moralnej.

Wprowadzono pojecie znaku moralnego (ZM) jako instrumentu opisu moralności zobiektywizowanej. Na kanwie tych uściśleń językowych rozważono istotę czynu moralnego oraz istotę oceny moralnej, która jako jeden z elementów systemu znaków moralnych może stanowić czynnik konstytuujący zjawiska moralne.

Myślenie zgodne z regułami naturalizmu ujawnia rzeczywistość moralną jako obszar postulowany, związany z wiedzą o istocie biologicznych predeterminacji i determinacji zachowań, wiedzą pozwalającą na właściwe usytuowanie pewnej części czynów ludzkich w obrębie behawioru człowieczego, dzięki czemu umożliwiającą wyłączenie tych czynów ze sfer moralności ujmowanej w sposób tradycyjny. Część bowiem ludzkich reakcji moralnych, takich, które są wywołane impulsami wywodzącymi się z funkcjonowania substruktur cielesnych, winna zostać wyłączona z obszarów regulacji moralnych i poddana korektom w procesach uczenia, wychowania czy leczenia. W konsekwencji problematyka zakresu odpowiedzialności etycznej musi również zostać przewartościowana. Praktyczny sens naturalizmu wyraża się w tym, że staje się on samorzutnie instrumentem, dzięki któremu etyka może przyjąć właściwe pozycje dla wiedzy naukowe, odnaleźć i określić pole obowiązywania regulacji moralnych, a przez to zbliżyć się do postulowanego ideału sprawiedliwych werdyktów moralnych.

Szanse etyki jako nauki są związane z opisowym jej podejściem do zjawiskowej strony moralności konstruowanej również na podstawie wyników nauk biologicznych. Swoista fuzja etyki i tych nauk daje możliwość ukazania i zrozumienia biologicznych treści moralnych zachowań.

KAZIMIERZ WOLSZA:
ROLA DOŚWIADCZENIA TRANSCENDENTALNEGO W POZNANIU FILOZOFICZNYM

(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

W niemieckojęzycznej literaturze filozoficznej i teologicznej ostatnich kilkudziesięciu lat można zauważyć stosunkowo częste odwoływanie się do

aktu poznawczego zwanego „doświadczeniem transcendentalnym" *(die transzendentale Erfahrung).* Samo pojęcie takiego doświadczenia wprowadził jeszcze W. Dilthey, lecz pierwszą jego teorię zbudował E. Husserl w *Medytacjach kartezjańskich.* Post-husserlowskie teorie doświadczenia transcendentalnego sformułowane zostały głównie w kręgu oddziaływania filozofii M. Heideggera przez takich autorów, jak: M. Müller, K. Rahner, J.B. Lotz, R. Schaeffler. Na temat doświadczenia transcendentalnego pisali ponadto: K. Albert, H. Döring, R. Egenter, H. Krings, G. Neuhaus, L. Oeing-Hanhoff, H. Schmidinger, G. Siewerth, J. Splett, T. Trappe, H. Waldenfels, B. Welte. Wymienieni autorzy przywiązywali do doświadczenia transcendentalnego dużą wagę w uprawianej przez siebie filozofii, traktując je wręcz jako podstawowe doświadczenie *(Grunderfahrung)* filozoficzne.

Głównym problemem podjętym w habilitacyjnej monografii było pytanie o to, czy i w jakim zakresie można uzyskiwać i rozwijać filozoficzną wiedzę o bycie, o człowieku i o Bogu, odwołując się do poznania uzyskanego w doświadczeniu transcendentalnym i w namyśle nad nim. Pytanie to zostało w pracy poprzedzone pytaniem bardziej podstawowym - o rolę doświadczenia w ogóle w filozofii. Na to pytanie odpowiadały rozważania zawarte w pierwszym rozdziale. Ustalono w nim, iż na przestrzeni dziejów filozofii ukształtowały się trzy główne pojęcia doświadczenia: empirystyczne, fenomenologiczne i hermeneutyczne. Mianem doświadczenia zaczęto określać nie tylko percepcję zmysłową (pojęcie empirystyczne), ale i ujęcie tego wszystkiego, co bezpośrednio dane (pojęcie fenomenologiczne), a nawet pro- cesy dokonujące się w ludzkiej świadomości, mającej dziejowy charakter (pojęcie hermeneutyczne). W historii filozofii można też wskazać trzy paradygmaty, w obrębie których dokonywało się poznanie (dzisiaj nazywane doświadczeniem) bytu. Są nimi: paradygmat starożytny (ujmowanie bytu w aspekcie jedności), średniowieczny (ujmowanie bytu w aspekcie tego, co trwałe i niezmienne) oraz nowożytny (ujmowanie bytu poprzez analizę świadomości). Na podstawie przeglądu najbardziej reprezentatywnych stanowisk filozoficznych stwierdzono, że poza nielicznymi wyjątkami postulat opierania wiedzy filozoficznej na tym, co dane (a więc na jakimś doświadczeniu) był przez filozofów akceptowany niemal powszechnie. W czasach nowożytnych (od Kartezjusza) zrodziło się i ugruntowało przekonanie, iż doświadczenie, którego przedmiotem jest ludzka świadomość, może stać się drogą (a według niektórych myślicieli - nawet najlepszą drogą) do zdobycia wiedzy o przedmiocie. Liczne kierunki, których twórcy akceptowali to przekonanie, stanęły jednak wobec „problemu mostu", czyli przejścia od doświadczenia subiektywności do świata przedmiotowego. Znalezienie tego przejścia okazało się trudniejsze niż sądzono. Nie znalazł go także twórca fenomenologii, autor pierwszej koncepcji doświadczenia transcendentalnego, E. Husserl. Opisana

w *Medytacjach kartezjańskich* droga prowadząca do poznania jaźni transcendentalnej zakończyła się ostatecznie idealizmem transcendentalnym.

Post-husserlowskie koncepcje doświadczenia transcendentalnego, których autorzy (M. Müller, K. Rahner, J. B. Lotz, R. Schaeffler) wykorzystywali metodę transcendentalną zinterpretowaną przez J. Maréchala (ich omówieniem zajmował się rozdział drugi), były kolejnymi próbami zbudowania wiedzy o świecie realnym na podstawie doświadczenia ludzkiej subiektywności. Ich autorzy stawiali sobie za cel przezwyciężenie idealizmu transcendentalnego na rzecz postulowanego realizmu transcendentalnego (M. Müller). Zawarte w ich pracach pojęcia doświadczenia transcendentalnego, o analogicznych strukturach do husserlowskiego, najbliższe są hermeneutycznemu rozumieniu doświadczenia, choć posiadają też cechy swoiste. Doświadczenie transcendentalne może więc być uznane za nowy typ doświadczenia, za doświadczenie *sui generis.* Jest ono złożonym procesem, w trakcie którego wydobywa się na jaw to, co zostało ujęte w nietematyczny sposób *(implicite)* wraz z doświadczeniem przedmiotowym. Zakłada się tu, że drogą takiego postępowania można dojść także do wiedzy o realnym bycie. Założenie takie sytuuje doświadczenie transcendentalne w nowożytym (*post*-kartezjańskim) paradygmacie doświadczenia bytu.

Aby odpowiedzieć na pytanie, czy i na ile powiodła się próba rozwijania realistycznego poznania filozoficznego na gruncie doświadczenia transcendentalnego, należało najpierw przeanalizować (w trzecim rozdziale) od strony formalnej strukturę tego doświadczenia. Jest ono podmiotowym biegunem doświadczenia przedmiotowego. Dlatego dla wydobycia poznawczych treści, uzyskiwanych najpierw w sposób nietematyczny, niezbędne jest dokonanie aktu refleksji (zwanej najczęściej *reditio compléta subiecti in se ipsum),* a następnie zastosowanie filozoficznych metod nadających się do analizy podmiotowości: metody fenomenologicznej i transcendentalnej. Rezultat takiego poznania należy w dalszej kolejności skonceptualizować. Dzięki tym zabiegom w procesie doświadczenia transcendentalnego dokonuje się przejście z fazy *implicite* w *explicite,* a dane doświadczenia zyskują walor przedmiotowej ważności. Fenomenologiczny opis i analiza doświadczenia transcendentalnego pozwalają na wyodrębnienie w nim czterech odmian, którymi są kolejno: doświadczenie ejdetyczne (istoty), ontologiczne (bycia), metafizyczne (nieskończonego i absolutnego horyzontu ludzkich aktów) i religijne (Boga osobowego). Każda odmiana doświadczenia transcendentalnego dostarcza zatem nowych treści poznawczych. W trakcie charakterystyki struktury doświadczenia transcendentalnego pojawiły się dwa istotne problemy: sygnalizowany już problem realizmu oraz racjonalnego charakteru argumentacji odwołującej się do doświadczenia transcendentalnego. Uznano, iż konieczny związek tego doświadczenia z doświadczeniem przedmioto-

wym (ontycznym) stanowi dostateczną gwarancję realizmu. Rezygnacja z redukcji transcendentalnej w rozumieniu Husserla zapewnia aktom doświadczenia transcendentalnego żywy kontakt z rzeczywistością przedmiotową. Zostaje on dodatkowo wzmocniony w doświadczeniu ontologicznym. Pozytywnie odpowiedziano także na drugie pytanie. Choć w argumentacji odwołującej się do doświadczenia transcendentalnego konieczne było uwzględnienie we- wnętrznych wglądów, to jednak nie oznacza to jeszcze tego, że złamana tym samym została zasada domagająca się intersubiektywnej sprawdzalności ar- gumentowania. Autorzy omawianych teorii podejmowali liczne kroki, które miały na celu to, aby w intersubiektywnie komunikowalny i sprawdzalny sposób doprowadzić odbiorcę do owych wglądów. W strukturze doświadczenia transcendentalnego i namysłu nad nim, obok zauważalnej „redukcji do tajemnicy" *(reductio in mysterium),* występowały także czynności, które można określić mianem „mistagogii", a których celem było doprowadzenie do tajemnicy (wtajemniczenie).

W kolejnym, czwartym rozdziale prześledzona została droga wiodąca od doświadczenia transcendentalnego do sformułowania twierdzeń filozoficznych. Z doświadczenia tego, na różnych jego etapach, były bowiem wyprowadzane fundamentalne twierdzenia, zaliczane do dziedziny metafizyki (twierdzenia o bycie jako bycie, o jego prawach i własnościach transcendentalnych), filozofii Boga (argumentacja za istnieniem Boga, pojęcie Boga) i filozofii człowieka (twierdzenia o człowieku jako bycie osobowym i duchowym). Po sklasyfikowaniu tych twierdzeń został rozważony problem, czy dadzą się one uporządkować logicznie w ten sposób, by utworzyły system wiedzy filozoficznej, obejmujący takie dziedziny, jak: metafizyka, filozofia Boga i religii oraz antropologia filozoficzna.

Zarysowały się trzy modele takiego systemu. Pierwszy z nich wyłonił się wówczas, gdy założono, iż doświadczenie transcendentalne ma być podstawowym doświadczeniem filozoficznym, będącym głównym źródłem wiedzy o bycie, Bogu i człowieku. Okazało się, że w systemie takim niezbędne jest przyjęcie istnienia Boga już w punkcie wyjścia rozważań filozoficznych, a więc jeszcze przed sformułowaniem twierdzeń dotyczących bytu. Afirmacja istnienia Boga dokonywałaby się tu poprzez argumentację aprioryczną, przypominającą argumentację z idei nieskończoności w umyśle (Kartezjusz, N. Malebranche). Przyjęcie istnienia Boga staje się koniecznym warunkiem możliwości uprawomocnienia pierwszych zasad, głównie zasady racji, które z kolei są założone w dalszym przebiegu argumentacji transcendentalnej. Taki model systemu filozoficznego, w którym filozofia Boga posługująca się aprioryczną argumentacją zyskuje prymat w stosunku do metafizyki i antropologii, jest zbliżony do tego projektu, jaki przedstawił Kartezjusz w swych *Medytacjach o pierwszej filozojii.* Drugi model został nakreślony przy innym

nieco założeniu. Doświadczenie transcendentalne zostało teraz uznane za czynność poznawczą, która uzupełnia doświadczenie przedmiotowe, a nie eliminuje go. Filozoficzne doświadczenie przedmiotowe ma bardziej podstawowy charakter od doświadczenia transcendentalnego, ponieważ to ono umożliwia sformułowanie pierwszych zasad metafizycznych (przede wszystkim zasady racji). Dopiero uznanie tych zasad może stać się warunkiem możliwości owocnego korzystania z doświadczenia transcendentalnego i posługiwania się argumentacją transcendentalną. Po doświadczeniu przedmiotowym i jego poznawczym wykorzystaniu należy więc dokonać aktu refleksji *(reditio compléta)* i eksploracji zasobów doświadczenia transcendentalnego (ejdetycznego, ontologicznego, metafizycznego i religijnego). Dzięki temu wiedza o bycie, człowieku i Bogu może być uzyskiwana i uzasadniania z dwóch stron: od strony przedmiotowej i od strony podmiotowej. Doświadczenie przedmiotowe i transcendentalne są więc względem siebie komplementarne, a nie konkurencyjne. W niektórych obszarach zdobywania wiedzy filozoficznej (np. w formułowaniu pierwszych zasad) nie do zastąpienia jest doświadczenie przedmiotowe, w innych (np. w opisie ludzkich aktów) możliwe jest pierwszeństwo doświadczenia transcendentalnego, a istnieją i takie obszary (np. transcendentalia), w których można się zbliżyć do jakiejś prawdy filozoficznej z dwóch stron: od strony przedmiotowej i od strony podmiotowej. Spośród omawianych w pracy autorów najbliższa takiemu modelowi była koncepcja J. B. Lotza. Trzecia wreszcie możliwość różni się od dwóch poprzednich samym celem poznania, zdobywanego za pomocą doświadczenia transcendentalnego. Nie jest nim w pierwszym rzędzie zbudowanie filozoficznej teorii rzeczywistości, lecz raczej filozoficzne wyjaśnienie problemów teologicznych, takich jak np. możliwość objawienia czy łaski. Filozofia tak pojęta byłaby rozwijana zawsze w kontekście jakiejś teologii w kontekst teologiczny szczególnie wyraźny jest u K. Rahnera, H. Döringa, R. Egentera, J. Spletta, H. Waldenfelsa. Celem sięgania po doświadczenie transcendentalne jest tu głównie zbadanie „ontologicznych założeń aktu wiary i możliwości objawienia" (H. Verveyen). Kierunek rozważań nie wiedzie od filozofii, pojętej jako autonomiczna teoria rzeczywistości i zbiór twierdzeń, tworzących *praeambula fidei,* do teologii, będącej *scientia fidei,* a jest raczej odwrotny. Rozważania wychodzą od przyjęcia teologicznego poglądu na świat i prowadzą do sformułowania filozoficznych twierdzeń dotyczących Boga, człowieka i świata, podbudowujących ów teologiczny obraz. Twierdzenia antropologiczne w ten sposób formułowane mają więc nie tylko opisywać i wyjaśnić samą naturę ludzkiego bytu, lecz także przedstawić człowieka jako podmiot aktów wiary, słuchacza słowa Bożego *(Hörer des Wortes),* adresata objawienia. Wypowiedzi o Bogu, zwłaszcza te, które przypisywały mu takie predykaty, jak: „osoba", „Stwórca", „absolutne Ty",

„samoudzielający się podmiot", także nie są wyłącznie efektem systematycznie rozwijanego dyskursu filozoficznego, lecz stanowią zintegrowanie danych doświadczenia z wiedzą pochodzącą spoza jego zasięgu, a mianowicie z objawienia i z teologii. Filozofia uprawiana w ten sposób, a więc dopuszczająca w punkcie wyjścia dane pochodzące z teologii, ma zatem inny przedmiot formalny aniżeli filozofia pojęta jako autonomiczna refleksja, dążąca do wyjaśnienia istniejącej rzeczywistości za pomocą naturalnych władz poznawczych. Można by ją nazwać - przez analogię do hasła „filozofować w kontekście nauki" - „filozofią uprawianą w kontekście wiary" (K. Wolsza) lub „filozofią teologii katolickiej" (E. Przywara), czy wreszcie „filozofią chrześcijańską", pojętą jako „spekulacja filozoficzna powstała w żywotnym związku z wiarą" (Jan Paweł II). Teoria doświadczenia transcendentalnego jest w takiej filozofii przydatnym narzędziem do tego, aby opisać i zinterpretować człowieka, całą rzeczywistość i ich relacje do Boga, a także by uzasadnić język religijny. Tego typu system filozoficzno-teologiczny (czy może należałoby raczej powiedzieć: teologiczno-filozoficzny) jest jednak możliwy do zaakceptowania jako spójna całość tylko wówczas, gdy przyjmuje się teologiczne twierdzenia dotyczące Boga, człowieka i świata.

Ostateczna konkluzja pracy głosi zatem, że zbudowanie całościowego systemu filozoficznego za pomocą jednego tylko aktu poznawczego, jakim jest doświadczenie transcendentalne, jest niemożliwe do zrealizowania, chyba że zaakceptuje się kartezjański porządek dyskursu filozoficznego (świadomość - Bóg - świat). Doświadczenie to może być natomiast ważnym źródłem wiedzy filozoficznej dotyczącej szczegółowych zagadnień metafizycznych i antropologicznych wówczas, gdy zostanie powiązane z doświadczeniem przedmiotowym. Może być także wykorzystywane w rozwijaniu i filozoficznym interpretowaniu zagadnień teologicznych.

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI:
ZAGADNIENIE ŚMIERCI W FILOZOFII STAROŻYTNEJ

(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Zagadnienie śmierci jest jednym z częściej podejmowanych w dziejach filozofii Zachodu, niekiedy zaś nawet stawiane w jej centrum, czego wyrazem była koncepcja filozofii jako (rozmaicie rozumianego) przygotowania do śmierci. W wieku XX temat śmierci łączony jest przede wszystkim z egzystencjalizmem, fenomenologią, filozofią dialogu, hermeneutyką czy w mniejszym stopniu z pragmatyzmem. Rzadziej (zwłaszcza w podręcznikach historii filozofii) wiąże się go z filozofią analityczną, głównie (chociaż nie wyłącznie) uprawianą w obszarze języka angielskiego. Tymczasem już współtwórcy filozofii analitycznej temat śmierci czynili przedmiotem swoich

badań, czego wyrazem są liczne (z czasem szeroko komentowane i rozwijane przez innych myślicieli) uwagi na temat możliwości poznania śmierci, jej istoty oraz znaczenia dla ludzkiego życia, zawarte w tekstach B.Russella i przede wszystkim L.Wittgensteina. Jeżeli więc nawet zagadnienie śmierci nie stanowiło nigdy dominującej kwestii poruszanej przez filozofów analitycznych (tą jest, przynajmniej w latach ostatnich, niewątpliwie filozofia umysłu), to jednak było podejmowane zarówno przez autorów należących do pierwszych pokoleń filozofów analitycznych (poza Russellem i Wittgensteinem - chociażby A. J. Ayer i J. Wisdom) jak też i tych, którzy w rozmaity sposób rozwijali filozofię analityczną nieco później, nierzadko pozostając czynnymi filozofami po dziś dzień (P. F. Strawson, R. M. Hare, D. Z. Phillips, T. Nagel, B. Williams, D. Parfit, P. T. Geach - by poprzestać na nazwiskach najbardziej znanych). Obok wymienionych autorów zagadnienie śmierci w różnych jego aspektach podejmowało jednak wielu filozofów, których sława jest bez porównania mniejsza, jak I. T. Ramsey, T. Penelhum, P. Van Inwagen, E Feldman, R. G. Swinburne, J. Rachels, S. E. Rosenbaum, J. E Rosenberg, J. M. Fischer, P. Singer, M. Tooley, J. Knox, P. S. Dalton, H. S. Silverstein i wielu innych. Ponieważ jednym z głównych celów rozprawy była w miarę możliwości wyczerpująca i wielostronna prezentacja dyskusji dotyczących problemu śmierci tak, jak podejmują go filozofowie analityczni, zostały w niej omówione stanowiska nie tylko filozofów powszechnie uznanych, lecz również tych, którzy znani są jedynie wąskim gronom specjalistów, głównie z dziedziny analitycznej filozofii religii bądź etyki. Kryteria selekcji tekstów źródłowych wykorzystanych do analizy były przy tym zasadniczo dwa: z jednej strony oryginalność stanowiska lub argumentacji w sporze na temat problemu śmierci (kryterium nowości), z drugiej - szerokość dyskusji, jaką dany pogląd wywołał (kryterium oddziaływania). Kryteria te (wraz z prezentacją sporu dotyczącego samego rozumienia wyrażenia „filozofia analityczna", zarówno w sensie filozoficznym jak i ściśle historyczno-filozoficznym) zostały szerzej omówione w *Apendyksie* rozprawy (s.467-488). Ponieważ głównymi zagadnieniami związanymi ze śmiercią, podejmowanymi na gruncie filozofii analitycznej, jest problem jej istoty i wartości oraz kwestia możliwości życia wiecznego, rozprawa podzielona została na trzy części: *Ontologia śmierci* (s.17-134), *Aksjologia śmierci* (s. 135-334) *i Eschatologia śmierci* (s.335-458).

Jeżeli chodzi o kwestie ontologiczne, to poza wskazaniem na trudności w określeniu formalnych cech śmierci (spór o to, czy śmierć ma zostać pojęta jako zdarzenie oddzielające istnienie od nieistnienia, czy jako proces kończący życie bądź nawet jako „stan" nieistnienia po zakończeniu życia) omówione zostały dwa modele pojmowania śmierci: jako zjawiska osobowego (nieodwracalny kres życia świadomego) oraz jako zjawiska biologicz-

nego (nieodwracalny kres życia organicznego). Oba sposoby definiowania śmierci ulegają pewnej modyfikacji wówczas, gdy śmierć interpretuje się w kategoriach kresu funkcjonowania ludzkiego mózgu: śmierć osobową identyfikuje się wówczas z trwałym i nieodwracalnym uszkodzeniem półkul mózgowych, natomiast śmierć organiczną - z trwałym i nieodwracalnym uszkodzeniem pnia mózgu (rozumianą jako śmierć całego mózgu). Niezależnie od tego jednak, czy definicję śmierci interpretuje się czysto spekulatywnie, czy też nadaje się jej wykładnię neurofizjologiczną, zarówno biologiczne jak i osobowe pojęcie śmierci nie jest wolne od trudności. W przypadku definicji osobowych człowiek jest wszak z jednej strony traktowany dualistycznie (ciało-świadomość), gdzie rola ciała bezzasadnie zostaje uznana za wtórną i drugorzędną, z drugiej strony - za zmarłych winni uchodzić również ci, którzy (z racji poważnego uszkodzenia półkul mózgowych) znajdują się w stanie trwałego stanu wegetacji. Z kolei definicje biologiczne śmierci bezzasadnie zakładają, jako przynajmniej intuicyjnie oczywistą, definicję życia organicznego; ponieważ jednak brak (w świetle obecnej wiedzy) jednoznacznej definicji życia - również określenie śmierci jako jego nieodwracalnego kresu musi pozostać tajemnicze.

Kwestie aksjologiczne związane ze śmiercią podejmowane są przez filozofów analitycznych na dwu płaszczyznach: ogólnoaskjologicznej i szczegółowoetycznej. Pierwsza polega na próbie ukazania błędności tezy Epikura oraz Lukrecujsza, iż śmierć jest aksjologicznie neutralna (ani dobra, ani zła), druga sprowadza się do rozważenia dopuszczalności zabójstwa (w różnych okolicznościach), eutanazji (czynnej i biernej), samobójstwa oraz aborcji (w rozprawie owe zagadnienia szczegółowe rozważone zostały o tyle tylko, o ile wiązały się w istotny sposób z pytaniem, czy śmierć jest dla człowieka rzeczą dobrą, złą czy obojętną). Jeżeli chodzi o argument Epikura (śmierć wyklucza możliwość jakiegokolwiek czucia, w związku z czym nie jest ani dobra, ani zła) na gruncie filozofii analitycznej wskazuje się bądź to, że jeśli nawet śmierć nie jest złem, które może być bezpośrednio odczute (czy uświadomione przez podmiot), to jednak może być złem (lub w niektórych wypadkach dobrem) z uwagi na swe skutki, jak np. utrata przyszłych możliwych dóbr, niemożliwość realizacji pragnień bądź powziętych projektów czy wyzwolenie z nadmiernego cierpienia. Jeżeli natomiast chodzi o argument Lukrecjusza (nie lękamy się nieistnienia przed urodzeniem, wobec czego nie powinniśmy się też lękać nieistnienia po śmierci) filozofowie analityczni wskazują bądź to, że ze swej natury ludzka świadomość jest ukierunkowana na przyszłość, w związku z czym mamy naturalną skłonność preferować sytuacje, w których zło (również zło nieistnienia) było raczej za nami aniżeli przed nami, bądź też, że (wbrew Lukrecjuszowi) w pewnych sytuacjach lęk o to, co stało się przed naszym zaistnieniem, mógłby być uzasadniony (w czasie

przed naszym zaistnieniem bowiem mogły pojawić się przyczyny, które zagrażałaby naszemu pojawieniu się na świecie).

Jeżeli natomiast chodzi o zagadnienia związane z ewentualnym życiem po śmierci, to aktualnie wśród filozofów analitycznych przeważa (chociaż nie jest podzielane powszechnie) przekonanie, iż zarówno hipoteza nieśmiertelności duszy (odcieleśnionego umysłu), jak też hipoteza reinkarnacji (wędrówki dusz) oraz zmartwychwstania ciał (wskrzeszenia) mogą zostać zinterpretowane jako hipotezy logicznie możliwe (spójne), nie ma jednak żadnych danych, które można byłoby uznać za racje przemawiające na rzecz prawdopodobieństwa urzeczywistnienia się któregokolwiek z owych wymienionych trzech stanów.

W świetle szeroko zreferowanej w rozprawie dyskusji na temat śmierci w filozofii analitycznej istotnej modyfikacji ulec musi przynajmniej niekiedy jeszcze powtarzane (błędne) przekonanie, iż filozofia analityczna jest wyłącznie filozofią języka bądź epistemologią, pomija zaś kwestie metafizyczne. Wyniki uzyskane w pracy pozwalają bowiem wręcz stwierdzić, iż na gruncie filozofii analitycznej podejmowane są nie tylko odwieczne problemy metafizyczne (jak struktura bytowa człowieka, jego osobowa identyczność), lecz także egzystencjalnie doniosłe (jak śmierć, sens życia czy nieśmiertelność).

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE,
Vol. 32 2001 PRZEGLĄDY

ZOFIA ROSIŃSKA
Uniwersytet Warszawski

FREUD W POLSCE[1]

Bardzo interesująco przebiegała recepcja myśli Freuda w Polsce. Adekwatnie można ją opisać za pomocą określenia Władysława Tatarkiewicza: „chadzała wieloma drogami"[2]. Obserwujemy ją już od wczesnych momentów rozwoju psychoanalizy. I chociaż Polska w tym czasie nie istniała na mapach, inteligencja polska rozsiana po całym świecie, żywo reagowała na nowe prądy intelektualne i przyswajała je językowi polskiemu. Nie pretenduję tu do pełnego opisu dziejów psychoanalizy w Polsce. Pragnę jedynie zwrócić uwagę i wykazać, po pierwsze, że niesłuszne jest często spotykane przekonanie, iż psychoanaliza dopiero w ostatnim ćwierćwieczu wkroczyła na teren Polski, oraz po drugie, że w odróżnieniu od wczesnej recepcji w wielu innych krajach, np. w USA, psychoanaliza w Polsce od początku wędrowała wieloma drogami i - zgodnie z intencjami Freuda - nie była zawłaszczana przez medycynę. Freud z lękiem i smutkiem myślał o tym, że psychoanaliza mogłaby zostać potraktowana tylko jako jedna z metod terapeutycznych i znaleźć się w podręczniku na półce, do której nikt nie zagląda.

Nie ma niestety miejsca na to, aby zanalizować szczegółowo te wątki psychoanalityczne, które budziły zainteresowanie w kulturze polskiej, tak pozytywne jak i negatywne. Wskażę zaledwie niektóre z nich, aby uzasadnić wielotorowość recepcji psychoanalizy w Polsce.

Możemy wyróżnić kilka etapów tej recepcji. Jej przebieg i charakter w dużym stopniu był zależny od okresów historycznych i polityczno-ideologicznej sytuacji, w jakiej przyszło istnieć Polsce. Różniły się zakresem, interpretacją myśli Freuda oraz stosunkiem do niej. Okres najwcześniejszy to lata przed pierwszą wojną światową; okres drugi to lata międzywojenne i czas okupacji[3]; okres trzeci - lata pięćdziesiąte, okres czwarty do r. 1980, wreszcie - ostatnie dwadzieścia lat ubiegłego stulecia. Podział ten nie jest - to oczywiste - dokładny, jest podziałem „mniej więcej", podziałem heurystycznym, który pomaga we wstępnej orientacji, i który, po głębszym badaniu dziejów myśli psychoanalitycznej w Polsce, może być zaniechany.

W pierwszym okresie recepcja myśli Freuda w Polsce ma charakter głównie informacyjny. Odbywa się w przeważającej mierze na obszarach

[1] Za inspirujące uwagi dziękuję M. Chałubińskiemu i T. Kobierzyckiemu.

[2] W. Tatarkiewicz używa tego wyrażenia do opisu dziejów estetyki i filozofii.

[3] Paradoksalnie, czas okupacji w wielu wypadkach nie przerwał aktywności intelektualnej.

filozofii i medycyny (neurologii), podejmowane są i analizowane poszczególne wątki tematyczne, a nie ogólna interpretacja człowieka. Już wtedy mamy do czynienia z postawami, które utrzymują się do dziś: entuzjazmu i sceptycyzmu. Postawę pierwszą reprezentuje np. Ludwik Jekels[4] - uczeń Freuda, postawę drugą np. Leopold Wołowicz - uczeń Twardowskiego.

W 1911 roku ukazuje się przetłumaczona przez Ludwika Jekelsa książka Freuda pt. *Psychoanaliza*[5]. W przedmowie do niej Jekels pisze: „Przekład niniejszy ma na celu przez językowe uprzystępnienie tych Odczytów, będących niejako ogólnym zarysem psychoanalizy, zwrócić uwagę tych wszystkich w społeczeństwie naszem, którzy posiadają głębszą potrzebę przyczynowości na ten, częścią jeszcze u nas nieznany, częścią niedoceniany kierunek naukowy - zapoczątkowany przed mniej więcej dwudziestu laty przez profesora Zygmunta Freuda w Wiedniu. Rezultaty jego niebywale genialnych dociekań psychoanalitycznych rozświetliły bardzo obszerną, a aż dotąd jeszcze zupełnie mroczną dziedzinę w psychice naszej i muszą pociągnąć za sobą stanowczy przewrót w psychologii, w pedagogice i filozofii”[6]. Nietrudno zauważyć, że Jekels jest gorącym zwolennikiem psychoanalizy. Rok później sam publikuje książkę poświęconą psychoanalizie[7]. Poza informacjami prezentuje w niej swoją ocenę psychoanalizy: „ Lecz wartość psychoanalizy w zastosowaniu do osobnika nie ogranicza się tylko do strony leczniczej, lecz posiada także doniosłe znaczenie zapobiegawcze. Bo osobnik, którego analiza z lekarzem przeprowadzona nauczyła tropić swe nieświadome prądy i wyłuskiwać je z owej kłamliwej łupiny w której się świadomości jego prezentują, prowadzi sam po dokonanym uleczeniu przez całe życie dalej ścisłą kontrolę nad swym aparatem psychicznym, co go chroni przed nawrotem choroby”[8]. Jekels szczerze wierzy w wyleczenie i przemianę ludzi drogą psychoanalitycznej terapii. Jest przekonany, że psychoanaliza przyczyni się do stanu, w którym nie będziemy zniewoleni ani naszą nieświadomością - naszymi popędami i pragnieniami, ani naszymi powinnościami kulturowymi, stanu, w którym powinność i przymus ustąpią miejsca woli”[9]. Dostrzega również podobieństwo myślenia psychoanalitycznego z romantyzmem. Cytuje Mickiewicza, aby podkreślić wspólne idee, jak np. przekonanie o pokrewieństwie pomiędzy marzeniami a życzeniami.„Mędrcy mówią, że sen jest

[4] L. Jekels dołączył do ścisłego grona psychoanalityków w r. 1910. Informację tę podaje E. Jones: *The Life and Work of Sigmund Freud*, t. 1-3. New York 1953-1957, w tomie drugim.

[5] Z. Freud: *O psychoanalizie. Pięć odczytów wygłoszonych na uroczystości dwudziestopięcioletniego jubileuszu założenia ClarkUniversity w Worcerster Mass.* Lwów 1911.

[6] Tamże, *Przedmowa*, s. 1.

[7] L. Jekels: *Szkic psychoanalizy Freuda.* Lwów 1912.

[8] Tamże, s. 92.

[9] Tamże.

tylko przypomnieniem. Mędrcy przeklęci! Czyż nie umiem rozróżnić marzeń od pamięci, a czyż marzenie jest czym innym jak życzeniem”[10]. Zdumiewające, jak wiele idei, które zostały rozwinięte przez Freuda, było obecnych na obszarze, z którego pochodził[11].

Poza entuzjastami psychoanalizy, w tym samym czasie obserwujemy również próby krytycznej analizy myśli Freuda, utrudnionej przez - jak pisze Leopold Wołowicz[12] - „fanatyczną epidemię psychoanalityczną”. „Jeśli bowiem ktokolwiek odważa się podjąć krytyczną analizę, po to chociażby aby wniknąć głębiej w treść zagadnień, narazić się zaraz może na zarzut ze strony freudystów, że ten «opór» jego przeciw uznaniu i przyjęciu ewangelii psychoanalitycznej, ubrany w nęcące zresztą szaty argumentów, pochodzi właśnie z wypartych popędów seksualnych; jest tylko zamaskowanym symbolem tych uczuć przykrych, które się plenią w obszarach nieświadomości”[13]. Zauważmy, że argumenty i kontrargumenty tego typu przetrwały w polemikach wokół psychoanalizy do dziś, choć oczywiście pojawiły się także nowe postawy mniej argumentatywne, a bardziej interpretacyjne. Wołowicz koncentruje się przed wszystkim na problemie tłumienia. Łączy tłumienie z zapominaniem i sublimacją. Przeprowadza analizę semantyczną pojęcia, porównuje je z istniejącymi już koncepcjami tłumienia, a także w celu uzyskania większej precyzji pojęciowej usiłuje zastosować dokonany przez Twardowskiego podział na czynności i wytwory psychiczne do analizy tłumienia. W podsumowaniu stwierdza, że „nie można zgodzić się na twierdzenie psychoanalityczne, jakoby proces tłumienia tłumaczył wszystkie zjawiska - gdyż wiele z nich, będąc tylko przetworzonymi, przy równoczesnym odwróceniu afektu, są i nadal pod względem swej genezy problematycznymi”[14]. W 1914 roku ukazała się również druga książka Freuda, *Psychopatologia życia codziennego*[15], a także artykuł na temat psychoanalizy w „Ruchu Filozoficznym”[16]. Wiele prac na temat psychoanalizy ukazało się również w obszarze medycyny, głównie neurologii .

[10] Tamże, s. 33.

[11] Zob. Z. Rosińska: *Psychoanalityczne wątki w literaturze polskiej,* w: R. Dziurla i S. Groth (red.): *Pisarz i psychoanalityk.* Poznań 1999, s. 63-73.

[12] Por. L. Wołowicz: *Jeden z problematów psychoanalizy Freuda.* Stryj 1914.

[13] Tamże, s. 7.

[14] Tamże, s. 19.

[15] Z. Freud: *Psychopatologia życia codziennego. (O zapominaniu, pomyłkach, zabobonie i błędach),* tłum. L. Jekels, Helena Ivanka. Lwów, 1914.

[16] L. Karpińska: *O psychoanalizie.* „Ruch Filozoficzny” nr. 2, 1914.

[17] Począwszy od 1910 r. w rocznikach „Neurologii polskiej”, a także sprawozdania z I Zjazdu Neurologów w Warszawie w 1909 r. i z II Zjazdu Neurologów w Krakowie. „Przegląd Lekarski”, Kraków 1913, nr 3-7.

Kończąc omawianie tego okresu należy jeszcze wspomnieć o niezwykłej postaci w kulturze polskiej jaką był Stanisław I. Witkiewicz. Choć jego twórczość sytuuje się w międzywojniu, to w 1912 roku, jako jeden z pierwszych, lub być może nawet pierwszy mężczyzna, nie psychoanalityk, był poddany zabiegom psychoanalitycznym. Tak o tym sam pisze: „Zaznajomienie się z metodą Freuda tzw. psychoanalizą zawdzięczam przyjacielowi moich rodziców doktorowi Karolowi de Beaurain. To pierwszy pionier idei freudowskich w Polsce. Zaproponował mi systematyczny kurs praktyczny psychoanalizy. Przystąpiłem do tego eksperymentu nie bez pewnej nieufności i krytycznego nastawienia”[18].

Drugi okres recepcji psychoanalizy w Polsce to lata międzywojenne i okres okupacji. Cechuje się on dużym ożywieniem, podobnie jak całe ówczesne życie intelektualne. Wtedy ukształtowały się główne drogi odbioru psychoanalizy i inspiracji myślą Freuda. Spowodowane to było również dalszym rozwojem psychoanalizy, co uwidoczniło się w poszerzeniu znaczenia myśli samego Freuda oraz jego uczniów, którzy, odłączywszy się od niego, zaczęli rozwijać podobne idee w innym niż on sam kierunku. Już nie tylko neurologia i filozofia analityczna, ale psychiatria, psychologia, socjologia i literatura piękna znajdowały w myśli freudowskiej tematy, problemy i pojęcia, które inspirowały i wywoływały protest, ale przede wszystkim poruszały umysły. Śledząc piśmiennictwo w tych obszarach widać wyraźnie, że myśl psychoanalityczna była tam obecna. Inspirowała, była interpretowana i poddawana refleksji krytycznej.

Jakób Frosting w 1924 roku wygłasza na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie odczyt pt. *Analiza tremy koncertowej jako przykład metody*. Publikuje go w 1926 roku. Czytamy tam: „Psychologia do czasu Freuda nie zajmowała się stanami irracjonalnymi, psychiatria najwyżej je opisywała, wytłumaczyć próbował je dopiero Freud (...) dopiero Freudowi udało się stworzyć tego rodzaju teorię, że pozwalała na drodze czysto psychologicznej wynaleźć przyczynę przebiegów psychicznych i wytworzyć pewne struktury, dzięki którym niezrozumiałe dotychczas w duszy fenomeny znalazły swoje wytłumaczenie”[19]. Frosting analizował następujący przypadek. Przytoczę go, ponieważ stanowi rodzaj uzasadnienia dla akceptacji i odrzucenia niektórych idei w psychiatrii i psychoterapii. Pacjent jest muzykiem wyjątkowo uzdolnionym, nie może jednak koncertować z powodu tremy. Tak oto opisuje swoją sytuację wewnętrzną: „Jeśli gram dla siebie, gram zwyczajnie dobrze. Już podczas prób do koncertu rozpoczynają się omyłki. Każda omyłka wytwarza u mnie uczucie lęku. Uczucie to nie jest

[18] St. I. Witkiewicz: *Niemyte dusze*. Warszawa 1993, s.152.

[19] J. Frosting: *Analiza tremy koncertowej*. „Polska Gazeta Lekarska”, t.V, nr 16 i 17, 1926, s. 2.

związane z żadnym obrazem świadomości, ale po każdej omyłce muszę na chwilę przerwać grę, ogarnia mnie rozpacz i zniechęcenie. Lęk ten jest początkowo jedynie chwilowy. Im bliższy jest termin koncertu tym jest częstszy i silniejszy. W tym czasie jestem sztywny i mam wrażenie jakbym miał «obcego człowieka w sobie». Muszę ciągle myśleć o koncercie, przed oczyma mam obrazy sukcesu: jak mnie oklaskują, jak mi podają kwiaty, widzę twarze ludzi zasłuchanych i zachwyconych. Ale obrazy te nie sprawiają mi przyjemności, są one bardzo żywe i plastyczne, ale sztywne jakby z drzewa rznięte. Uczucie, które im towarzyszy mógłbym opisać jako uczucie lęku, albo przynajmniej przykrości. Poza tym w świadomości mam zupełną pustkę, po której błąkają się optyczne obrazy nut. W chwili koncertu ręka lewa mi sztywnieje, prawa drży, czuję się cały jak drewniany manekin, a w głowie mam ciągły lęk, że zapomnę tekst muzyczny. Gdyby nie ten strach, że zapomnę, grałbym prawdopodobnie bezbłędnie”[20].

Analiza przypadku jest bardzo dokładna i Frosting korzysta z idei Freuda i Adlera, aby przypadek ów opisać rozumiejąco, postawić diagnozę i zastosować terapię. Przyjmuje myśl Freuda, że „wartościowującą instancją osobowości jest jej ideał”. Następnie bada jak wygląda ideał osobowości u pacjenta. Dostrzega płynące z niego poczucie nadwartości, a następnie analizuje życie, czyli tzw. u Freuda *Realitätspricip.* Ujawniła się rozbieżność pomiędzy fantazjami i ideałem a osiągnięciami. Zaczął się wytwarzać wtórny zespół małej wartości, który został stłumiony, co prowadziło w konsekwencji do ambiwalentnego, biegunowego nastawienia psychicznego. To spowodowało zatrzymanie się rozwoju pacjenta, ponieważ całą siłę zużywał na obronę przed zrozumieniem sytuacji życiowej. Ostateczny wniosek jest następujący: „pacjent podświadomie wie o tym, że gra jego nie odpowiada wymaganiom własnego ideału, pomimo, że introspektywnie jest przekonany o jej mistrzostwie. Aby przeszkodzić tej druzgocącej rewelacji stara się uniemożliwić grę. Symptom tremy jest rodzajem ucieczki w chorobę przed uświadomieniem kompleksu małej wartości. W naszym przypadku symptom spełnił swoje zadanie, albowiem pozwolił zachować pacjentowi poczucie swojej nadwartości”[21]. Na zebraniu PTF prezentowany był również sposób leczenia i jego wyniki, ale z braku miejsca muszę zrezygnować z jego przedstawienia. Pragnę jedynie podkreślić, że w latach 20. na zebraniach PTF we Lwowie były analizowane i interpretowane przypadki psychiatryczne. Psychiatria i filozofia współpracowały ze sobą i przynosiło to pożytek obu dyscyplinom. Frosting we wstępie odautorskim do swojej książki *Psychiatrja* (1933) wyraża szczególną wdzięczność m.in. profesorom Twardowskiemu

[20] Tamże, s. 8-9.

[21] Tamże, s. 12-13.

(filozof) i Kleinerowi (polonista) za pomoc w stworzeniu i ustalaniu polskiego słownictwa psychiatrycznego[22]. Warta odnotowania jest również uwaga polemiczna Frostinga w stosunku do Jaspersa. „Jaspers w krytyce metody Freuda podnosi niemożliwość weryfikacji freudowskich konstrukcji «als ob». I wyprowadza z tego względu wniosek ich nieużyteczności. Zdaje się, że jest tu pewne nieporozumienie co do stanowiska poznawczego fikcji. Fikcja nie wymaga weryfikacji naukowej, jedynie uzasadnienia. Uzasadniona jest zaś fikcja wtedy, jeżeli daje praktyczne rezultaty. Fikcja sama jest w swej istocie psychologiczną próbą dla zrozumienia - drogą okrężną - niezrozumiałych faktów i z tego już względu mogłaby być w psychologii używaną. Nie ulega wątpliwości, że analiza z umiarem stosowana, prowadzi do przeniknięcia życia psychicznego, pozwala wykazać pewne nie zauważone nieprawidłowości i wskutek tego ma prawo do nazwy naukowej metody”[23].

Z jeszcze większym entuzjazmem prezentuje psychoanalizę Maurycy Bornstajn, ordynator oddziału psychiatrycznego Szpitala na Czystem (Szpital Wolski) w Warszawie. Prezentuje ją w 6 wykładach wygłoszonych w Wolnej Wszechnicy w Warszawie. Tak rozpoczyna wykład pierwszy: „po raz pierwszy w Warszawie, a bodaj w całej Polsce, z publicznej katedry z odpowiedzialnego miejsca poruszę niezwykle doniosłe zagadnienie naukowe i postaram się je ująć w pewną systematyczną całość. W gronie moich słuchaczy nie ma przypuszczam ani jednej osoby, która by nie słyszała o psychoanalizie i nie wiedziała, że nazwa ta jest związana z nazwiskiem Freuda...”[24]. Do swoich wykładów, poza Freudowską koncepcją psychiki i jej rozwoju, włącza Bornstajn również tzw. psychoanalizę stosowaną, czyli prezentuje poglądy Freuda na temat twórczości artystycznej i dowcipu. Zastanawia się nad tym, co jest źródłem przyjemności w słuchaniu dowcipów i odpowiada być może nawet bardziej od siebie niż w zgodzie z samym Freudem: „(...) być może jednym z najważniejszych źródeł przyjemności odczuwanej podczas słuchania dowcipu jest technika jego powstawania, która jest identyczna z techniką nieświadomej pracy marzenia sennego”[25]. Kończy swoje sześć wykładów tak samo entuzjastycznie jak je rozpoczynał: „Uważałbym swoje zadanie tymczasem za spełnione, jeśli zdołałem uwydatnić główne rysy teorii psychoanalitycznej i wykazać jej wartość oraz wszechstronność naukową, - jeśli zdołałem zainteresować swych słuchaczy i pobudzić ich do dalszych badań w tym kierunku, jeśli udało mi się wykazać całą nikłość świadomości i wobec ogromu i siły nieświadomego - jeśli wreszcie przekonałem

[22] J. Frosting: *Psychiarja.* Lwów 1933.

[23] Tegoż: *Analiza tremy koncertowej*, dz. cyt, s.14.

[24] M. Bornstajn: *Psychoanaliza.* Kraków 1930, s. 3.

[25] Tamże, s. 53.

słuchaczy, że tylko poprzez poznawanie nieświadomych pierwiastków własnej duszy prowadzi droga do najszczytniejszych wyżyn poznania”[26].

Metodę psychoanalityczną stosował do badań twórczości artystycznej Słowackiego psycholog - Stefan Baley[27]. Akcentował rolę, jaką odegrała w tej twórczości miłość Słowackiego do matki.

Psychoanalizę do rozumienia twórczości Słowackiego stosował również Gustaw Bychowski, psychiatra i psychoanalityk[28]. O jego pracy *Słowacki i jego dusza*[29] recenzent pisał: „Rozprawa Bychowskiego przeprowadza szlaki pozostawiając innym dokładne zbadanie terenu. Metodę autora można porównać do przelotnego rzucania w przestrzeń światła reflektora. Nie obejmuje ono wszystkich szczegółów, nie daje jednolitego oświetlenia całości, ale tam, gdzie pada jego promień, oczom ukazuje się rozległa perspektywa, niezbyt może wyraźna, ale sięgająca daleko w głąb (...) na szczególne wyróżnienie zdaniem naszym zasługują komentarze do okresu mistycznego, stanowiące pointę rozprawy i jej najcenniejszą pozycję...”[30]. Przytoczę jeszcze jedną opinię, tym razem literaturoznawcy Henryka Markiewicza: „(...) w tych ramach teoretycznych (w ramach psychoanalizy - Z. R.) Bychowski stworzył konstrukcję spoistą i pomysłową, przedstawiającą się korzystnie na międzynarodowym tle psychoanalizy literackiej lat trzydziestych (Ch. Baudouin, M. Bonaparte)”[31].

Przywołajmy na koniec ponownie Witkacego. Problem, który go interesuje to znaczenie terapii psychoanalitycznej dla artysty. Na podstawie doświadczenia własnego pisze: „Doktor Boren chciał mnie uratować od siebie. Możliwe jest, że dobrze się stało, iż tego w zupełności nie dokonał, ponieważ prawdopodobnie musiałbym wtedy, mając rozwiązane wszystkie kompleksy (węzłowiska) wyrzec się pracy w moich zawodach, tzn. w literaturze, malarstwie i filozofii, a przynajmniej zmienić zasadniczo jej charakter, przestać do pewnego stopnia być sobą...a bez tego uważałbym moje życie, którego nie zamieniłbym z żadnym innym za jałową pustynię. Wszelka praca twórcza z węzłowisk nierozplątanych pochodzi i wraz z ich rozwiązaniem ginie”[32].

[26] Tamże, s. 63.

[27] Zob. S. Baley: *Psychologiczne uwagi o genezie poematu Słowackiego „W Szwajcarii”*. „Przegląd Filozoficzny” 1921, s. 115-135, oraz tenże: *Psychoanaliza jednej pomyłki Słowackiego.* „Pamiętnik Literacki” XXI, 1924/1925, s. 136-154.

[28] Zob. G. Bychowski: *Psychoanaliza.* Lwów 1928.

[29] Por. Tenże: *Słowacki i jegi dusza*, 1930; por. także inne pracy tegoż autora z psychoanalizy stosowanej publikowane w „Wiadomościach Literackich” 1924, 1930,1933.

[30] M. Giergielewicz, „Ruch Literacki” VI, 1931, s. 210-215. Informację tę podaję za: M.Wallis: *Gustaw Bychowski, psychoanalityk i humanista (1985-1972).* „Ruch Filozoficzny” 1973, XXXI, nr 2-4, s. 105-108.

[31] H. Markiewicz: fragment listu cytowany przez M.Wallisa, dz. cyt., s.106.

[32] St. I. Witkiewicz: *Niemyte dusze,* wyd. cyt., s. 152.

Witkacy doceniał jednakże wartość psychoanalizy dla samopoznania i samokształtowania. „Z Freuda czerpiemy głębszą wiedzę, kim jesteśmy dynamicznie, w samym przebiegu zjawisk: jakie są nasze wewnętrzne niebezpieczeństwa i zasadzki, możliwość schwiań, zakłamań i upadków. Dostajemy z tego czystą wiedzę o nas samych i drugich, możność świadomego, rozumnego kierowania własnym życiem, większą niż przed «wymyciem duszy», gdy byliśmy przeważnie tylko igraszkami naszych bydlęcych poruszeń w kwestiach życiowo najważniejszych...”[33].

Odnotujmy wreszcie prace Bronisława Malinowskiego. Co prawda nie publikował on w języku polskim, ale nie chcemy rezygnować z jego przynależności do kultury polskiej. W 1924 roku napisał artykuł pt. *Psychoanalysis and Anthropology,* który opublikował w piśmie "Psyche". Przedstawia w nim wzajemne relacje pomiędzy ideami psychoanalitycznymi odnośnie do początków kultury ludzkiej a rezultatami własnych badań antropologicznych. „W tym wszystkim zajmujemy się ciągle centralnymi zagadnieniami psychoanalizy: problemami kazirodztwa, autorytetu ojcowskiego, tabu seksualnych i dojrzewania instynktów. Rezultaty mojego wywodu potwierdzają w wielu punktach podstawowe nauki psychoanalizy, chociaż w innych wskazują na potrzebę poważnych zmian”[34].

Wiele miejsca w swojej pracy poświęcił psychoanalizie Tadeusz Bilikiewicz - doktor medycyny i filozofii. Sam - między innymi - zajmował się onejrologią, czyli wiedzą o marzeniach sennych. Nic więc dziwnego, że z całą powagą rozważał psychoanalityczne podejście do marzenia sennego. Praca *Psychologia marzenia sennego*[35], jak pisze autor we *Wstępie,* powstała w latach 1937-1938. Światło dzienne ujrzała jednak dopiero 10 lat później. W niej obserwujemy, z jaką przenikliwością widział Bilikiewicz specyfikę metody psychoanalitycznej. „Rzecz tylko w tym, że psychoanaliza nieporównanie głębiej wdraża się w osobowość człowieka niż jakakolwiek inna metoda. Weźmy pod uwagę przede wszystkim, że chory, zasięgający porady psychoterapeutycznej spodziewa się od tej metody nie tylko wyleczenia w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz i pomocy w rozwiązaniu szeregu konfliktów życiowych, bez których trudno sobie tego rodzaju cierpienia wyo-

[33] Tamże, s. 172. Zob. także: R. Kwiecień: *Bolesław Miciński i psychoanaliza,* w: „Teksty drugie” nr 1-2, 1998, s. 85-108, oraz inne artykuły w tym numerze dotyczące psychoanalizy.

[34] B. Malinowski: *Dzieła,* t. 6 pt. *Seks i stłumienie w społeczności dzikich.* Warszawal987, s. 202. W *Nocie redakcyjnej* do tegoż tomu A. K. Paluch podaje interesującą informacje o relacjach Malinowskiego i Freuda: „twórca psychoanalizy był dla niego zawsze jedną z postaci kształtujących naukę o człowieku w XX wieku. Jeden z uczniów Malinowskiego opowiedział mi, że autor *Sex and Repression* był pierwszym spośród angielskich uczonych, który zaprosił sędziwego już wówczas Freuda do swojego domu po jego przyjeździe do Londynu po *Anschlussie* Austrii, przedstawiając się jako gorący zwolennik jego twórczości. Odpowiedź Freuda miała brzmieć: «Nic o tym nie wiedziałem»” (s. 11).

[35] T. Bilikiewicz: *Psychologia marzenia senne go.* Księgarnia Gdańska 1948.

brazić. Metoda ta musi więc wtargnąć w głąb duszy chorego, wdrożyć się w jej szlaki rozwojowe, ogarnąć zespół stosunków łączących tę osobowość ze środowiskiem i na wszystkie bolączki i trudności znaleźć radę”[36]. Dostrzegał wartość i słabości metody psychoanalitycznej. Główna słabość - jeżeli chodzi o badanie marzeń sennych - jest związana z rozumieniem i interpretacją ich symboliki. W przekonaniu Bilikiewicza nie można przyjmować, że symbole mają stałe i niezmienne znaczenie. „(...) wszystko może mieć wszelkie znaczenie jeżeli tylko oderwana od właściwego przedmiotu funkcja przeniesie się na jakikolwiek przedmiot inny”[37]. Przywołajmy przykład marzenia sennego podany przez Bilikiewicza za Steklem i przedstawmy jego sposób myślenia, aby dostrzec różnicę: „Włamuję się do zamkniętych drzwi i uszkadzam przy tym zamek tak, iż drzwi już się dobrze nie domykają”. Według Stekla to marzenie senne może mieć dwa znaczenia: materialne, zgodnie z którym śniący zawarł znajomość z dziewicą i zamierza ją uwieść dokonując defloracji, i funkcjonalne, które oznacza, że sen mówi o wnikaniu we własne wnętrze psychiczne, przy czym odkrycia poznawcze zniszczą fikcję, która stanowiła dla mnie samozabezpieczenie. W przekonaniu Bilikiewicza, obie interpretacje są dowolne. Przede wszystkim przytoczony tekst marzenia sennego jest źle zapisany. Wnioskowanie z tak krótkiego fragmentu podobne jest do wnioskowania ze znalezionego strzępka kartki o całej powieści. Poza tym nie ma żadnego kryterium, które pozwalałoby zdecydować, która z interpretacji jest trafna. Niemożliwa jest tu jakakolwiek kontrola. „Bez metodycznie sporządzonego zapisu marzenia sennego nie ma naukowej interpretacji onejrologicznej”[38]. Bilikiewicz poważnie i krytycznie rozważał stosowanie psychoterapii psychoanalitycznej w praktyce klinicznej. Pisze: „Za wskazania do psychoanalizy uważa się najcięższe przypadki nerwic, z nerwicą lękową, z nerwicą natręctw, depresją psychogenną, nerwicami płciowymi i nerwicową depersonalizacją na czele. Po 40 roku życia leczenie idzie znacznie oporniej niż u młodych, po 50 roku życia radzi się w ogóle nie rozpoczynać psychoanalizy. Te granice wieku mają oczywiście zawsze znaczenie względne i indywidualne. Tylko wiek starczy daje bezwzględne przeciwwskazanie. (...) omawianie spraw płciowych z dziećmi jak to czynią niektórzy psychoanalitycy jest pożałowania godnym ryzykiem...[39]. Nie należy wyprowadzać z powyższych uwag wniosku, że psychoanaliza nie ma żadnej wartości. Jej zastosowanie w klinice jest ograniczone wieloma przeciwwskazaniami i trudnościami technicznymi. „Natomiast duże znaczenie ma wychowawczo-szkoleniowa rola pojęć psychoanalitycznych w wielu

[36] Tamże, s.136.

[37] Tamże.

[38] Tamże, s. 139.

[39] Tamże, s.178.

dziedzinach działalności społecznej. Psychoanaliza odegrała niewątpliwie dodatnią rolę w dziejach kultury wychowawczej i nie ma powodu wyrzekać się tych korzyści”[40].

Interesujące jest widzenie psychoanalizy reprezentowane przez socjologa Stanisława Ossowskiego. Pisze on: „Pojęcie psychoanalizy związało się z nazwiskiem Freuda, ale już na 40 lat przed Freudem, prekursorem jej był Karol Marks, który na marginesie swoich studiów historycznych zapuszczał sondę w podświadomość ludzką (bez wprowadzanie tego terminu), starając się wykazać, że istotne motywy czynów jednostki mające swe źródło w interesie osobistym lub klasowym przesłaniają się przed nią samą motywami fikcyjnymi niby dekoracją teatralną, fałszując w jej własnych oczach obraz jej osoby. Z analiz Marksa wynikało, że obcy człowiek o odpowiednich kwalifikacjach może głębiej mnie poznać pod pewnymi względami niż ja sam siebie. W rozbudowanej szeroko teorii Freuda podświadomość odgrywa podobną rolę jak w analizie marksowskiej i w podobny sposób jest zamknięta przed introspekcją, z tą tylko różnicą, że tutaj czynnikiem ze względu na który maskujemy motywy naszych czynów jest nie interes ekonomiczny, jak u Marksa, lecz skłonności seksualne”[41]. Ossowski nie ma wątpliwości, że psychoanaliza jest zamknięta dla introspekcji. Można ją jednakże interpretować jako formę introspekcji, przy pomocy drugiego[42]. Ossowski zwraca również uwagę na to, że Freud rozbił dominujące przekonanie człowieka nowoczesnego o jednolitości psychiki ludzkiej. „(...) u człowieka nowoczesnego wyzwolonego od diabolistycznych teorii, przekonanie o jednolitości psychiki ludzkiej w której żaden szatan się nie może zagnieździć, przyczyniło się do osłabienia poczucia wewnętrznych rozdwojeń, dopóki psychoanaliza nie podważyła tego przekonania w równie sugestywny sposób jak średniowieczna diabolistyka. Wpływ psychoanalizy na życie psychiczne musi być jednak o tyle słabszy niż wpływ średniowiecznej wiary w diabła, o ile nowa teoria naukowa mająca posmak sensacji słabiej działa niż odwieczna wiarareligijna”[43]. Podobnie jak Jekels, Ossowski dostrzega pokrewieństwo z romantykami: „Co prawda nie trzeba było czekać na Freuda, aby znowu naruszyć przekonanie o jednolitości psychicznej człowieka. Robili to bardzo efektownie romantycy, których bohaterowie tak często byli ludźmi o dwu lub trzech imionach i dwóch lub trzech duszach, ludźmi, których czyny i słowa

[40] Tamże, s. 179.

[41] S. Ossowski: *Dzieła*, t. III, Warszawa 1967, s.17 Mimo, że prace te zostały opublikowane później, były pisane w czasie wojny.

[42] Niektórzy badacze nie mają, wątpliwości, że psychoanaliza to introspekcją. Na przykład B. Bettelheim pisze: „Podobnie jak ojciec psychologii amerykańskiej, William James, Freud oparł swe dzieło głównie na introspekcji własnej i pacjentów. Psychoanaliza polega w ogóle na introspekcji” (por. B. Bettelheim: *Freud i dusza ludzka.* Warszawa 1994, s.37).

[43] S. Ossowski: dz. cyt., s. 117.

nasuwały ciągle czytelnikowi myśl o podświadomych głębinach, chociaż nie znał tego terminu”[44].

Okres lat 1948-1956 to czas szczególnie niekorzystny dla myśli twórczej. Podział Europy po II wojnie światowej umieścił Polskę - choć teoretycznie wolną - w obszarze dominacji polityczno-ekonomicznej i ideologicznej systemu „realnego socjalizmu”. Principia i nakazy ideologiczne zabraniały tego, co zachodnie i tego, co irracjonalne. Psychoanaliza (podobnie zresztą jak i cała psychologia) wpisywała się w oba te obszary. Była uznana za naukę burżuazyjną i irracjonalną. Nigdzie jednakże życie nie daje się w pełni wtłoczyć w kajdany ideologiczne, także i w tym okresie pojawiały się wzmianki o psychoanalizie, choć było ich niewiele i miały zdawkowy charakter.

Lata sześćdziesiąte zaczęły przynosić ponowne rozbudzanie zainteresowania myślą psychoanalityczną. Zaczęła ona wkraczać do podręcznikowych tekstów filozoficznych, a także pojawiła się na regularnych wykładach akademickich, jako psychologiczna i filozoficzna koncepcja człowieka i koncepcja estetyczna[45]. Prezentacja myśli psychoanalitycznej często była łączona z komentarzem krytycznym. Janusz Reykowski np. pisze, że psychoanaliza jako teoria psychologiczna daje odpowiedź na pytanie, jaka jest organizacja osobowości człowieka, jak się ta organizacja rozwija, oraz jak ta organizacja funkcjonuje. Po zaprezentowaniu freudowskich odpowiedzi na te pytania, podsumowuje: „Psychoanaliza jako system nie da się utrzymać. Nie spełnia on w sposób wystarczający kryteriów naukowych oraz nazbyt blisko jest powiązany z ideologiami o społecznie wstecznym charakterze. Jednakże krytyka psychoanalizy, jak też wskazanie na funkcję społeczną, jaką pełni, nie mogą oślepić nas na te realne wartości poznawcze i praktyczne jakie ona acz w zmitologizowanej nieraz formie wniosła do wiedzy o człowieku”[46]. Przedmiotem namysłu filozoficznego również stał się jej status metodologiczny. Pytano, czy jest to raczej nauka, czy raczej dyscyplina humanistyczna. Leszek Kołakowski np. pisał, że „psychoanaliza promieniuje według schematu humanistycznego” i twierdził, że „istnieje zasadnicza łączność jej statusu poznawczego z generalizacjami typu humanistycznego, których funkcja nie polega na konstruowaniu hipotez podległych przyrodniczym warunkom testowalności, ale na nadawaniu sensu zjawiskom świata

[44] Tamże.

[45] O ile wiem, pierwszym który wprowadził myśl Freuda do wykładów z estetyki był S. Morawski (por. jego *Estetyka Freuda.* Streszczenie wykładów dokonane przez K. Janicką, maszynopis w posiadaniu biblioteki IF UW. Patrz także: W. Jedlicki: *Co sądzić o freudyzmie i psychoanalizie.* Warszawa 1961).

[46] J. Reykowski: *Freud i psychoanaliza,* w: B. Baczko (red.): *Filozofia i socjologia XX wieku.* Warszawa 1962, s. 80.

ludzkiego”[47]. Pionierem odradzającej się w Polsce w latach sześćdziesiątych psychoanalizy klinicznej był Jan Malewski[48].

Najogólniej charakteryzując ten okres można powiedzieć, że psychoanaliza zaczęła dość dobrze się czuć na drodze filozoficznej i ta właśnie droga, szczelnie przed nią zamknięta w latach 50., zaczęła robić dla niej miejsce, aczkolwiek zwykle z komentarzem krytycznym. Najostrzejszy komentarz stanowiła praca *Wstęp do anty-psychoanalizy*[49]. Szewczuk nie tylko krytykował poszczególne wątki, ale podważał wartość głównej myśli Freuda, która stanowiła podwalinę jego koncepcji, a mianowicie myśli o motywującym nas nieświadomym *libido.* Pisał: „Każdy człowiek ma mniej lub więcej takich przeżyć, z którymi przed byle kimś nie wywnętrza się. I zawsze jakieś słowo kojarzone samorzutnie, może o nie zahaczyć, wstrzymując na chwilę przeciętny bieg skojarzeń. Ale po pierwsze nie muszą to być treści *a la* kompleks Edypa, Elektry czy jeszcze inny, a po drugie nie stanowią one centralnego ośrodka życia psychicznego danego człowieka. A jeśli już się nawet tak zdarzy, że ktoś jest okrutnie rozseksualizowany, szczególnie w słowach, to bynajmniej nie w tym wyraża się jego natura ludzka, lecz jedynie podatność systemu nerwowego na wszelkie uwarunkowania. Jeżeli ktoś powie, że dojście w toku swobodnego kojarzenia do treści seksualnych oznacza koniec drogi, stację docelową, ba ostateczną, mimo iż w rzeczywistości jest to tylko jeden z przystanków na nigdzie niekończącej się drodze kojarzeń, to wolno mu wprawdzie bawić się w konduktora i namawiać wszystkich pasażerów aby na tym właśnie przystanku wysiadali i oddawali się seksualnej kontemplacji, ale z tego wcale nie wynika że jego informacja jest prawdziwa i że wysiadać należy. Jeżeli taka zabawa trwa dosyć długo konduktor może ulec obsesji powtarzania nieprawidłowej informacji, a co bardziej wrażliwi na sugestię pasażerowie, mogą ulec obsesji wysiadania na przystanku LIBIDO”[50]. W tym samym czasie ukazało się tłumaczenie pracy Bassina,[51] który traktuje nieświadomość jako formę czynności nerwowych, co wydaje się być bliższe rozumieniu Szewczuka niż jak - w moim przekonaniu - chciał Freud, jako życie psychiczne.

W psychiatrii natomiast na podkreślenie zasługują prace Antoniego Kępińskiego, w których można zauważyć stałą dyskusję z Freudem. Akcepta-

[47] L. Kołakowski: *Słowo wstępne*, w: C. Thompson: *Psychoanaliza. Narodziny i rozwój*, tłum. T. Kołakowska. Warszawa 1966.

[48] Patrz: S. Murawiec: *Między dawnymi i nowymi laty. Wywiad z dr Janem Malewskim.* „Dialogi” 2001, nr 1-2.

[49] W. Szewczuk: *Wstęp do anty-psychoanalizy*. Warszawa 1973.

[50] Tamże, s. 258.

[51] Zob. F. Bassin: *Zagadnienia nieświadomości. O nieuświadomionych formach wyższej czynności nerwowej*. Warszawa 1972.

cję i niezgodę[52]. Andrzej Jakubik podkreśla, że Kępiński akceptuje wyraźnie wskazania Freuda co do relacji pacjent - lekarz, np. to, że postawę lekarza powinna cechować bierność, milczenie, nieudzielanie rad, a przede wszystkim nie ocenianie, zwłaszcza w kategoriach moralnych[53]. W innym miejscu ten sam autor podkreśla następujące podobieństwa Kępińskiego i Freuda: kontynuacja orientacji biologicznej, podkreślanie ważnej roli nieświadomych procesów psychicznych, akcentowanie znaczenia konfliktów wczesno-dziecięcych dla rozwoju osobowości i dla kształtowania się zaburzeń psychicznych, interpretacja wielu procesów psychologicznych i fenomenów psychopatologicznych na gruncie mechanizmów projekcji, stłumienia, regresji, internalizacji i identyfikacji; koncepcja lęku, sumienia, agresji. Uwagi krytyczne dotyczą następujących elementów psychoanalizy: odrzucenie technicznego komponentu modelu ludzkiej psychiki, nieufność do metody wolnych skojarzeń jako metody, za pomocą której można odsłonić „zasłonę niepamięci" przykrywającą podstawowe mechanizmy z okresu wczesno-dziecięcego. „Nie psychoanalitycy mają poważne wątpliwości ile w tym obrazie jest rzeczywistych przeżyć dziecka, a ile mitologii psychoanalitycznej"[54].

Niejednoznaczny a nawet wręcz sprzeczny stosunek do psychoanalizy jest jednym z charakterystycznych rysów twórczości Kępińskiego - pisze Jakubik. „Krytykuje przyjmowanie przez terapeutę postawy niezaangażowanego obserwatora, stosowanie nieobiektywnych metod badania (m.in. metody wolnych skojarzeń czy analizy marzeń sennych) zajmowanie przez chorego pozycji leżącej w czasie psychoterapii itp. Przypomina, że choć wśród Polaków było kilku znamienitych psychoanalityków, m.in. Maurycy Bornstein, Gustaw Bychowski, Jakób Frosting, Eugeniusz Minkowski[55] to kierunki analityczne nie zyskały popularności u nas w kraju. Nie wydaje się nam wszakże byśmy przez brak tradycji psychoanalitycznej dużo stracili. Psychoterapia w Polsce zarówno dawniej jak i obecnie opiera się nie na rozważaniach psychoanalitycznych, ale na zdrowym rozsądku i na humanitarnym podejściu do chorego. Na tym co określa się dzisiaj jako stosunek

[52] Zob. np. A. Kępiński: *Podstawowe zagadnienia w spółczesnej psychiatrii*. Warszawa 1978.

[53] A. Jakubik: *Przedmowa,* w: A. Kępiński: tamże.

[54] A. Jakubik, J. Masłowski: *Antoni Kępiński - człowiek i dzieło.* Warszawa 1981, s. 227 i dalsze.

[55] E. Minkowski jest przede wszystkim znany jako psychiatra o orientacji fenomenologiczno-egzystencjanej. Ponieważ jest to postać prawie całkowicie nieznana w Polsce warto napisać o nim kilka słów więcej. Urodził się w 1885 r. Pochodził ze starej polsko-żydowskiej rodziny. Studiował medycynę w Warszawie, w 1905 roku uczestniczył w manifestacji o przywrócenie języka polskiego na studiach, za co został usunięty z uniwersytetu z zakazem studiowania na obszarach carskiej Rosji. W latach 1911-1913 przebywał w klinice w Burgholzli w Zurichu gdzie pracowali Jung, Binswanger, Abraham, a także krótko przebywał Lacan. Przyczynił się bardzo do rozwoju psychiatrii francuskiej (publikował głównie po francusku), a szczególnie nurtu fenomenologiczno-egzystencjamnego.

człowieka do człowieka (...) polscy psychiatrzy zawsze kładli głównie nacisk na wytworzenie właściwego stosunku emocjonalnego pomiędzy chorym a lekarzem i uważali to za istotny sens psychoterapii, wyprzedzając w ten sposób współ- czesne szkoły analityczne”[56]. W latach siedemdziesiątych rozpoczął się nurt translacyjny[5] .

Ostatnie dwadzieścia lat cechuje wręcz eksplozja zainteresowania psychoanalizą i psychoterapią. Spowodowane to jest między innymi przemianami politycznymi, liberalizacją ideologiczną i oczywiście ciekawością intelektualną. Bariery polityczne utrudniające normalny przepływ informacji intelektualnej i kulturowej przestały istnieć, co więcej, Polska zaczęła stanowić atrakcyjny teren różnych wpływów ideowych. Zaczęła przyciągać stowarzyszenia i organizacje z obszaru psychologii głębi, aktywne na tzw. Zachodzie, nie tylko ortodoksyjnie psychoanalityczne, ale także wszelkiego rodzaju nurty rewizjonistyczne.

Główne nurty aktualnej recepcji psychoanalizy to nurt translacyjny, organizacyjny i teoretyczny. Tłumaczone są dzieła Freuda[58] - uzupełnianie zaniedbań translacyjnych narosłych przez pół wieku. Są opracowywane słowniki psychoanalityczne[59], a także dzieła i utwory powstałe z inspiracji freudyzmem choć nie zawsze z nim zgodne. Pojawiły się instytucje, których celem jest badanie i rozwój psychoanalizy, jak np. Fundacja do Popierania Rozwoju Psychoanalizy, Towarzystwo Badań nad Psychoanalizą. Sekcja - Psychoanalizy przy PTP, pojawiło się pismo „Świat Psychoanalizy”[60], a także instytuty kształcenia psychoanalitycznego, którym towarzyszy własna aktywność badawcza prezentowana w wydawanych biuletynach[61]. Rozwinęła się współpraca na szersza skalę z instytutami psychoanalizy we Francji i w Niemczech. Nie można nie wspomnieć o aktywności studenckich kół naukowych, które także podejmują zagadnienia psychoanalityczne na swoich konferencjach i zjazdach[62].

[56] Tamże, s. 244-245.

[57] Ogromne zasługi ponosi tu J. Prokopiuk. Jeżeli czasem pojawiają się w końcu lat dziewięćdziesiątych krytyczne uwagi co do tłumaczenia niektórych pojęć psychoanalitycznych na język polski, to należy przy tej krytyce zawsze pamiętać, że jest ona możliwa dzięki niemu. Tłumaczenie jest pracą hermeneutyczną, a ta, jak wiadomo, praktycznie nigdy się nie kończy.„Zlewanie horyzontów” jest procesem nieskończonym.

[58] Tego zadania podjął się R. Reszke jako wydawca i tłumacz, pod kierunkiem D. Lagacha.

[59] Zob. np. J. Laplanche, J.-B. Pontalis: *Słownik psychoanalizy....czy* S. Fhaner: *Słownik psychoanalizy*, tłum. J. Kubitsky. Gdańsk 1996.

[60] Zob. „Świat Psychoanalizy”, Białystok, red. nacz. Cz. Dziekanowski.

[61] Zob. „Dialogi. Zeszyty Instytutu Psychoanalizy i Psychoterapii”, kwartalnik. Zawiera poza częścią warsztatową także część translacyjną, red. nacz. K. Walewska.

[62] Zob. np. J. Ostaszkiewicz (red.): *Psychoanaliza, psychologia analityczna. Interpretacje, kontynuacje, widzenie.* Warszawa 1985. Materiały z sesji organizowanej przez Wydział Polonistyki UW, czy R. Dziurla i S. Groth: *Pisarz i psychoanalityk*, dz.cyt.

Jeżeli chodzi o nurt teoretyczny, to stanowi on kontynuację dróg rozpoczętych w międzywojniu. Kontynuacje, uwzględniające jednakże nowe obszary wiedzy filozoficznej , które z kolei pozwalają na wydobycie więcej wątków z myśli samego Freuda. Rozwija się zatem myśl skupiona na styku literatury i psychoanalizy[63], na styku psychoanalizy i socjologii, gdzie wydobywane są wątki społeczo-utopijne obecne w myśli Freuda.

Rozwijana jest też refleksja na styku psychoanalizy i psychologii[65], aczkolwiek generalnie psychoanaliza nie jest serdecznie widziana przez psychologów akademickich, z wyjątkiem tych jej wątków, które weszły jakby na stałe do poszczególnych dyscyplin psychologicznych[66]. Znajduje również swoje miejsce w psychoterapii[67]. Owocnie także rozwijają się interdyscyplinarne badania na styku psychoanalizy i filozofii, szczególnie interpretacja hermeneutyczna[68], ale również myśl freudologiczno-analityczna[69]. W ostatnich latach nastąpiło zainteresowanie kategorią nieświadomości w obszarze filozofii nauki[70]. Nie wszystkie prace łatwo poddają się klasyfikacji. Stanowią bowiem efekt inspiracji różnymi autorami i własnych przemyśleń. Prowadzone są seminaria poświęcone związkom psychoanalizy i filozofii. Pojawiają się prace magisterskie i doktorskie powstające z badań prowadzonych na tych stykach. Rozwija się także refleksja nad psychoterapią[71] i nurt krytyczny w stosunku do psychoterapii W odróżnieniu od krytyki

[63] Nieocenioną wartość mają tu tłumaczenia i opracowania Ricouerowskiej interpretacji psychoanalizy, dokonane przez S. Cichowicza. Zob. m.in. P. Ricouer: *Egzystencja i hermeneutyka.* Warszawa 1975; zob. także: D. Danek: *Sztuka rozumienia. Literatura i psychoanaliza.* Warszawa 1997; Cz. Dziekanowski: *Psychologia literatury. Zaproszenie do interpretacji.* Warszawa 1999; jak również *Pisarz i psychoanalityk,* dz. cyt.

[64] Zob. m.in. M. Chałubiński: *Antropologia i utopia: jednostka i społeczeństwo w poglądach Ericha Fromma.* Warszawa 1992; tegoż: *Fromm.* Warszawa 1993, czy R. Saciuk: *Amerykańska psychoanaliza kulturowa.* Wrocław 1986, oraz niedawno wydana praca P. Szałek: *Lewica freudowska. Od psychoanalizy do irracjonalizmu.* Łódź 1999.

[65] Zob. K. Pospiszyl: *Zygmunt Freud: człowiek i dzieło.* Wrocław 1991.

[66] Zob. J. Strelau (red.): *Psychologia. Podręcznik akademicki.* Gdańsk 2000.

[67] Zob. L. Grzesiuk (red.): *Psychoterapia.* Warszawa 1994.

[68] Zob. np. P. Dybel: *Dialog i represja.* Warszawa 1995 czy tegoż *Freuda sen o kulturze.* Warszawa 1996; A. Pawliszyn: *Skryte podstawy rozumienia: hermeneutyka a psychoanaliza* Gdańsk 1993, czy H. Mikołajczyk: *Psychoanaliza Freuda - próba hermeneutycznej rekonstrukcji.* Częstochowa 1995.

[69] Zob. np. H. Puszko: *Filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna.* Warszawa 1993, czy Z. Rosińska: *Psychoanalityczne myślenie o sztuce.* Warszawa 1985, oraz tejże: Freud. Warszawa 1993, a także: Sz. Wróbel: *Odkrycie nieświadomości czy destrukcja kartezjańskiego podmiotu poznającego.* Wrocław 1997.

[70] Zob. A. Motycka: *Nauka a nieświadomość: filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia.* Wrocław 1998; a także A. Motycka i W. Wrzosek (red.): *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna.* Warszawa 2000.

[71] Zob. np. Z. Rosińska, E. Olender-Dmowska (red.): *Psychoterapia i kultura.* Warszawa 1997, a także pismo „Psychoterapia", kwartalnik, organ psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego, red. nacz. J. W. Aleksandrowicz, Kraków; jak również „Przegląd Filozoficzny" nr 3, 2000,

psychoterapii i psychoanalizy prowadzonej w ubiegłym okresie, pojawia się krytyka przeprowadzona od wewnątrz[72], to znaczy przez osoby, które same poddały się procesowi psychoanalitycznemu, lub także były psychoterapeutami, a mają jednocześnie wykształcenie filozoficzne.

Należy też odnotować żywo obecne w Polsce promieniowanie myśli Freuda poprzez nurty „dysydenckie", jak np. jungowskie[73] czy lacanowskie[74]. Tu pojawiają się odrębne związki z religioznawstwem i językoznawstwem i wymagają odrębnego opisu.

Dzieje psychoanalizy w Polsce jeszcze się nie zakończyły. Wydaje się, że nie osiągnęły nawet swojego *akme.* Można jednakże powiedzieć, że myślenie psychoanalityczne, pewne terminy, a także schematy interpretacyjne weszły na stałe do świadomości kulturowej. Weszły w krwioobieg potoczności, ale także i refleksji humanistyczno-filozoficznej. Czy to dobrze? Zdania, jak to zazwyczaj bywa, są podzielone. Z pewnością przyczynia się to do nadwątlenie *homo rationalis,* rozumianego wąsko. Być może słuszniej byłoby powiedzieć, że refleksja nad psychoanalizą przyczynia się do rozszerzenia koncepcji racjonalności, że umożliwia racjonalne ujęcie naszej irracjonalności, tego, co w nas ciemne i niszczące. Ale racjonalne ujmowanie naszej irracjonalności wymaga pracy, która nie jest łatwa.

numer poświęcony refleksji nad psychoterapią. Por. także tłumaczone prace A. Miller, jak np. *Pamięć wyzwolona,* tłum. J. Hockuba. Warszawa 1995; E. Fromm: *O sztuce słuchania,* tłum. R. Saciuk. Warszawa 1966.

[72] Zob. np. P. Szałek, dz. cyt, czy A. Miller, dz. cyt

[73] Zob. np. m.in. J. Prokopiuk: *Jung czyli gnoza XX wieku,* wstęp do C. G. Jung: *Archetypy i symbole.* Warszawa 1993; A. Motycka: *Nauka a nieświadomość,* dz.cyt; Z. Rosińska: *Jung.* Warszawa 1982, oraz pismo „Albo-albo — inspiracje jungowskie"; Z. Dudek: *Psychologia integralna Junga.* Warszawa 1995.

[74] Zob. m.in. P. Dybel: *Urwane ścieżki. Przybyszewski, Freud, Lacan.* Kraków 2000.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

MIECZYSŁAW OMYŁA
Uniwersytet Warszawski

WYRAŻALNOSC TEZ ONTOLOGICZNYCH W JĘZYKU LOGIKI NIEFREGOWSKIEJ

1. Wyrażalność tez filozoficznych. Na temat wyrażalności poznania filozoficznego wypowiadało się wielu filozofów od starożytności aż po dzień dzisiejszy. Najwięksi filozofowie od Platona do Wittgensteina wątpili w możliwość językowego wyrażenia treści metafizycznych. Poglądy Platona na temat możliwości wyrażenia poznania filozoficznego szeroko i wnikliwie omawia M. Przełęcki w monografii [1]. Platon w przypisywanym mu liście VII miał ponoć na temat poznania filozoficznego pisać: „(...) Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk".

Podobne poglądy wyrażał również Wittgenstein w *Traktacie*, gdzie pisał:

6.53 *Poprawna metoda filozofii byłaby właściwie taka:*
Nie mówić nic poza tym, co się da powiedzieć, czyli poza zdaniami nauk przyrodniczych – a więc nic poza tym, co z filozofią nie ma nic wspólnego; a gdyby potem ktoś chciał powiedzieć coś metafizycznego, wykazać mu, że pewnym znakom nie nadał w swoich zdaniach żadnego znaczenia.
Byłaby to dla niego metoda niezadowalająca – nie miałby poczucia, że uczymy go filozofii – ale jedynie ściśle poprawna.

Zgodnie z filozofią logicznego empiryzmu poszczególne nauki badają pewne fragmenty rzeczywistości, natomiast filozofii jako nauce przypada w udziale jedynie analiza logiczna nauk szczegółowych. Treści filozoficzne zawarte w teoriach naukowych, w szczególności przyjmowane w nich założenia ontologiczne mogą być wydobyte na jaw przez badanie składni i semantyki tych języków. Analizując pod względem logicznym język danej nauki można ustalić, jakie rodzaje przedmiotów muszą istnieć, aby twierdzenia danej teorii były prawdziwe. Z badań nad budową logiczną języków poszczególnych dyscyplin naukowych wynika, że teorie te dają się ująć w językach predykatów pierwszego lub wyższych rzędów. Języki predykatów wyższych rzędów możemy traktować jako języki z wieloma rodzajami zmiennych o charakterze nazwowym ze zmiennymi przebiegającymi uniwersum indywiduów, zbiorów, relacji i funkcji. W językach tych można formułować jedynie twierdzenia dotyczące struktury uniwersum przedmiotów konkretnych i abstrakcyjnych badanych w poszczególnych naukach,

w szczególności stwierdzać istnienie przedmiotów o pewnych własnościach lub określonych relacji między danymi przedmiotami. Nie można natomiast w językach tych formułować twierdzeń typowo filozoficznych mówiących coś o *świecie jako całości*, bowiem świat jako całość nie jest przedmiotem takim samym jak przedmioty w nim występujące. Jeżeli weźmiemy pod uwagę język naszej niesprzecznej wiedzy naukowej J, to zbiorowi zdań prawdziwych tego języka odpowiada świat realny, natomiast każdej teorii zupełnej w rozważanym języku odpowiadają pewne światy możliwe, w których dana teoria jest prawdziwa. Ogół tych światów stanowi przestrzeń logiczną języka nauki. Przestrzeń logiczna danego języka to klasa struktur, o których można mówić w danym języku. W rozważanym języku J naszej wiedzy naukowej nie są wyrażalne twierdzenia o charakterze filozoficznym dotyczących na przykład *wartości tkwiących w świecie*, chociażby dlatego, że wartości te, to nie są żadne przedmioty, tylko pewne szczególne stany rzeczy, ani też twierdzeń dotyczących przestrzeni logicznej języka nauki, gdyż możliwe światy nie są przedmiotami takimi samymi jak przedmioty występujące w tych możliwych światach. Z podobnych względów w języku nauki nie można sformułować zdań dotyczących *istoty losu ludzkiego*, gdyż los danej jednostki ludzkiej stanowią pewne poszczególne sytuacje, w jakich jednostce tej dane było się znaleźć. W językach, w których obowiązuje logika predykatów i w których występują jedynie zmienne o charakterze nazwowym można formułować jedynie twierdzenia dotyczące wyłącznie przedmiotów konkretnych i abstrakcyjnych, a ani świat realny, ani światy możliwe, ani los ludzki, ani też wartości duchowe nie są żadnymi przedmiotami takimi jak rzeczy, liczby, zbiory, relacje czy funkcje, są to bowiem sytuacje szczególnego rodzaju. Według Romana Suszki dla ścisłego formułowania twierdzeń dotyczących sytuacji potrzebne są języki formalne, w których występują zmienne zdaniowe. A zmienne te, tym się różnią od innych rodzajów zmiennych, że są zarazem formułami zdaniowymi.

2. Logika niefregowska. 2.1. Intuicyjne podłoże. Logika niefregowska powstała w związku z *Traktatem* L. Wittgensteina, w celu formalizacji fragmentu ontologii w nim zawartej. Twórca tej logiki Roman Suszko w swoim pierwszym, programowym artykule [1] dotyczącym logiki niefregowskiej, tak pisze na ten temat: „W pracy tej zostanie przedstawiony ogólny zarys formalnego systemu, czyli sformalizowanej teeorii, która może być interpretowana jako ścisła, chociaż niezupełna rekonstrukcja ontologii zawartej w *Traktacie* Wittgensteina". Podstawowe założenia ontologiczno-semantyczne zawarte w *Traktacie* znajdujące się u podłoża logiki niefregowskiej możemy przedstawić w następujący sposób.

Świat jest ogółem możliwości, z których niektóre mogą być przedstawione w zdaniach. Każde zdanie jest tworem syntaktycznie złożonym i dzięki

swej budowie jest obrazem logicznym pewnej sytuacji. Dowolne zdanie jest powiązane z innymi zdaniami pewnymi relacjami logicznymi, z pewnych zdań ono wynika, a inne zdania z kolei z niego wynikają. Związki logiczne między zdaniami są językowym korelatem pewnych relacji zachodzących między odpowiadającymi im sytuacjami. Bowiem, fundamentalne związki między sytuacjami odzwierciedlają się w języku w postaci relacji logicznych między zdaniami, na przykład zdania logicznie równoważne przedstawiwją tę samą sytuację. Z kolei nazwy, według Wittgensteina, są zawsze syntaktycznie proste i oznaczają przedmioty w sposób całkowicie dowolny. Zdania dowolnego języka odnoszą się zawsze do pewnych sytuacji, ale nie w każdym języku możemy formułować w sposób ścisły twierdzenia dotyczące struktury uniwersym sytuacji odpowiadających zdaniom tego języka, gdyż nie w każdym języku występują zmienne zdaniowe. Jedną z istotnych cech logiki niefregowskiej jest to, że w języku tej logiki występują dwa rodzaje zmiennych: zmienne nazwowe i zmienne zdaniowe. Zamierzona interprtetacja języka logiki niefregowskiej jest taka, że zmienne nazwowe: x, y, z przyjmują wartości z uniwersum przedmiotów, a zmienne zdaniowe: $p, q, r, \ldots$ przyjmują wartości w zbiorze sytuacji. Zmienne zdaniowe, będąc formułami zdaniowymi, są tym samym powiązane z innymi formułami zdaniowymi związkami logicznymi. Jeżeli dla dowolnego wartościowania zmiennych h, zmienne zdaniowe: p, q odnoszą się do pewnych sytuacji $h(p)$, $h(q)$, to formuły: $\neg p$, $\neg q, p \wedge q, p \vee q, p \Rightarrow q, p \Leftrightarrow q$ odnoszą się do odpowiednio powiązanych z nimi sytuacji. Zmienne zdaniowe są potrzebne w języku ontologii po to, by móc formułować ogólne i egzystencjalne twierdzenia dotyczące struktury uniwersum sytuacji. Wśród ogółu sytuacji U wyróżnione miejsce zajmują sytyacje, które nie są tylko czystymi możliwościami, tylko w rzeczywistości się realizują i które nazywamy faktami. Językowymi odpowiednikami faktów są zdania prawdziwe. Oznaczmy przez F zbiór faktów to, że klasyczne spójniki są prawdziwościowe ujawnia się w semantyce języka logiki niefregowskiej w ten sposób, że dla dowolnego wartościowania zmiennych h oraz dla dowolnych zmiennych zdaniowych: p, q zachodzą następujące związki:

$$h(\neg p) \in F \text{ gdy } h(p) \notin F,$$
$$h(p \wedge q) \in F \text{ gdy } h(p) \in F \text{ oraz } h(q) \in F$$
$$h(p \vee q) \in F \text{ gdy } h(p) \in F \text{ lub } h(q) \in F$$
$$h(p \Rightarrow q) \in F \text{ gdy } h(p) \notin F \text{ lub } h(q) \in F$$
$$h(p \Leftrightarrow q) \in F \text{ gdy } (h(p), h(q) \in F) \text{ lub } (h(p), h(q) \notin F)$$

Oprócz zmiennych zdaniowych i nazwowych oraz spójników klasycznych w alfabecie języka niefregowskiej logiki występują jeszcze: kwantyfikatory wiążące oba rodzaje zmiennych oraz predykat identyczności i spójnik identyczności. Kwantyfikatory: ogólny $\forall$ i egzystencjalny $\exists$ wiążą oba rodzaje zmiennych, gdyż pojęcia ogólności i istnienia odnoszą się zarówno do

przedmiotów, jak i do sytuacji. Aby stwierdzić, że dwie nazwy odnoszą się do tego samego przedmiotu, posługujemy się predykatem identyczności i analogicznie, aby stwierdzić, że dwa zdania odnoszą się do tej samej sytuacji, posługujemy się spójnikiem identyczności. Dla jednolitości sformułowań Suszko posługiwał się tymi samymi symbolami dla kwantyfikatorów wiążących zarówno zmienne zdaniowe jak i nazwowe, i podobnie tym samym symbolem „≡" oznaczał zarówno predykat jak i spójnik identyczności. Kontekst zawsze jednoznacznie przesądza, czy mamy do czynienia z kwantyfikatorem wiążącym zmienną zdaniową, czy też zmienną nazwową oraz czy mamy do czynienia ze spójnikiem identyczności, czy też z predykatem identyczności. Z tego, co zostało dotąd powiedziane wynika, że język logiki niefregowskiej powstaje z języka klasycznego rachunku predykatów przez wzbogacenie go zarówno o zmienne zdaniowe i kwantyfikatory wiążące te zmienne, jak i o spójnik identyczności.

Języki formalne, w których obowiązuje logika niefregowska, Suszko nazwał dla uczczenia Wittgensteina, W-językami. W W-językach występować mogą zarówno dowolne pozalogiczne: predykaty, symbole funkcyjne, stałe nazwowe jak i stałe zdaniowe. W literaturze logicznej rozważane były różne częściowe W-języki, na przykład w Suszko [3] badane były W-języki bez kwantyfikatorów, czyli otwarte W-języki, w Wójcicki [1] badane były W-języki bez zmiennych zdaniowych, czyli tzw. RPI-języki (języki rachunku predykatów ze spójnikiem identyczności). Suszko szczególnie wiele uwagi poświęcał badaniu niefregowskiej logiki określonej w otwartych językach zdaniowych, którą nazywał skrótowo SCI (Sentential Calculus with Identity) – jest to język logiki zdaniowej, w którym występują wyłącznie spójniki klasyczne i spójnik identyczności. SCI-język jest więc fragmentem otwartych W-języków. W artykule niniejszym ograniczymy się wyłącznie do badania wyrażalności tez filozoficznych z zakresu ontologii sytuacji w języku niefregowskiej logiki zdaniowej. W tym celu rozważać będziemy tzw. rozszerzony SCI-język, jest to SCI-język z kwantyfikatorami wiążącymi zmienne zdaniowe wzbogacony o pewne dodatkowe stałe definiowalne za pomocą terminów logicznych.

2.2 Rozszerzony SCI-język. W alfabecie SCI-języka występują wyłącznie następujące symbole:

(a) zmienne zdaniowe: p_k, gdzie $k = 1, 2, \ldots$, (*b*) spójniki przwdziwościowe: $\neg$, $\wedge$, $\vee$, $\rightarrow$, $\leftrightarrow$, oraz spójnik identyczności $\equiv$ oraz (c) znaki interpunkcyjne, którymi są nawiasy: (,).

SCI, czyli niefregowska logika zdaniowa w języku otwartym, określona jest przez przyjęcie jako jedynej reguły dowodzenia twierdzeń reguły odrywania dla implikacji o schemacie:

(r_0) $\alpha, \alpha \rightarrow \beta \vdash \beta$

oraz aksjomatów logicznych *LA*, które dzielą się na dwa podzbiory.

1. Zbiór aksjomatów charakteryzujących funktory: $\neg$, $\wedge$, $\vee$, $\rightarrow$, $\leftrightarrow$ jako klasyczne spójniki kolejno: negacji, koniunkcji, alternatywy i równoważności. Zbiór ten oznaczamy symbolem *TFA* (Truth-Functional Axioms).

2. Zbiór aksjomatów dla spójnika identyczności *IDA* (Identity Axioms). Zbiót ten składa się ze wszystkich formuł reprezentowanych przez następujące schematy:

$$\alpha \equiv \alpha$$
$$(\alpha \equiv \beta) \rightarrow (\alpha \rightarrow \beta)$$
$$(\alpha \equiv \beta) \wedge (\gamma \equiv \delta) \rightarrow (\alpha \,\%\, \gamma) \equiv (\beta \,\%\, \delta)$$

gdzie $\% = \neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow, \equiv$;

Język niefregowskiej logiki tak, jak każdy formalny język ma nieskończenie wiele różnych interpretacji, czyli modeli. Aby otrzymać jeden z tych modeli musimy określić najpierw zbiór, w którym zmienne zdaniowe przyjmują swoje wartości. Dla filozoficznych interpretacji zbiór ten, bez względu na to, czym są elementy tego zbioru, traktujemy jako reprezentujący uniwersum sytuacji. Niech U będzie dowolnym, co najmniej dwuelementowym zbiorem. Aby na zbiorze tym określić model dla niefregowskiej logiki zdaniowej, w zbiorze tym wyróżniamy podzbiór właściwy F reprezentujący zbiór faktów, czyli korelatów semantycznych zdań prawdziwych i równocześnie określamy w zbiorze U działania odpowiadające spójnikom logicznym. W sposób formalny interpretacje SCI-języka określamy w ten sposób, że najpierw definiujemy pojęcie SCI-algebry, a następnie SCI-modelu:

Definicja 1.

SCI-algebrą na zbiorze U nazywamy dowolną algebrę $\boldsymbol{U} = U, \neg, \cap, \cup, \rightarrow, \leftrightarrow, \circ)$, typu $<1, 2, 2, 2, 2, 2>$. Zbiór U nazywamy uniwersum algebry $\boldsymbol{U}$.

Swobodnie możemy powiedzieć, że SCI-algebrą nazywamy każdą algebrę podobną do SCI-języka.

Definicja 2.

Dowolną parę $(\boldsymbol{U}, F)$ nazywamy SCI-modelem zawsze i tylko wtedy, gdy $\boldsymbol{U}$ jest SCI-algebrą oraz F jest podzbiorem uniwersum U tej algebry takim, że dla dowolnych $a, b \in U$ spełnione jest sześć następujących warunków:

$$\neg a \in F \text{ gdy } a \notin F$$
$$a \cap b \in F \text{ gdy } a \in F \text{ oraz } b \in F$$
$$a \cup b \in F \text{ gdy } a \in F \text{ lub } b \in F$$
$$a \rightarrow b \in F \text{ gdy } a \notin F \text{ lub } b \in F$$
$$(a \leftrightarrow b) \in F \text{ gdy } (a \in F \text{ i } b \in F) \text{ lub } a \notin F \text{ i } b \notin F)$$
$$a \circ b \in F \text{ gdy } a = b$$

Definicja 3.

Formułę α rozważanego języka nazywamy prawdziwą w danym SCI-modelu $m = (U, F)$ gdy dla dowolnego wartościowania zmiennych h w modelu m, $h(\alpha) \in F$. Język niefregowskiej logiki zdaniowej otrzymujemy przez dodanie do alfabetu SCI-języka kwantyfikatorów: $\forall$, $\exists$ wiążących zmienne zdaniowe i przez scharakteryzowanie ich za pomocą odpowiednich schematów aksjomatów.

Aksjomatami logicznymi dla kwantyfikatorów są wszystkie formuły rozważanego języka reprezentowane przez następujące schematy:

$\forall p\, \alpha \rightarrow \alpha\,[p/\beta]$, $\quad \alpha\,[p/\beta] \rightarrow \exists p\, \alpha$

$\alpha \rightarrow \forall p\, \alpha$, $\quad \exists p\, \alpha \rightarrow \alpha$, (o ile zmienna p nie jest wolna w formule α).

$\forall p\,(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (\forall p\, \alpha \rightarrow \forall p\, \beta)$

$\forall p\,(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (\exists p\, \alpha \rightarrow \exists p\, \beta)$

W językach z kwantyfikatorami wiążącymi zmienne zdaniowe aksjomaty dla spójnika identyczności przyjmują postać:

$$\alpha_1 \equiv \alpha_2$$

gdzie: α_1, α_2 różnią się co najwyżej zmiennymi związanymi.

$$\forall p \forall q\,((p \equiv q) \rightarrow (p \rightarrow q))$$

$$\forall p \forall q\,((p \equiv q) \rightarrow (\neg p \equiv \neg q))$$

$$\forall p \forall q \forall r \forall s\,(((p \equiv q \wedge (r \equiv s)) \rightarrow ((p \,\%\, r) \equiv (r \,\%\, s)))$$

gdzie $\% = \neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow, \equiv$;

$$\forall p\,(\alpha \equiv \beta) \rightarrow (Qp\alpha \equiv Qp\beta)\text{, gdzie } Q = \forall, \exists$$

Rozszerzony SCI jest to niefregowska logika zdaniowa, czyli logika niefregowska w języku bez wyrażeń o charakterze nazwowym.

Formalną semantykę dla niefregowskiej logiki zdaniowej określa się przez wprowadzenie następujących definicji:

Definicja 4.

Strukturę

(*) $\qquad \boldsymbol{U} = (U, \neg, \cap, \cup, \rightarrow, \leftrightarrow, o, \bigcap, \bigcup)$

nazywamy uogólnioną SCI algebrą na zbiorze U gdy

(1) $(U, \neg, \cap, \cup, \rightarrow, \leftrightarrow, o)$ jest SCI-algebrą,

(2) $\bigcap$, $\bigcup$ są funkcjami typu: $U^U \rightarrow U$ określonymi na funkcjach wyznaczonych przez formuły języka.

Definicja 5.

Strukturę $m = (\boldsymbol{U}, F)$ nazywamy modelem dla języka niefregowskiej logiki zdaniowej, gdy

(a) $\boldsymbol{U}$ jest uogólnioną SCI-algebrą na zbiorze U,

(b) układ: $(U, \neg, \cap, \cup, \rightarrow, \leftrightarrow, o, F)$ jest SCI-modelem oraz dla dowolnej

funkcji wyznaczonej przez formuły języka logiki niefregowskiej $f: U \to U$, spełnione są następujące dwa warunki:

(i) $\bigcap f \in F$ gdy dla każdego $a \in U, f(a) \in F$,

(ii) $\bigcup f \in F$ gdy dla pewnego $a \in U, f(a) \in F$,

Dowolny model $m = (U, F)$ dla języka niefregowskiej logiki zdaniowej składa się z uogólnionej SCI-algebry określonej na pewnym zbiorze U reprezentującym pewne uniwersum sytuacji i z wyróżnionego w nim zbioru F reprezentującego zbiór faktów. Pojęcie modelu dla języka niefregowskiej logiki jest tak określone, że dowolna formuła α w każdym modelu m dla dowolnego wartościowania zmiennych ma ściśle określoną wartość w uniwersum tego modelu $|\alpha, f|_m$, w szczególności jeżeli w formule α nie występują zmienne wolne, to wartość tej formuły w modelu m jest niezależna od wartościowania zmiennych i oznaczmy ją symbolem $|\alpha|_m$. Uniwersum U danej uogólnionej SCI-algeebry $\boldsymbol{U}$ może w ogólności nie zawierać podzbioru F, takiego aby para $(\boldsymbol{U}, F)$ tworzyła SCI-model, czyli nie każda SCI-algebra reprezentuje algebrę sytuacji. Zwykle jednak w danej SCI-algebrze istnieje więcej niż jeden zbiór F_i taki, że para $(\boldsymbol{U}, F_i)$ jest SCI-modelem, co filozoficznie interpretujemy, że uniwersum sytuacji na ogół nie wyznacza jednoznacznie zbioru faktów, czyli, że nie wszystkie fakty są konieczne. Dla samej algebry sytuacji $\boldsymbol{U}$ oznaczmy przez F_0 iloczyn wszystkich zbiorów F_i takich, że para $(\boldsymbol{U}, F_i)$ jest modelem, czyli, że $\bigcap F_i = F_0$. Zbiór ten reprezentuje ogół **faktów koniecznych** w danym uniwersum sytuacji. W szczególności każde twierdzenie logiczne odnosi się do pewnego faktu koniecznego. Z kolei dowolny element a z uniwersum pewnego modelu, który należy do pewnego zbioru faktów F_i, takiego iż para $(\boldsymbol{U}, F_i)$ jest modelem, czyli że $a \in \bigcup F_i$ reprezentuje pewną sytuację możliwą. Analogicznie, element a uniwersum sytuacji U, który nie należy do żadnego dopuszczalnego zbioru faktów F_i czyli, że $a \notin \bigcup F$, nazywamy sytuacją niemożliwą, w szczególności każda kontrtautologia przedstawia pewną sytuację niemożliwą.

3. Teorie sytuacji w języku niefregowskiej logiki zdaniowej. Suszko w „okresie niefregowskim" większość swojej uwagi skupiał na badaniu otwartego języka niefregowskiej logiki zdaniowej zwanego SCI-językiem.

Teorie w SCI domknięte na podstawianie za zmienne zdaniowe, czyli tzw. teorie inwariantne Suszko nazywał teoriami sytuacji, gdyż zawierają one uniwersalne stwierdzenia dotyczące uniwersum, które przebiegają zmienne zdaniowe.

Aby w sposób naturalny uogólnić to pojęcie na języki niefregowskiej logiki zdaniowej z kwantyfikatorami wiążącymi zmienne zdaniowe, przyjmujemy następującą definicję:

Teeorią sytuacji w języku niefregowskiej logiki zdaniowej z kwantyfikatorami wiążącymi zmienne zdaniowe nazywamy dowolną teorię domkniętą

na regułę generalizacji. W szczególności zbiór twierdzeń logicznych logiki niefregowskiej jest najmniejszą teorią sytuacji. W języku niefregowskiej logiki zdaniowej z kwantyfikatorami wiążącymi zmienne zdaniowe występują nie tylko formuły zdaniowe, ale również pewne zdania, czyli formuły zdaniowe bez zmiennych wolnych, na przykład $\forall p(p)$, $\exists p(p)$, którym w każdym modelu rozważanego języka odpowiadają obiekty reprezentujące pewne szczególne sytuacje. Jeżeli w danym uniwersum sytuacji, pewna sytuacja jest korelatem semantycznym jakiegoś twierdzenia logicznego, to będziemy je **nazywać faktem niewłaściwym**. Każdy fakt niewłaściwy jest zarazem faktem koniecznym, ale odwrotna zależność nie musi zachodzić, z góry bowiem jest wykluczone, że pewne fakty konieczne nie są korelatami twierdzeń logicznych. Dla prostoty dalszych sformułowań przyjmujemy, że w rozważanym przez nas języku występują symbole 0 i 1, które określamy za pomocą definicji:

(d1) $0 \equiv \forall p(p)$

(d2) $1 \equiv \exists p(p)$

Stała zdaniowa „0" stwierdza, że każda sytuacja jest faktem, z kolei stała zdaniowa „1" stwierdza, że istnieje przynajmniej jeden fakt. „1" jest twierdzeniem logicznym, jest więc symbolem faktu niewłaściwego, a „0" jest symbolem sytuacji niemożliwej.

Podobnie jak w klasycznym rachunku predykatów, twierdzeniem logicznym jest formuła stwierdzająca istnienie przynajmniej jednego przedmiotu, a mianowicie formuła $\exists x(x \equiv x)$, tak twierdzeniem logiki niefregowskiej jest formuła $\exists p\ \exists q \neg (p \equiv q)$ stwierdzająca istnienie przynajmniej dwóch sytuacji, czyli u podstaw logiki niefregowskiej znajduje się założenie, że istnieją przynajmniej dwie sytuacje.

Przyjmiemy obecnie pewne inne pozalogiczne założenie, zwane w literaturze logiczno-filozoficznej zasadą semantyczną Wittgensteina:

(*ZW*) *Zdania logicznie równoważne odnoszą się do tej samej sytuacji.*

Wittgenstein przyjmował nawet mocniejsze założenie, a mianowicie utożsamiał on ze sobą zdania logicznie równoważne. W *Traktacie* pisze on na ten temat w następujący sposób:

5. 141 *Jeżeli p wynika z q, a q wynika z p, to są one jednym i tym samym zdaniem.*

Obecnie będziemy badać konsekwencje logiczne założenia *ZW*. Aby w języku *J* niefregowskiej logiki zdaniowej z kwantyfikatorami wiążącymi zmienne zdaniowe sformułować zasadę Wittgensteina przyjmiemy następujące oznaczenia: generalizacją dowolnej formuły α nazywamy rezultat poprzedzenia tej formuły dowolną skończona ilością kwantyfikatorów ogólnych i przez *Gn* ($\{\alpha\}$) oznaczać będziemy zbiór wszystkich generalizacji

formuły α i analogicznie dla dowolnego zbioru formuł zdaniowych X przez *Gn (X)* oznaczamy zbiór wszystkich generalizacji formuł ze zbioru X.

Tezę 5. 141 w języku niefregowskiej logiki zdaniowej z kwantyfikatorami odzwierciedlamy przez przyjęcie jako teorii sytuacji następującego zbioru formuł:

WTQ = *Cn* (*Gn* ($\{\alpha \equiv \beta$: $(\alpha \leftrightarrow \beta) \in$ Cn $(\varnothing)\}$). Zbiór ten konstytuuje całą klasę teorii zwanych w literaturze logicznej WTQ-teoriami. Przyjmujemy bowiem następującą definicję:

Definicja 6.

Zbiór formuł T jest WTQ-teorią, gdy T jest teorią oraz WTQ $\subset T$. Litery skrótu WTQ pochodzą: W – od Wittgenstein, T – dla pewnych topologicznych własności modeli tych teorii, Q – dla kwantyfikatorów.

Zbiór formuł WTQ jest najmniejszą WTQ-teorią w języku niefregowskiej logiki zdaniowej. Zbiór ten ma między innymi następujące własności:

(1) $\alpha \in$ WTQ wtedy i tylko wtedy gdy $(\alpha \equiv 1) \in$ WTQ,

(2) $(\neg \alpha) \in$ WTQ wtedy i tylko wtedy gdy $(\alpha \equiv 0) \in$ WTQ,

(3) $\alpha \in$ WTQ wtedy i tylko wtedy gdy $(\neg \alpha \equiv 0) \in$ WTQ,

(4) jeżeli $\alpha, \beta \in$ WTQ, to $(\alpha \equiv \beta) \in$ WTQ

(5) jeżeli $(\alpha \Leftrightarrow \beta) \in$ WTQ, to $(\alpha \equiv \beta) \in$ WTQ

Zgodnie z (1) nie tylko wszystkie twierdzenia logiczne, ale również wszystkie twierdzenia najmniejszej WTQ-teorii odnoszą się do tego samego faktu niewłaściwego oznaczonego tutaj sybmolem „1" i podobnie wszystkie negacje twierdzeń WTQ odnoszą się do tej samej sytuacji niemożliwej oznaczonej symbolem „0". Z (5) wynika w szczególności, że w modelu dowolnej WTQ-teorii uniwersum zmiennych zdaniowych jest algebrą Boole'a.

Dla związłego sformułowania pewnych twierdzeń posiadających filozoficzne interpretacje zakładamy, że w rozważanym przez nas języku niefregowskiej logiki zdaniowej J występują dodatkowe spójniki jednoargumentowe: $\Box$, $\Diamond$ oraz jeden spójnik dwuargumentowy: $\leq$.

Wymienione symbole określamy przyjmując następujące definicje równościowe:

(d3) $\Box p \equiv (p \equiv 1)$

(d4) $\Diamond p \equiv \neg (p \equiv 0)$

(d5) $(p \leq q) \equiv ((q \rightarrow p) \equiv 1)$

W ten sposób określone symbole możemy intuicyjnie odczytać: wyrażenie $\Box p$ czytamy: p jest sytuacją logicznie konieczną, z kolei wyrażenie $\Diamond p$ znaczy, że p jest sytuacją logicznie możliwą. Na gruncie WTQ znak $\leq$ jest symbolem relacji porządkującej uniwersum sytuacji Uw taki sposób, że zachodzą między innymi następujące twierdzenia:

$1 \leq p, p \leq 0$, czyli, że fakt niewłaściwy zawarty jest w każdej sytuacji i do-

wolna sytuacja jest zawarta w sytuacji niemożliwej i ogólnie dla dowolnych dwu formuł α, β języka J,

jeżeli $\alpha \models_{WTQ} \beta$, to w dowolnym WTQ-modelu $h(\beta) \leq h(\alpha)$. Ze względu na to, że fakt niewłaściwy jest zawarty w każdej sytuacji, nazywać go będziemy również sytuacją pustą.

Przez **ontologię sytuacji** wyznaczoną przez dany model $m = (\boldsymbol{U}, F)$ dla języka niefregowskiej logiki zdaniowej rozumieć będziemy tutaj taką teorię sytuacji, której twierdzenia stwierdzają coś o całym uniwersum sytuacji $\boldsymbol{U}$ w taki sposób, że twierdzenia te odnoszą się do faktów koniecznych w danym uniwersum. Innymi słowy, ontologia sytuacji wyznaczona przez dany model jest zbiorem formuł prawdziwych w tym modelu niezależnie od tego, które sytuacje są faktami. Najmniejszą ontologią sytuacji jest zbiór twierdzeń niefregowskiej logiki zdaniowej, również zgodnie z (1) zbiór formuł WTQ jest pewną ontologią sytuacji. Termin „ontologia sytuacji" zapożyczony z książki B. Wolniewicza [1] jest tutaj rozumiany trochę inaczej niż w [1].

Jeżeli model $m = (\boldsymbol{U}, F)$ dla języka niefregowskiej logiki zdaniowej jest modelem dla WTQ, to spełnione są między innymi następujące dwa warunki: (1) $(U, \neg, \cap, \cup, \rightarrow, \leftrightarrow, o)$ jest algebrą Boole'a z dodaną operacją o taką, że dla dowolnych $a, b \in U$ zachodzi związek:

$$a = b \text{ wtedy i tylko wtedy gdy } a \text{ o } b = 1.$$

(2) Funkcje: $\bigcap$, $\bigcup$ są uogólnionymi operacjami na funkcjach wyznaczonych przez formuły języka J, takimi, że dla dowolnego $a \in U$ oraz dla dowolnej funkcji f wyznaczonej w modelu m przez formuły języka J, zachodzą związki:

(i) $f(a) \leq \bigcap f$

(ii) $\forall b \in U$ [jeżeli $\forall a\,(f(a) \leq b)$, to $(\bigcap f \leq b)$]

(iii) $\bigcup f \leq f(a)$

(iv) $\forall b \in U$ [jeżeli $\forall a(b \leq f(a))$, to $(b \leq \bigcup f(a))$]

Warunki: (1)-(iv) stwierdzają, że kwantyfikatory języka niefregowskiej logiki zdaniowej są interpretowane jako kresy wartości funkcji wyznaczonych przez formuły odpowiednio: kwantyfikator ogólny jako kres górny, a kwantyfikator egzystencjalny jako kres dolny zbioru wartości funkcji odpowiadających formułom rozważanego języka.

Uniwersum dowolnego WTQ-modelu zawsze zawiera podzbiór F reprezentujący zbiór faktów. Jeżeli w uniwersum sytuacji U kres górny zbioru faktów ze względu na porządek $\leq$ istnieje i jest faktem, to nazywamy go światem realnym. Sytuacja nazwana tutaj światem realnym, o ile istnieje w danym modelu, to jest ona sytuacją, która jest faktem i zawiera wszystkie fakty. Pojęcie świata realnego jest wyrażalne w języku niefregowskiej logiki zdaniowwej za pomocą następującej definicji:

(d6) $$RWp \equiv (p \wedge \forall q\,(q \rightarrow (q \leq p)))$$

Z kolei elementy maksymalne w zbiorze sytuacji możliwych, czyli w zbiorze $\bigcup F_i$ nazywamy możliwymi światami. W danym uniwersum sytuacji U mogą oczywiście nie istnieć sytuacje będące możliwymi światami. Pojęcie możliwego świata jest definiowalne w języku logiki niefregowskiej za pomocą następującej definicji równościowej:

(d7) $PWp \equiv \{\neg (p \equiv 0) \wedge \forall q\, [(q \leq p) \vee (\neg q \leq p)]\}$

Wyrażenie PWp intuicyjnie odczytujemy: sytuacja, że p jest możliwym światem, jest identyczna z tym, że p jest sytuacją logicznie możliwą, oraz dla dowolnej sytuacji q, sytuacja ta zachodzi w p lub $\neg$ q zachodzi w p. Element a z uniwersum sytuacji U spełnia formułę PWp zawsze i tylko wtedy, gdy a jest elementem maksymalnym wśród elementów reprezentujących sytuacje możliwe. Warto zwrócić uwagę, że w logice modalnej zwykle pojęcia świata możliwego i świata realnego są terminami używanymi w metajęzyku do badania własności semantycznych systemów modalnych. Natomiast w języku logiki niefregowskiej terminy te są definiowalne za pomocą terminów logicznych. Z pojęciem realnego świata ściśle związane jest pojęcie kresu górnego ze względu na porządek sytuacji $\leq$ zbioru faktów, który to kres definiujemy jako sytuację będącą sumą faktów w następujący sposób:

(d8) $SFp \equiv [\forall q\, (q \rightarrow (q \leq p)) \wedge \forall r\, (\forall q\, (q \rightarrow (q \leq r)) \rightarrow (p \leq r)]$

Definicję (d8) odczytujemy: sytuacja p jest sumą faktów, czyli ich kresem górnym ze względu na porządek sytuacji. Z góry nie jest przesądzone, czy w danym WTQ-modelu istnieje suma faktów. Jeżeli sytuacja a spełnia warunek SFp, to a jest najmniejszą sytuacją w sensie porządku $\leq_{WTQ}$, która zawiera wszystkie fakty, ale sytuacja a może być, a może nie być faktem. Definicje realnego świata oraz sumy faktów pozostają w ścisłym związku z tezami Wittgensteina:

1 Świat jest wszystkim co jest faktem.

1.11 Świat jest wyznaczony przez fakty oraz przez to, że są to wszystkie fakty.

1.13 Światem są fakty w przestrzeni logicznej.

W definicjach możliwych światów oraz realnego świata jak i sumy faktów w sposób ukryty występuje spójnik identyczności, a występuje on w definicji relacji porządku $\leq$ sytuacji. Dlatego, aby ustalić wzajemne związki między tymi pojęciami, przyjmiemy możliwie najprostszą interpretację spójnika identyczności. W tym celu przyjmiemy jako aksjomat:

(H) $\forall p \forall q\, [(p \equiv q) \equiv 0 \vee (p \equiv q) \equiv 1]$

Założenie (H) było nazywane przez Suszkę zasadą zero-jedynkowości operacji identyfikacji sytuacji. Zasada H (od nazwiska Henlego) stwierdza, że dowolna równość przedstawia albo sytuację możliwą, albo też fakt niewłaściwy. Teorie sytuacji wyznaczone przez zbiór: WTQ $\cup$ {(H)} $\cup$ D, gdzie D jest zbiorem definicji {(d1) (d2),..., (d8)} nazywamy WHQ-teoriami. Teorie WTQ i WHQ powstały przez przeniesienie do języków z kwantyfika-

torami znanych z SCI teorii WT i WH. Bardziej szczegółowy opis tych teorii wraz z aksjomatyzacją znajduje się w moich pracach [1], [2]. Z twierdzeń podanych w tych pracach wynikają następujące wnioski:

(1) WHQ jest pewną ontologią sytuacji dlatego, że inwariantną teorią w języku niefregowskiej logiki zdaniowej,której wszystkie twierdzenia odnoszą się do jednego faktu koniecznego. Wynika to stąd, że WHQ jest teorią domkniętą na regułę: $\alpha \vdash_{\Box} \alpha$.

(2) W każdym WTQ-modelu języka logiki niefregowskiej istnieją
(a) kres dolny zarówno wszystkich sytuacji, jak i wszystkich faktów i jest nim fakt niewłaściwy oznaczony tutaj przez 1,
(b) kres górny zbioru wszystkich sytuacji i jest nią sytuacja niemożliwa 0.
(c) kres górny zbioru faktów i jest nim bądź świat realny,bądź sytuacja niemożliwa 0.

Bez względu na to, czy w danym WHQ-modelu występują czy też nie sytuacje będące możliwymi światami, to zawsze istnieją kresy zbioru możliwych światów ze względu na porządek sytuacji $\leq$. W pracy [3] pokazano, że zachodzi następujące twierdzenie:

Twierdzenie 1.

W dowolnym WHQ-modelu *m* zachodzą związki: (a) kres górny zbioru możliwych światów $= |\ \forall p\ (PWp \rightarrow p)\ |$, (b) kres dolny zbioru możliwych światów $= |\ \exists p\ ((p \wedge PWp)\ |$

Wniosek:

Dla dowolnego WHO-modelu *m* zachodzą następujące związki:

(1) w dowolnym WHQ-modelu *m* nie istnieją sytuacje będące możliwymi światami zawsze i tylko wtedy, gdy kres górny możliwych światów w modelu *m* jest faktem niewłaściwym, a ich kres dolny jest wtedy sytuacją niemożliwą.

(2) Każda sytuacja, z wyjątkiem logicznie niemożliwej 0, zachodzi w pewnym możliwym świecie wtedy i tylko wtedy, gdy kres dolny możliwych światów jest faktem niewłaściwym.

(3) W dowolnym WHQ-modelu istnieje sytuacja będąca realnym światem zawsze i tylko wtedy, gdy kres dolny możliwych światów jest faktem.

W pracy niniejszej rozważane były pewne szczególne rodzaje sytuacji, takie jak fakty i możliwe światy, i analizowane były one z punktu widzenia porządku sytuacji określonego przez definicję (d5). Przytoczone w tej pracy definicje (d1)-(d8) są pewną nieistotną modyfikacją definicji rozważanych przez Suszkę w pracach [1], [2]. Praca niniejsza stanowi pewną systematyzację i rekonstrukcję rozważań Suszki prowadzonych w tych pracach. W artykule tym w dużej mierze nawiązuję do rozmów prowadzonych z Suszką w ostatnich dwóch latach Jego życia.

BIBLIOGRAFIA:

OMYŁA M.:
[1] *Boolean Theories with Quantifiers.* "Bulletin of Section of Logic" 7/2, 1978, s. 76-83.
[2] *Propositional Quantifiers in Non-Fregean Theories,* w: *Begriffschrift Jeaear Frege-Konferenz.* Jena 1979, s. 299-306.
[3] *Zarys logiki niefregowskiej.* PWN, Warszawa 1986.
[4] *A Formal Ontology of Situations,* w: *Formal Ontology.* Kluwer Academic Publishers 1966, wyd. Roberto Poli i Peter Simons, s. 173-187.

PRZEŁĘCKI M.:
[1] *Platon o niewyrażalności poznania filozoficznego,* w: *Lektury Platońskie.* Warszawa 2000, s. 89-103.

SUSZKO R.:
[1] *Ontologia w Traktacie L. Wittgensteina.* „Studia Filozoficzne" 1 (1968), s. 97-121.
[2] *Non-Fregean Logic and Theories, Annale Universitati Bucuresti.* "Acta Logica" 9 (1968), s. 105-125.
[3] *Quasi-Completeness in Non-Fregean Logic.* „Studia Logica" 29, Warszawa 1971, s. 1-14.

WÓJCICKI R.:
[1] *Semantyka sytuacyjna logiki niefregowskiej,* w: *Znaczenie i prawda. Rozprawy semiotyczne,* red. Jerzy Pelc. Warszawa 1994, s. 261-283.

Wolniewicz B.:
[1] *Ontologia sytuacji.* PWN, Warszawa 1985.

Praca przygotowana w ramach projektu badawczego KBN nr 1 H01A01116.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

JAN ZUBELEWICZ
Politechnika Warszawska

KRYZYS WSPÓLNOT DUCHOWYCH: ROBERT NISBET[1]

W filozofii kultury wyróżnimy dwa stanowiska: naturalizm i transcendentalizm (antynaturalizm). W naturalizmie ceni się głównie życie w zdrowiu i dobrobycie, w transcendentalizmie - wartości ponadczasowe realizowane przez wspólnoty duchowe. Wspólnoty te manifestowały się głównie w tradycyjnych wspólnotach. W historii kultury Zachodu można zauważyć proces wypierania transcendentalizmu przez naturalizm. Przejawia się to w rozpadzie tradycyjnych wspólnot.

Problemy te poddał analizie amerykański socjolog i filozof kultury Robert Aleksander Nisbet (1913-1996). Był on antynaturalistą w filozofii kultury i neokonserwatystą w kwestiach społeczno-politycznych. Napisał m. in.: *The Sociological Tradition* (1966, 1967), *The Quest for Community* (1973), *Twilight of Authority* (1976), *History of ldea of Progress* (1980), *Prejudices. A philosophical Dictonery* (1982) (tłum. polskie 1988), *Conservatism. Dream and Reality* (1986).

Aby zrozumieć współczesny stan rozpadu tradycyjnych wspólnot, Nisbet cofa się niejako do początku, tzn. do feudalizmu. Wtedy wspólnoty te były w pełnym rozkwicie. Potem, aż do czasów współczesnych, były one i są wypierane przez polityczne wspólnoty kontrolowane przez państwo. W miejsce *Gemeinschaft* wchodzi *Gesellschaft.* Zmiany kulturowe ostatnich wieków są, według Nisbeta, generowane nie tyle przez konflikt miedzy państwem a jednostką, co przez konflikt między państwem a wspólnotami[2].

Na proces rozpadu wspólnot składają się różne, opisane przez Nisbeta, zjawiska. Wyodrębnimy nieco arbitralnie ich kilka grup. Te grupy zakresowo nie są rozłączne. Są to: tendencje anomiczne, egalitaryzm, hedonizm, desakralizacja świata i etatyzacja życia. Za podstawowy czynnik uważa Nisbet egalitaryzm[3], za niejako wypadkowy innych - etatyzację życia.

1. Wspólnoty[4]. A. Tradycyjne wspólnoty. W okresie feudalizmu występowały wspólnoty społeczne różnego rodzaju: patriarchalna rodzina, więzy

[1] Wykonano w ramach grantu rektorskiego PW z r. 1999 w ramach tematu: *Kultura a wspólnoty duchowe*, kierownik tematu dr hab. U. Schrade.

[2] Problem ten analizowany jest m.in. w tekście P. Śpiewaka: *Robert Nisbet: filozofia pluralizmu i autorytetu*, w: tegoż: *Ideologie i obywatele.* Warszawa 1981, s. 87.

[3] Patrz np. R. Nisbet: *Twilight of Authority.* London 1976, s. 201-202.

[4] Zob. np. tegoż: *The Quest for Community.* New York 1973, część 1, *Community and the Problem of Order.*

rodowe, wspólnota wiejska, otoczone murami miasto, wspólnoty kupieckie, wspólnoty religijne. Realizowały one w jakiejś postaci kulturę duchową, tzn. różne wartości transcendentne. Nie ograniczały się więc do bycia wspólnotami interesów. Wszystkie, czy prawie wszystkie zjawiska społeczne miały zapośredniczenie wspólnotowe. I tak np. fizyczne narodziny dziecka musiały być potwierdzone przez narodziny społeczne. Podobnie było ze związkiem mężczyzny i kobiety czy ze śmiercią.

Wspólnoty miały strukturę hierarchiczną, opierały się na autorytecie ich twórców. Idąc tropem Durkheima wskazuje Nisbet na powinności wspólnotowe ludzi. Są to powinności wobec tradycji (kultury), zmarłych i żyjących. Najwyraźniej uwidacznia się to na przykładzie rodziny. Była ona wielopokoleniową wspólnotą nie tylko żywych, ale i zmarłych i jeszcze nie narodzonych. Istniało wyraźne podporządkowanie członków rodziny, a zwłaszcza młodych, całej wspólnocie. Powinności wspólnotowe przejawiają się w różnych dziedzinach. Dla przykładu wskażmy, za Nisbetem, na związek winy i kary. W tradycyjnej wspólnocie istniało silne sprzężenie między winą i karą czy zbrodnią i karą. Za czyny szczególnie ohydne istniała kara śmierci. Kara była konieczna dla przywrócenia równowagi społecznej, bo zbrodnia godziła i w ofiarę, i we wspólnoty do których ona należała[5].

Warto zwrócić uwagę na formy, w jakich realizowane są powinności wspólnotowe. Są to różne rytuały, dzięki którym nawet zwykłe czynności człowieka nabierają wyższego pozautylitarnego sensu. Nisbet wyróżnia kilka funkcji rytuału[6] Po pierwsze, przezwyciężenie depresji i nudy. Po zaspokojeniu potrzeb elementarnych ludzie chcą zaspokajać wyższe potrzeby, tj. potrzeby społeczne, duchowe, intelektualne. W ten sposób mają nadzieję nadać sens swojemu życiu. Dostosowanie się do zasad rytuału zwiększa szanse zrealizowania tej nadziei oraz opanowania depresji i nudy. Po drugie, rytuał broni w obliczu niepewności życia. Utylitarne i racjonalne podejście sprawdza się w obszarze względnej pewności życia. Zawodzi jednak w obliczu zdarzeń zupełnie nieprzewidywalnych, w obliczu kataklizmów przyrodniczych, katastrof technicznych, podstępnej dwulicowości itd. W tych rejonach rzeczywistości umiejscawia się rytuał. Po trzecie, rytuał kształtuje ludzką zdolność przeżywania czasu. Punktem odniesienia dla pamięci są zwyczaje i tradycja. Wreszcie rytuał utrwala wiarę religijną i przekonania polityczne. Ryty i ceremonie wzmacniają wiarę i patriotyzm. Wiedzili o tym doskonale przywódcy rewolucji francuskiej, gdy proklamowali religię cnót obywatelskich wraz z całą oprawą rytualną.

[5] Zob. np. tegoż: *Przesądy. Słownik filozoficzny*, przeł. M. Szczubiałka. Warszawa 1998, s. 360.

[6] Tamże, hasło: *Rytuał*, s. 300-304.

Rytuały dzieli Nisbet na dwie grupy: świętości oraz gry czy zabawy. Pierwsze ujarzmiają symbolicznie przełomy egzystencji człowieka (narodziny, małżeństwo i śmierć), drugie - siły konfliktu, przypadku i niepewności życia.

B. Demokracja i tradycyjne wspólnoty. Czy w warunkach demokracji możliwe jest zachowanie kultury duchowej? Odpowiedź Nisbeta jest twierdząca. Pewnego rodzaju demokratyczne i liberalne wolności mogą istnieć pod warunkiem wszakże, że nie naruszają one dobrze ugruntowanego moralnego, religijnego i społecznego ładu i nie podważają tkwiących w nim autorytetów. Dopiero więc na bazie pewnych predemokratycznych i preliberalnych zasad można wprowadzić i demokrację, i liberalizm[7]. A jaka ma być treść tych pierwotnych zasad? Te zasady, według Nisbeta, winny być stanowione głównie przez wartości judeochrześcijańskie[8]. Byłby to więc pewien trzon wartości prawicowych. Niestety polityczna władza demokracji nieustannie dąży do centralizacji i biurokratyzacji i w konsekwencji niszczy owe predemokratyczne i preliberalne zasady stosunków społecznych i kultury. Być może wtedy właśnie prawicowe zasady predemokratyczne są zastępowane przez jakieś lewicowe zasady.

Problem uwiarygodnienia podłoża demokracji rozważany był przez wielu myślicieli konserwatywnych. Dla przykładu zasygnalizujmy stanowisko Bogusława Wolniewicza. Uważa on, że można wyróżnić dwa demokratyzmy: russowski i jeffersonowski. Ten pierwszy, przyjmując aksjomat Rousseau: „człowiek jest z natury swej dobry" związany jest z egalitaryzmem w sensie równego startu życiowego i z socjalizmem w sensie równego dojścia do mety. Demokratyzm jeffersonowski przyjmuje, iż człowiek z natury wcale nie jest dobry i że istnieje w nim zło pierwiastkowe, stanowiące nieusuwalny składnik jego natury. Demokracja jeffersonowska miałaby to zło maksymalnie zneutralizować. Demokracja ta jest środkiem

„do neutralizacji, albo przynajmniej minimalizacji skutków immanentnego naturze ludzkiej zła pierwiastkowego. Chodzi przy tym wyłącznie o skutki manifestujące się w skali społecznej. Demokratyzm jeffersonowski nie jest utopijny i nie oczekuje, że przez demokrację ludzie staną się indywidualnie lepsi. Oczekuje jedynie, że społeczne skutki tkwiącego w nich zła pierwiastkowego staną się dla całej zbiorowości mniej dotkliwe. Inaczej mówiąc, demokracja typu jeffersonowskiego jest to tama postawiona naturalnym zapędom ludzkim. (Są to słynne jeffersonowskie «powściągi i balanse» - *checks and balances* - hamujące społeczne skutki owego naturalnego zła pierwiastkowego.) Zaś demokratyzm jeffersonowski polega na prześ-

[7] Tamże, s. 188-189, 211.

[8] Tamże, s. 211.

wiadczeniu, że taki właśnie system powściągów i balansów (lub podobny), jaki zawiera konstytucja USA, stanowi dla zła pierwiastkowego w człowieku kaganiec najlepszy z możliwych”[9].

Można przyjąć, że demokratyzm jeffersonowski akceptuje jakieś predemokratyczne zasady w wersji prawicowej, natomiast demokratyzm russowski - w wersji lewicowej. I przypuszczalnie istnieje zgodność między Wolniewiczem i Nisbetem w kwestii interpretacji predemokratycznych zasad.

Zauważmy, że obecnie istnieje silna presja, by Prawa Człowieka stały się predemokratycznymi zasadami. Mają być one ważniejsze niż demokracja. To w imię Praw Człowieka państwa NATO dokonały inwazji na byłą Jugosławię, państwa Unii Europejskiej protestują przeciwko wynikom demokratycznych wyborów w Austrii itd.

2. Podważanie wspólnotowości. Od odrodzenia - zauważa Nisbet - rozpoczęto kwestionować rolę wspólnot w życiu człowieka. Te procesy nasilają się w XVII w., by przyjąć postawę kulminacyjną w XVIII w. we Francji. Powstało nowe indywidualistyczne i optymistyczne rozumienie natury człowieka[10]. Można to zauważyć u Bacona i Kartezjusza w XVII w., u Shaftesbury’ego, Condillaca i Rousseau w XVIII w. i np. u Marksa w XIX w. Uważano, że natura człowieka jest wrodzona, dobra i niezniszczalna. „Wrodzoność” polega na tym, że to, co w człowieku jest podstawowe, pochodzi z wewnątrz człowieka, tzn. z jego uczuć, wewnętrznych popędów, a nie ze społecznej organizacji czy społecznej etyki. Dobroć natury ujawni się wtedy, gdy będą zlikwidowane złe oddziaływania środowiskowe (feudalne, religijne) oraz gdy wyeliminowana zostanie ignorancja. Przyjęto więc, że złe instytucje nie zniszczą dobrej natury człowieka. Na tym ma polegać niezniszczalność natury. Zwracano uwagę na to, co jest bezczasowe i uniwersalne, a nie na to, co jest zmienne, historyczne. Głoszono konieczność wyzwolenia się z wyznawanej tradycji i istniejących wspólnot.

Tak jak stworzono człowieka naturalnego, tak też, zauważa Nisbet, utworzono wspólnotę naturalną. Naturalne jednostki utworzą naturalną wspólnotę z Wolą Powszechną. Gdy wyeliminuje się ze społeczeństwa wszelkie formy partykularnych zrzeszeń, jak np. zgubne więzi klas społecznych, religię i inne, to autentyczna powszechna wola będzie mogła ujawnić się. Najbardziej radykalne tezy głosił Rousseau.

Taka osiemnastowieczna negatywna ocena przeszłości doprowadziła do stanu anomii. Pojęcie „anomii” przyjmuje Nisbet od Durkheima. Przez *nomos* rozumiemy „rozległy zespół praw, tradycji i obyczajów, jakie dziedzi-

[9] B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości.* Warszawa 1993, s. 204-205. W jednym ze swoich tekstów proponuję nazwy: „demokratyzm konserwatywny” i „demokratyzm libertyński”.

[10] Patrz np. R. Nisbet: *The Sociological Tradition.* London 1967, s. 270-272, czy B. Mikołajewska: *Zjawisko wspólnoty* (Wybór tekstów). New Haven, CT, USA 1999, s. 390-392.

czymy po poprzednich pokoleniach i które są źródłem norm, wartości, zachęt i zakazów regulujących nasze życie”[11]. *Nomos* zalicza Nisbet do kultury wstydu, anomię - do kultury bezwstydu. Już w V w. p. n. e. w starożytnej Grecji powstało przeciwieństwo: *nomos - physis,* gdzie przez *physis* rozumiano wewnętrzne i wrodzone zdolności człowieka. Propagatorami *physis* byli np. sofiści, gdy eksponowali ekspresję natury i naturalności człowieka.

W XX w. anomia szerzy się w różnej postaci: od znużenia i apatii po maniakalną przemoc, zbrodnię i samobójstwo. Równocześnie występuje ona w różnych sferach życia. Dla przykładu, w szkołach pod wpływem ogólnej pobłażliwości niknie *nomos* edukacyjny i powstają „hordy młodych anomików”[12]. Najgroźniejsza postać anomii powstaje wtedy, twierdzi Nisbet, gdy przyjmuje się, że człowiek jest z natury dobry i że rygory, przymus i instytucje społeczne są narzędziami tyranii. Ta anomia w dotkliwy sposób dała znać o sobie w XX w., począwszy od I wojny światowej. Jej rzecznicy, pragnąc zrzucić kajdany starego świata i zrealizować świetlaną wizję przyszłości, dopuścili się bezmiaru okrucieństwa.

3. Egalitaryzm. Jak już wspominaliśmy, egalitaryzm jest, w rozumieniu Nisbeta, najbardziej dynamiczną przyczyną rozpadu wspólnot duchowych. Dawniej pragnienia ludzi były zrelatywizowane do stanów i klas społecznych. Potężny osiemnastowieczny duch egalitaryzmu w poważnym stopniu naruszył ten stan rzeczy. Ograniczenia nałożone pragnieniom zostały zmniejszone lub nawet zdjęte. Żądza dóbr doczesnych nasiliła się i stała się czymś dobrym. Narodziła się czy wręcz wybuchła rewolucja rosnących oczekiwań[13]. Znajdowała ona wyraz w uprawnieniach politycznych, roszczeniach socjalnych czy nawet w dziedzinie nauki. Na dłuższą metę, zauważa Nisbet, każda instytucja społeczna, każdy ustrój polityczny, społeczny czy gospodarczy ulega jej wpływom. Wyrazem dążeń tej rewolucji i egalitaryzmu jest m. in. indywidualizm, prawa człowieka, permisywność, reifikacja i konformizm w naukach humanistycznych i społecznych.

A. Indywidualizm. Nisbet wyodrębnia dwa rodzaje indywidualizmu: typu amerykańskiego i francuskiego. Pierwszy panował w Ameryce w XIX i na początku XX w. Indywidualistyczna wiara związana była z wyobrażeniem samotnego trapera, zdobywcy dzikich zachodnich połaci, samodzielnego przedsiębiorcy w sklepie czy biurze. Państwo w sposób minimalny ingerowało w życie obywateli.

We Francji od Wielkiej Rewolucji Francuskiej wytworzył się drugi model indywidualizmu. Rewolucja ustanowiła wiele praw z myślą o wykorzenieniu

[11] R. Nisbet: *Przesądy,* wyd. cyt., s. 27.

[12] Tamże, s. 31.

[13] Tamże, s. 152.

ancien régime'u. Stare zobowiązania wobec różnych tradycyjnych wspólnot, a w szczególności wobec rodziny i Kościoła, zostały poważnie ograniczone czy wręcz zniesione. Realizowana była tendencja zamiany organizmu społecznego na luźną masę jednostek. Naturalnym sprzymierzeńcem czy dopełnieniem tego stanu rzeczy stała się centralizacja władzy politycznej. W drugiej połowie XX w. indywidualizm typu francuskiego staje się dominujący również w Ameryce. Autorytet dawnych wspólnot jest znoszony przez nonkonformizm szerzący się w różnych działach kultury i formach zachowania się. Co więcej, w opinii Nisbeta, dziewiętnastowieczny indywidualizm typu amerykańskiego z góry był skazany na przekształcenie się w indywidualizm typu francuskiego. Była to tylko kwestia czasu. Charakterystykę współczesnego indywidualizmu amerykańskiego dobrze odzwierciedla poniższy fragment:

„Jeśli istnieje jakiś rdzeń znaczenia słowa *indywidualizm,* jest nim pojęcie odrębnego istnienia, owo Ja-sam-przez-siebie-wolny-od-wszelkich-więzów. Tym samym wszakże typem idealnym społeczeństwa staje się plemię w zasadzie nie powiązanych z sobą, «wolnych» jednostek. A to jest najlepszy przepis na stworzenie Lewiatana. Geniusz francuskiej interpretacji indywidualizmu polega na zrozumieniu komplementamości, wzajemnej relacji między indywidualizmem a kolektywizmem. (...) Nonkonformizm, prawie synonim indywidualizmu, szerzy się w literaturze, sztuce i całej w zasadzie kulturze, a w sposób najbardziej spektakularny może w postawach ludzi wobec dawnych tradycji rodzinnych, wspólnot lokalnych, kościoła i wrośniętych w te instytucje autorytetów. A wraz z rozwojem tego indywidualizmu, nieustannie umacnia się też polityczna władza państwa nad ludzkim życiem. Kolektywizm polityczny nie byłby tak łatwo zaistniał, gdyby przez rozpad systemu autorytetów społeczeństwo nie rozsypywało się w masę swobodnych jednostek.

Ów Emersonowski, wszechogarniający indywidualizm XIX wieku od początku był wiarą skazaną na upadek. Urągając mądrości wieków, a w gruncie rzeczy i zwykłemu zdrowemu rozsądkowi, ujmował człowieka z perspektywy «Ja sam przez siebie», zapominając tym samym o całym łożysku społecznym, w jakim jedynie zrodzić się może indywidualność. Od Emersonowskiej niezależnej, nie potrzebującej niczego prócz własnych wewnętrznych zasobów jednostki do aspołecznego, hedonistycznego, narcystycznego, wolnego ducha XX stulecia niedaleka w istocie wiedzie droga”[1] .

Konflikt między wspólnotowością a indywidualizmem znajduje najpełniejsze odzwierciedlenie w kolizji między prawami wspólnot a prawami człowieka.

[14] Tamże, s. 149-150.

B. Prawa człowieka. W starożytności i średniowieczu dominowały prawa różnych grup: rodziny, wspólnoty etnicznej czy religijnej. Ludzie Uczyli się przede wszystkim jako członkowie szerszych wspólnot, mających wobec nich obowiązki. W ramach grupy istniała hierarchia: uprawnienia twórców wspólnot były większe niż pozostałych członków. Idea praw jednostki rozwinęła się głównie dopiero w XVIII w. Ze względu na źródło wyróżnia Nisbet dwa typy praw: rozpoznane i przyznane. Pierwsze mają swoje źródło w Bogu i są niejako kontynuacją przywilejów wspólnot średniowiecznych. Są tutaj: prawo do życia, prawo do własności, prawo do wolności i prawo do poszukiwania szczęścia. Ten rodzaj praw odpowiadałby w przybliżeniu formalnej równości szans, czyli formalnej równości na starcie. Ale, jak wiemy, nie wszyscy ludzie zadowalają się taką formą równości. Przynajmniej niektórzy chcieliby równości szans w postaci równości dojścia do mety. Celowi temu ma służyć drugi typ praw. Prawa te pochodzą z nadania państwa. Są to przede wszystkim prawa socjalne: prawo do pracy, mieszkania, opieki medycznej, urlopu, prawo do minimalnej płacy itd. Prawa tego typu, zauważa Nisbet, były głoszone i w krajach komunistycznych, i w socjaldemokratycznych. Nie jest wykluczone, że prawa socjalne staną się w przyszłości ważniejsze niż inne prawa. Wtedy staniemy u wrót jakiegoś despotyzmu: demokratycznego lub innego[15].

W celu pogłębienia równości szans wprowadzono w USA tzw. akcje afirmatywna. Głosi ona, że dostęp do szkół, urzędów państwowych powinien być reprezentatywny dla poszczególnych grup społecznych, zwłaszcza grup etnicznych. Nisbet określa to zjawisko rasizmem miłosierdzia i ocenia je negatywnie. Uważa, że nie ma żadnej racji realizacji pełnej równości szans. Wtedy bowiem należałoby zniwelować oddziaływania wszystkich czynników środowiskowych i genetycznych. Nie byłoby to ani realne, ani sensowne[16]. Mimo dużej dynamiczności zrównywania polegającej na tym, że „karmi się" ono samo sobą, pełne zrównanie nie jest możliwe. Obowiązuje bowiem tutaj stara zasada Burke'a: kto wyrównuje, nigdy nie wyrówna[17].

C. Permisywność. Dążenia egalitarne znajdują również wyraz w upadku autorytetów i, w konsekwencji, w permisywności wspólnot. „Żądza równości - pisał Nisbet - oraz nienawiść czy resentyment wobec wszystkiego, co tylko wyrasta ponad poziom, sieje powszechną zawiść i nieufność w stosunku do wszelkich autorytetów"[18]. Autorytet czy tradycyjną hierarchię wartości podważają, zdaniem Nisbeta, m.in. takie intelektualne siły społeczne, jak: psychologia freudowska, wpływowa socjologia, czy tzw. postępowa eduka-

[15] Zob. np. R. Nisbet: *Twilight*, wyd. cyt., roz. *The New Science of Despotism*, s. 194-229.

[16] Zob. np. tegoż: *Przesądy*, wyd. cyt., s. 267-268.

[17] Tegoż: *Twilight*, wyd. cyt., s. 199.

[18] R. Nisbet: *Przesądy*, wyd. cyt., s. 238.

cja. Wszystkie one wyznają zasadę wyrażającą się w sentencji: „Wszystko zrozumieć, to wybaczyć wszystko". Takie podejście zwalnia ludzi od odpowiedzialności za swoje czyny: to nie człowiek jest odpowiedzialny, a jego popędowe *id* czy niesprawiedliwe stosunki społeczne. W rezultacie, twierdzi Nisbet, stanowczość rodziców, nauczycieli, kierowników, sędziów itd. wypierana jest przez ich permisywność. W tej sytuacji autorytatywność oceniana jest negatywnie. W niektórych przypadkach, np. w szkole frankfurckiej, osobowość autorytarna traktowana była jako zalążek faszyzmu.

Ku czemu więc zmierzamy? Niestety, istnieje duże prawdopodobieństwo, że ku tyranii - odpowiada, idąc tropami Platona, Nisbet. Zauważmy, że wątek ten był analizowany przez wielu badaczy despotyzmu[19].

D. Egalitaryzm w naukach społecznych i humanistyce. Mogłoby się wydawać, że idee egalitarne ominą dziedzinę nauki, która z założenia jest elitarna. Tak się jednak nie stało. Egalitarny charakter posiadają różne procesy tkwiące w sposobach uprawiania nauk społecznych i humanistyki, jak: proces reifikacji, „rozmiękczenie" w humanistyce, upadek nauk społecznych.

- Proces reifikacji wystąpił już w XIX w. we francuskim Oświeceniu. Francuscy literaci tworzyli niczym nieskrępowane teorie odnośnie do natury społeczeństwa i natury władzy politycznej. Doświadczenie i praktyka nie krępowały ich spekulatywnych rozważań. W rezultacie ich teorie tworzyły jak gdyby drugą rzeczywistość luźno związaną z empiryczną rzeczywistością. Zamiast poznawać empiryczną rzeczywistość z jej całym bogactwem i różnorodnością, dużo łatwiej było zapoznać się z tą drugą, zreifikowaną rzeczywistością. Miała ona tę zaletę, że była prosta do zrozumienia, ale i tę wadę, że była... nierealna. Taki styl myślenia dostrzega Nisbet też w XX w. w strukturalizmie, freudyzmie, szkole frankfurckiej zamierzającej skrzyżować marksizm z freudyzmem.

- Począwszy od około 1940 r. ma miejsce, według Nisbeta, proces upadku humanistyki w USA. Można wyróżnić trzy okresy schyłkowe: Epoka Wielkiego Rozmiękczenia (1940-1960), Epoka Wandali (1960-1975) i Epoka Łupiestwa Politycznego (po r. 1975). W końcu lat 40. zrodziła się idea tzw. wykształcenia ogólnego. Głoszono integrację humanistyki, postulowano refleksję wolną od wszelkich podziałów, ograniczeń, rozbijających naturalną jedność wiedzy. Oznaczało to w praktyce „rozmiękczenie" programów akademickich, odrzucenie zadań wymagających i preferowanie łatwizny. Doprowadziło to do kolejnych negatywnych efektów w Epoce Wandali. Rozruchy studenckie w 1968 r. przyczyniły się do wprowadzenia różnych podejrzanych innowacji w programach studiów. W Epoce Łupiestwa Politycznego, w okresie daleko posuniętej etatyzacji życia, zaczęto popierać i doto-

[19] Patrz np. B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości*, II. Warszawa 1998, s. 77-79.

wać ze strony państwa niemal wszelkie pomysły w dziedzinie humanistyki. Uznano, że „nic nie jest na tyle trywialne, szablonowe, nieważne czy choćby obsceniczne, by nie zasługiwało na wsparcie”[20]. Amerykanie mogli się przekonać, że niemal każdy człowiek jest humanistą.

Równocześnie w tych trzech okresach schyłkowych mówiono o niezbędności istnienia humanistyki dla rozwoju cywilizacji i o jej wspieraniu, rozwijaniu i propagowaniu. Przy tej okazji zwraca Nisbet uwagę na zależność miedzy tym, co ludzie głoszą, że powinno być a tym, co jest. Czasami mianowicie jest tak, że głoszenie konieczności istnienia czegoś jest już symptomem braku tego czegoś i braku mocy woli ludzi, by wprowadzić to coś w istnienie. Moc woli ogranicza się do postulowania czegoś, na realizację brakuje już sił. Tak było - twierdzi Nisbet - w przypadku humanistyki.

- Dążenia egalitarne wywarły również negatywny wpływ na sposób uprawiania nauk społecznych. Po r. 1950 rozwinięto do przesadnych rozmiarów metodologię, dyscyplinę „zapewniającą nawet niezbyt lotnym chwałę tytana intelektu i dostatnie życie z produkcji formułek. Huczało od «hipotez», «weryfikacji», «replikacji», «praw», «paradygmatów» - i słów jeszcze grubszych”[21].

Konformizm badaczy przejawia się w ich dyspozycyjności wobec władzy, a w szczególności na propagowaniu liberalizmu wobec tradycji i głoszeniu ideologii państwa opiekuńczego. W tym stanie rzeczy obiektywizm badawczy podporządkowany jest „ważniejszym” sprawom. Stowarzyszenia nauk społecznych domagały się, by rząd zajął się i rozwiązywał wszystkie problemy społeczne, by postulaty akcji afirmatywnej były realizowane, a oporni karani, by wobec sprawców morderstw i rozbojów odnosić się pobłażliwie itd.

Zauważmy, że w pułapkę upolitycznienia nauk społecznych bardzo łatwo można wpaść, a wielu badaczy chętnie w nią wchodzi. Eliminują oni ze sfery swych rozważań krytykę ideologii panującej. Kilkanaście lat temu w Polsce była to ideologia realnego socjalizmu, obecnie - ideologia integracji europejskiej.

E. Oryginalność. Następujące zdanie jest kwitesencją rozważań Nisbeta w tej sprawie: „Oryginalność waży dzisiaj więcej niż doskonałość, a jej pragnienie jest bezgraniczne”[22]. Równocześnie jest tak, że łatwiej można osiągnąć oryginalność niż doskonałość. W tradycyjnej kulturze - zauważa Nisbet - poszukiwanie doskonałości czy prawdy jest powinnością podstawową, osiąganie oryginalności - wtórną. Wielcy twórcy szanowali przesz-

[20] R. Nisbet: *Przesądy*, wyd. cyt., s. 140.

[21] Tamże, s. 216.

[22] Tamże, s. 61.

łość, dążyli do jej pełnego poznania i zrozumienia oraz wypełnienia. To wypełnienie polegało głównie na nowej konfiguracji starych idei i technik. Gdy tradycyjna kultura jest kwestionowana, to twórczość jest w większym stopniu wiązana z oryginalnością niż z doskonałością. Odbija się to negatywnie m.in. na rozwoju nauki. Adepci nauki stawiając na oryginalność wpadają w zaułki bądź wulgarności, bądź bezsensu i nieistotności[23].

4. Hedonizm. Z egalitaryzmem sprzężone są różne wartości naturalistyczne, m.in. zmysłowy hedonizm. Wartość tę wiąże Nisbet z łagodzeniem kar, pajdocentryzmem, subiektywizmem, humanitaryzmem, liberalizmem, dążeniem do wygody.

A. Łagodzenie kar. W tradycyjnym społeczeństwie dostrzega Nisbet, za Durkheimem, sprzężenie zbrodni i kary. Zbrodnia wywoływała zgrozę, kara grozę równej odpłaty. Ład społeczny nie dopuszczał wprowadzenia substytutu dla kary, również dla kary śmierci. Związek zbrodni i kary stanowił istotne źródło ładu społecznego i świadomości moralnej. Uważano, że z wolności jednostki wynika jej odpowiedzialność, a z odpowiedzialności, w przypadku przekraczenia społecznych norm, jej karalność. Przyjmowano, że ofiarą staje się człowiek w wyniku morderstwa, gwałtu, kradzieży itp.

Ten stan rzeczy zaczął się zmieniać od XIX w. Obok ofiar w tradycyjnym sensie wyodrębniono ofiary społeczeństwa. Byli to nędzarze i bezrobotni, następnie alkoholicy i narkomani, a w ostatnich czasach nawet przestępcy. To nowe pojęcie ofiary traktuje Nisbet jako dziecko państwa dobrobytu. Wydaje się, że należałoby powiedzieć, że jest ono i dzieckiem państwa dobrobytu, i - co jest chyba ważniejsze - dzieckiem francuskiego Oświecenia. W wyniku takich ustaleń każde przestępstwo jest interakcją dwu ofiar: bezpośrednio poszkodowanej i ofiary społeczeństwa, po przestępcy natomiast ślad ginie.

„Ofiara - pisał Nisbet - rabunku, gwałtu, morderstwa jest przecież ofiarą - lecz czy i rabuś, gwałciciel, morderca nie jest także ofiarą okoliczności, nędzy, rozbitej rodziny, słowem społeczeństwa? (...) Kiedy mąż bije żonę, kobieta jest rzecz jasna ofiarą lecz ... ów mężczyzna wymierzający razy także jest ofiarą - ofiarą dzieciństwa, dajmy na to, bo jego ojciec bijał mamę - i tak naprawdę nie może być uznany za sprawcę tego pobicia”[24].

Tak pojęta wiktymologia oddziaływuje, w rozumieniu Nisbeta, destrukcyjnie na całą kulturę duchową. W rezultacie zaciera się rozumienie łotrostwa, krzywdy, winy i kary. Złoczyńcę uważa się za człowieka raczej chorego niż złego, kogoś, kogo należy poddawać terapii, a nie karze. Bardzo dobrze sytuację tę przedstawia poniższy cytat:

[23] Tamże, s. 235.

[24] Tamże, s. 331-332.

„Nie będzie żadną przesadą twierdzenie, że Ameryka zatraciła rozeznanie sensu łotrostwa, sensu niegodziwości i złoczyńcę uważa za człowieka chorego, rozdartego wewnętrznie i nieprzystosowanego, kogoś, kogo należy poddać terapii czy w najgorszym razie osadzić w szpitalu psychiatrycznym, ale nie w więzieniu czy w celi śmierci. W gabinetach psychiatrycznych Ameryka zatraciła rozeznanie moralnej wartości winy. Ameryka zatraciła też rozeznanie sensu krzywdy i ofiarę skłonna jest raczej ganić, że weszła w drogę człowieka nieprzystosowanego, niż darzyć współczuciem. I co najważniejsze, Ameryka zatraciła rozeznanie sensu kary. Wymierzanie kary - czy to dziecku w domu, czy uczniowi w szkole, czy gwałcicielowi bądź mordercy - wpędza dziś Amerykanów w zażenowanie”[25].

Dodajmy, że Nisbet akceptuje tradycyjny system karania z karą śmierci włącznie.

B. Subiektywizm. Permisywność twórców wspólnot przyczynia się do subiektywizmu członków tych wspólnot. Przejawia się to w odrzucaniu wspólnotowo-obiektywnego punktu widzenia na rzecz indywidualistyczno-subiektywnego. Procesowi temu sprzyjają, według Nisbeta, niektóre postacie nauk społecznych, jak: psychologia i socjologia humanistyczna, pedagogika pajdocentryczna. Propagują one kulturę psychobełkotu.

„Psychobełkot - pisał Nisbet - jest pewnym pseudojęzykiem skleconym ze strzępów i skrawków psychologii klinicznej, socjologii oraz liberalnej teologii na tej zasadzie, że eliminuje wszystko, co nie odnosi się w całości do odczuć, uczuć, świadomości i świadomości siebie, ja, *ego.* Najłagodniej mówiąc, cała kultura *ego*, jak i jej żargon, jest skrajną manifestacją subiektywizmu”[26].

C. Wygoda. Hedonizm zmysłowy przejawia się wyraźnie w stale rosnącej namiętności do wygody. Nisbet dostrzega następujący łańcuch przyczynowo-skutkowy: rosnąca namiętność do wygody → osłabienie wyższych ambicji → regres kultury duchowej. W okresie arystokratycznym wygoda nie należała do naczelnych wartości ludzi. Podobnie było w początkowym okresie rozwoju kapitalizmu. Istnieje jednak obawa, że dalszy rozwój będzie skorelowany z uwypukleniem roli tego pragnienia.

D. Liberalizm. Nisbet wyodrębnia dwa liberalizmy: klasyczny (angielsko-amerykański) i oświeceniowy (francuski). Liberalizm pierwszy nawiązuje do założycieli demokracji amerykańskiej oraz do Milla i Spencera. Stawia przede wszystkim na autonomię jednostki, głównie w sprawach ekonomicznych, wobec państwa. Wolność od tradycji była wyraźnie wartością drugoplanową.

[25] Tamże, s. 361.

[26] Tamże, s. 257.

Drugi typ liberalizmu wywodzi się z francuskiego Oświecenia. Z jednej strony zgłasza on obiekcje wobec tradycyjnych autorytetów (rodzina, Kościół itd.), z drugiej zaś w pełni uznaje polityczną władzę państwa. To państwo ma zneutralizować oddziaływanie autorytetów społecznych i sprawować kontrolę nad życiem społecznym. Interwencjonizm państwowy traktowany jest jako sprawa oczywista. Równocześnie w sferze moralnej i społecznej preferowany jest indywidualistyczny atomizm. W XX w. liberalizm oświeceniowy wypiera liberalizm klasyczny. W coraz większym stopniu uwidaczniają się tendencje wyzwolenia jednostki od tradycji. Przejawia się to w ruchu wyzwolenia seksualnego, w buncie wobec obyczajowości wiejskiej, w idei edukacji postępowej, liberalnej teologii itd.

5. Desakralizacja. Kolejnego czynnika rozpadu tradycyjnych wspólnot dopatruje się Nisbet w desakralizacji. Jej wyrazem jest upadek religii oraz eliminacja *sacrum* z innych form życia społecznego. W szczególności destrukcyjnie na religię oddziałało francuskie Oświecenie i jego spadkobiercy. Zewnętrznym objawem eliminacji *sacrum* jest upadek rytuałów czy ogólniej dziedzictwa przeszłości. Rytuały są znoszone przez egoistyczny indywidualizm, industrializm oraz rozrastające się państwo, które stara się zastąpić je prawem stanowionym i orzecznictwem sądowym. Oprócz funkcji kulturowych i wspólnotowych rytuały pełnią ważną funkcję ochronną: bronią przed etatyzmem[27].

6. Etatyzacja życia. Tradycyjne wspólnoty przegrywają również z procesem etatyzacji życia. Uprawnienia rodzin i wspólnot lokalnych oraz ich autorytety zawłaszczane są przez państwo.

„Czy to demokratyczne - pisał Nisbet - czy arystokratyczne, autokratyczne czy totalitarne - państwo panuje dziś niepodzielnie. Jest absolutnym twórcą prawa, jedynym dysponentem siły zbrojnej, wyłącznym podmiotem prawa poboru rekruta, prawa nakładania podatków, koncesjonowania działalności gospodarczej, wyłącznym dysponentem funduszy publicznych, źródłem kategorii przestępstw i zbrodni, dysponentem policji, organizatorem wymiaru sprawiedliwości, nadzorcą programów edukacyjnych i w coraz szerszym zakresie osobistych gustów i zwyczajów obywateli ..."[28].

Etatyzacja życia traktowana jest przez Nisbeta jako, w pewnym sensie, konsekwencja omówionych już czynników: egalitaryzmu, hedonizmu, desakralizacji. Przejawia się ona m.in. w biurokratyzacji i aktywizmie prawnym.

A Biurokracja. Obok władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej wyrosła we współczesnych państwach nowa siła społeczna: biurokracja.

[27] Patrz np. R. Nisbet: *Przesądy*, wyd. cyt., s. 303-304.

[28] Tamże, s. 299.

W ubiegłych wiekach praca w sektorze państwowym traktowana była głównie jako coś, co było zbliżone do feudalnej służby. Nie myślano więc o zakładaniu rewindykacyjnych związków zawodowych i o szantażu strajkowym. W XX w. to się zmieniło. Narodziła się idea państwa opiekuńczego z rozrośniętą i dobrze płatną biurokracją. Do czynników sprzyjających rozrostowi biurokracji zalicza Nisbet: wojnę, kryzys gospodarczy, ochronę biednych, bezrobocie, demokrację, wpływ intelektualistów, w szczególności akademickich[29].

B. Aktywizm prawny. Etatystycznym wyróżnikiem ostatnich czasów jest również tzw. aktywizm prawny. Tracą na znaczeniu prawa rodzin i wspólnot lokalnych, zyskują natomiast jednolite prawa państwowe z ustaleniami Sądu Najwyższego. Sąd ten i podległa mu judykatura w coraz większym stopniu wkraczają w życie ludzi: naruszają autonomię poszczególnych instytucji, ingerują w proces podejmowania decyzji. Nisbet nie akceptuje tego stanu rzeczy. Przytacza dwa drastyczne przykłady: narzucanie szkołom i społeczeństwu programów akcji afirmatywnej oraz pewnego rodzaju zwierzchność Sądu Najwyższego USA nad Kongresem. Kto ma orzekać konstytucyjność aktów prawodawczych Kongresu? Przyjęto, że ma to czynić Sąd, a nie Kongres. W ten sposób Sąd Najwyższy nabiera niebotycznych uprawnień i nadzieje wielu reformatorów kierują się właśnie ku niemu, a nie, jak wcześniej, ku prezydentowi, czy jeszcze wcześniej, ku Kongresowi.

„Krucjata i przemoc prawna - pisał Nisbet - realizowane przez Sąd Najwyższy i federalną judykaturę - instytucje rozrastające się w tym stuleciu w tempie wykładniczym - stały się kanonicznym wzorem dla wszystkich sił dążących do całkowitej przebudowy społeczeństwa amerykańskiego.(...) Coraz gremialniej sędziowie, coraz gremialniej prawnicy, coraz gremialniej badacze i studenci prawa gotowi są pokładać w Sądzie Najwyższym te same nadzieje, które uosabia Roussowski archetypowy prawodawca czy Benthamowski omnipotentny sędzia - widzieć w nim suwerena permanentnej rewolucji”[30].

Zakończenie. Filozofia Nisbeta zasługuje ze wszech miar na bliższą analizę i propagowanie. Autor z dużą wnikliwością bada zmiany kulturowo-wspólnotowe Zachodu. Przedstawia zagrożenia stojące przed ludzkością. Obawia się głównie zaistnienia despotyzmu demokratycznego lub jakiegoś innego. Czy są jakieś możliwości uniknięcia tego typu zagrożenia? Ewentualna-możliwość wiązałaby się przede wszystkim z rekonstrukcją autorytetu rodzin i wspólnot społecznych[31]. Na zakończenie przytoczę kilka szczegółowszych uwag polemicznych.

[29] Patrz np. R. Nisbet: *Przesądy*, wyd. cyt., s. 46-47.

[30] Tamże, s. 23.

[31] Patrz np. R. Nisbet: *Twilight*, wyd. cyt., roz. *The restoration of authority*, s. 230-287.

1. Nisbet z dużym uznaniem odnosi się do różnych tradycyjnych wspólnot. Uderza jednak jego, oscylujący wokół obojętności (czasami pozytywny, czasami negatywny), stosunek do wspólnoty narodowej. W utrwalaniu się tej wspólnoty dostrzega on niebezpieczeństwo rozwoju etatyzmu i przeobrażenia go w totalizm. O wspólnocie duchowej zwanej ojczyzną wspomina jakby mimochodem.

2. Nisbet ocenia negatywnie różne przejawy etatyzacji życia. Uważa, że nie tylko ludziom, ale i też wspólnotom powinny przysługiwać pewne prawa. Wspólnoty powinne mieć swoją autonomię. Tak głosi zresztą cała tradycja konserwatywna. Wątpliwości powstają wtedy, gdy przejdziemy do problemów szczegółowych. Np. jak ustosunkować się do problemu aborcji? Czy ewentualne przyzwolenie na aborcję winno leżeć w gestii państwa czy rodziny? Czy może aborcja powinna być zakazana? Nisbet skłania się do rozwiązania, że problemy te winny być rozwiązywane w rodzinie. To matka z ojcem mają podjąć decyzję w tej sprawie. Takie rozwiązanie ma przemawiać za autonomią rodziny. Podobne stanowisko - jak można przypuszczać - zajmuje Nisbet w sprawie eutanazji. Ewentualność jej wykonania pozostawia też do dyspozycji rodziny. Czy te rozwiązania są jeszcze konserwatywne? Wydaje mi się to być wątpliwe. Skłaniam się do stanowiska, że konserwatyzm ocenia negatywnie i aborcję ze względów społecznych, i eutanazję.

3. Szukając środków zaradczych wobec etatyzacji życia wskazuje Nisbet m.in. na międzynarodowe instytucje biznesowe. Ograniczają one przecież władzę państw na terenie których działają. Rzeczywiście ograniczają one pewnego rodzaju etatyzację. Nie należy jednak zapominać, że w ramach etatyzacji uprawnienia rodziny i wspólnot lokalnych przejmowane są nie tylko przez państwo, ale i przez instytucje ponadpaństwowe. I międzynarodowe instytucje biznesowe mogą sprzyjać tej ponadpaństwowej etatyzacji.

4. Wśród różnych czynników destrukcyjnych oddziaływujących na wspólnoty wymienia też Nisbet rozwój technologiczny. Przyznaje jednak temu czynnikowi zupełnie drugorzędną rolę. Przykład Japonii ma świadczyć o tym, że stare struktury społeczne mogą współistnieć z wysoko rozwiniętą technologią. Nie kwestionując spostrzeżeń o Japonii należałoby chyba przyznać wpływowi technologii większą rolę na życie społeczne niż to czyni Nisbet.

Streszczenie

W historii kultury Zachodu można zauważyć proces rozpadu tradycyjnych wspólnot. Jest to przedmiotem bliższych analiz Nisbeta. Uważa on, że temu rozpadowi sprzyjają silnie ze sobą sprzężone następujące tendencje:

anomia, egalitaryzm, hedonizm, desakralizacja, etatyzacja życia. Tendencje te są realizowane przez różne zjawiska społeczne.

Z pewną dozą arbitralności do egalitaryzmu zaliczylibyśmy: indywidualizm, prawa człowieka, permisywność, „rozmiękczenie" w humanistyce i naukach społecznych oraz oryginalność; do hedonizmu: łagodzenie kar, subiektywizm, wygodę i liberalizm; do etatyzacji życia: biurokrację i aktywizm prawny.

Summary

In the history of Western culture the process of fragmentation of traditional communities can be observed. It is subject of closer analysis of Nisbet. He thinks that this process is strongly supported by interconnected tendencies, such as: anomia, egalitarianism, hedonism, desacralisation and etatisation of life. These tendencies are brought about by different social phenomena.

A bit arbitrary, we would include to those: individualism, human rights, permissiveness, „softening" of humanities or social sciences and unconventionality to egalitarianism; reduction of penalties, subjectivism, conveniences and liberalism to hedonism; bureaucracy and judicial activism to the etatisation of life.

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE,
Vol. 31 2001 PRZEGLĄDY

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI
Uniwersytet Szczeciński

ZAGADNIENIE IDENTYCZNOŚCI OSOBY
PRÓBA REKONSTRUKCJI STANOWISKA DAVIDA HUME'A

„Rzecz to pewna, że nie ma w filozofii sprawy bardziej ciemnej niż pytanie co do identyczności oraz natury tej jednoczącej zasady, która tworzy jedność osobowości. Dalecy jesteśmy od tego, iżbyśmy mogli przy pomocy samych naszych zmysłów rozstrzygnąć tę sprawę; przeciwnie, musimy sięgać do największych głębin metafizyki, by dać na nie zadowalającą odpowiedź"[1].

Uwagi wstępne. Źródeł problemu identyczności bytu oraz pierwszych prób jego rozwiązania można upatrywać już u filozofów greckich, poszukujących ostatecznej zasady ontologicznej, unifikującej wielość fenomenalnie danych rzeczy. Z kolei zagadnienie identyczności osobowej bytu ludzkiego (wyrażające się w pytaniu, jak jest możliwe pozostawanie tą samą osobą, pomimo radykalnych zmian - fizycznych i psychicznych - jakim ulegamy w życiu), szeroko podjęte zostało przez Ojców Kościoła, przy okazji poszukiwania przez nich adekwatnej wykładni zmartwychwstania oraz określenia warunków, jakie muszą być spełnione, by osoba, która dostąpi życia wiecznego i stanie na sądzie ostatecznym, była rzeczywiście **tą samą osobą,** która wcześniej żyła na ziemi. W tym samym kontekście (zmartwychwstanie i sąd ostateczny) problem identyczności osoby podjął J. Locke. Mimo, iż jego stanowisko spotkało się z krytyką takich filozofów, jak J. Butler i T. Reid, to jednak, zdaniem niektórych komentatorów, całą późniejszą literaturę filozoficzną dotyczącą identyczności osoby, łącznie z pracami powstającymi aktualnie (zwłaszcza na gruncie anglosaskim), można potraktować jako przypisy do Locke'a[2].

W obecnym artykule nie chodzi o badanie dziejów problemu identyczności osoby[3], lecz o analizę najbardziej radykalnego i negatywnego jego rozwiązania, sformułowanego przez D.Hume'a. Nie będą nas interesować ewentualne historyczne zależności jego stanowiska od koncepcji wcześniejszych, lecz wewnątrzsystemowe racje, które legły u podstaw sformułowanej przez niego negatywnej teorii identyczności osobowej oraz zasugerowane

[1] D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej,* tłum. Cz. Znamierowski T. 1, (O *rozumie.* Warszawa 1963, s. 248.

[2] Por. np. H. W. Noonan: *Personal Identity.* London-New York: Routledge 1989, s. 30-31.

[3] Historyczną genezę i główne stanowiska w sporze o identyczność osoby zarysowałem w rozdziale I mojej książki *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej.* Lublin 1999.

przez niego spektrum innych możliwych rozwiązań problemu (zarówno tych, które poddał on krytyce, jak i tych, których sam *explicite* nie wyróżnił, które dają się jednak z jego wywodów wyczytać). Ten aspekt koncepcji Hume'a jest w rozległej literaturze na jego temat dosyć zaniedbany: badacze koncentrują się na eksplikacji poglądu Hume'a, rzadko jednak starają się przeprowadzić typologię zawartych w *Traktacie* pojęć identyczności[4]. Uwyraźnienie tej typologii jest jednym z zadań obecnego tekstu.

Definicja identyczności. W *Traktacie o naturze ludzkiej* Hume odróżnił filozoficzny (ścisły) i potoczny (fikcyjny) sens pojęcia identyczności. Filozoficzna idea identyczności to idea rzeczy ciągłej (istniejącej trwale) i niezmiennej: „Mamy wyraźną i odrębną ideę rzeczy, która pozostaje niezmienna i ciągłą poprzez zmiany czasu; i tę ideę nazywamy ideą tożsamości"[5]. „Nie możemy w żadnym przyjętym znaczeniu powiedzieć, że jakiś przedmiot jest tożsamy sam z sobą, o ile nie rozumiemy przez to, że przedmiot, który istnieje w jednej chwili, jest tożsamy z przedmiotem, który istnieje w drugiej chwili"[6]. Precyzując wypowiedzi Hume'a można zaproponować następujące określenie:

Dowolny przedmiot x istniejący w czasie t_2 jest identyczny z przedmiotem y istniejącym w czasie t, wtedy i tylko wtedy, gdy 1) x i y są numerycznie tym samym przedmiotem; 2) przedmiot y między czasem t_1 a t_2 nie uległ absolutnie żadnej zmianie oraz 3) wszystkie i tylko te cechy, które posiada przedmiot y, posiada również przedmiot x (i odwrotnie).

W formule tej dookreślenia wymaga pojęcie zmiany. Twierdzenia Hume'a sugerują, iż chodzi o wszelką zmianę, jakiej dana rzecz może podlegać, a więc zarówno o zmianę ilościową, jak i jakościową, o zmianę cech indywidualnych i gatunkowych, istotnych i akcydentalnych, wewnętrznych (konstytuujących daną rzecz) i zewnętrznych (jej relacji do innych rzeczy, bez naruszania jej wewnętrznej struktury). Jeżeli nawet niektóre z wymienionych typów zmiany (jak opozycja zmiany istotowej i akcydentalnej) nie znajdują na gruncie systemu Hume'a uzasadnienia (a nawet sensu), ponieważ są pojęciami metafizycznymi, to jednak mogą zostać użyte do eksplikacji znaczenia, jakie przypisywał Hume pojęciu identyczności. Do zakresu tego, co posiada identyczność numeryczną pomimo upływu czasu, zostają bowiem przez Hume'a włączone wszystkie i jedynie te rzeczy, które **żadnej** zmianie nie podlegają bądź to nigdy, bądź przynajmniej w jakimś dłuższym lub krótszym odstępie czasu.

[4] Por. np. T. Penelhum: *Hume on Personal Identity*. „The Philosophical Review" 54 (1955), s. 571-589.

[5] D. Hume. Op. cit., s. 329.

[6] Tamże, s. 264.

Tak radykalna jednak definicja identyczności prowadzi do konsekwencji absurdalnych. Jeżeli bowiem dowolny przedmiot (ten oto kamień), aby zachować swoją identyczność, nie może ulec **żadnej** zmianie, to znaczy to, że nie może ulec nie tylko zmianie **wewnętrznej** (w sensie zyskania lub utraty dowolnego z konstytuujących go elementów wewnętrznych), lecz również jakiejkolwiek zmianie **zewnętrznej** (jego relacji do innych przedmiotów). W tym drugim przypadku koniecznym (a zarazem wystarczającym) warunkiem zachowania identyczności owego kamienia byłaby absolutna niezmienność wszystkich istniejących rzeczy, jakakolwiek bowiem zmiana w dowolnej rzeczy w świecie, zmieniałaby zewnętrzne relacje kamienia do innych przedmiotów (a więc zmieniałaby również sam ów kamień). Inaczej mówiąc, warunkiem zachowania identyczności przez dowolną rzecz byłaby nie tylko niezmienność **jej samej,** lecz także niezmienność wszystkich innych przedmiotów **poza nią.** To jednak jest warunkiem nieracjonalnie silnym i Hume raczej nie uznałby go za słuszny.

Wydaje się, że kiedy definiował on identyczność rzeczy jako jej ciągłe i niezmienne istnienie, nie miał na myśli niezmienności tak radykalnie pojętej. Z tego powodu (a także z racji przykładów, którymi ilustruje swój wywód Hume, wskazujących, że chodzi mu o niezmienność własności **wewnętrznych** rzeczy[7]) wypada przyjąć, iż warunkiem zachowania przez dowolną rzecz identyczności w czasie jest jej niezmienność **wewnętrzna,** niezależnie od ewentualnych zmian w innych przedmiotach, modyfikujących jej relacje zewnętrzne. Znaczy to, że zmiana lokalizacji przestrzennej danej rzeczy nie niszczy jej identyczności; bądź też (inny przykład), jeżeli nie uległem żadnej zmianie wewnętrznej w chwili, gdy umierał mój ojciec, to jeżeli nawet zmieniły się moje relacje zewnętrzne (przestałem istnieć w relacji bycia synem), to jednak ja sam (zachowując wszystkie własności wewnętrzne) pozostałem identyczny z tym samym bytem, który istniał przed śmiercią mego ojca.

Identyczność przedmiotów prostych i złożonych. Określiwszy sens sformułowanych przez Hume'a warunków identyczności należy wskazać, które przedmioty z faktycznie istniejących w świecie ów warunek spełniają.

Zbiór wszystkich przedmiotów nie podlegających zmianie należałoby w pierwszym rzędzie podzielić na przedmioty **proste** (nie posiadające żadnych części, czy to ilościowych, czy też jakościowych) oraz na przedmioty **złożone** (w których możliwe jest wyróżnienie prostszych elementów, niekoniecznie ilościowych). Przykładem przedmiotu złożonego może być dowolna rzecz istniejąca wokół nas (stół, krzesło czy kartka papieru), przykładami przedmiotu prostego mogą być czyste i niepodzielne jakości (o ile to możliwe

[7] Przykłady te zostaną poddane analizie w dalszych fragmentach artykułu.

- niezapodmiotowana w niczym innym czerwień, czysta jakość sprawiedliwości czy też, by posłużyć się przykładami zaczerpniętymi z filozofii Humeʻa, niepodzielna część rozciągłości[8] bądź odróżniona od innych pojedyncza percepcja itp).

Identyczność przedmiotów prostych polegałaby na ich czasowym istnieniu; jako proste (niezłożone z części) nie mogłyby one wszak utracić żadnej swej części. Wobec tego wszelka zmiana musiałaby oznaczać dla nich nie tylko utratę identyczności, lecz unicestwienie (tym samym zresztą byłaby dla czystych jakości, jak sprawiedliwość czy czerwień, minimalna zmiana ich intensywności). Wynika stąd, iż warunkiem przypisania identyczności obiektom prostym byłoby - na gruncie koncepcji Humeʻa - ich istnienie przez jakiś (choćby bardzo krótki) upływ czasu bez żadnej zmiany. Ponieważ jednak (według Humeʻa) czas nie jest podzielny w nieskończoność, lecz składa się z niepodzielnych chwil teraźniejszych, to przedmioty proste (aby był sens mówić o zachowywaniu przez nie identyczności **w czasie)** musiałyby istnieć przynajmniej przez dwie bezpośrednio następujące po sobie niepodzielne chwile. W przypadku bowiem, gdyby istniały tylko w jednej chwili, nie podlegałyby **upływowi** czasu. Wówczas jednak, jak stwierdza Hume, powiedzieć o takich przedmiotach, że są identyczne ze sobą w danej chwili, będzie albo pozbawione sensu, albo redundantne. Będzie pozbawione sensu, jeżeli identyczność w czasie zakłada **upływ** czasu (więcej niż jednej chwili); będzie redundantne, jeżeli stwierdzimy, że istnieją i są tym, czym są (nie będzie już jednak sensu powiedzieć, że przedmioty te są tym, czym **były,** gdyż taka formuła zakłada upływ czasu). Podsumowując: warunkiem koniecznym i wystarczającym identyczności przedmiotów prostych jest ich istnienie przez jakiś czas (dłuższy niż jedna chwila); wszelka zaś zmiana oznacza dla nich nie tylko utratę identyczności, lecz także utratę istnienia.

Z kolei warunkiem identyczności przedmiotów w jakikolwiek sposób złożonych byłoby to, by przez jakikolwiek czas (przynajmniej dwie niepodzielne chwile), nie utraciły żadnej z posiadanych własności wewnętrznych ani nie uzyskały żadnej własności nowej. Znaczy to, że przedmioty złożone mogą zachowywać identyczność w czasie, pod warunkiem jednak, że żadna z ich części (choćby najmniejsza czy najmniej ważna) nie ulegnie zmianie przez przynajmniej dwie bezpośrednio po sobie następujące, niepodzielne chwile czasu (nawet, jeżeli zmienią się ich relacje zewnętrzne względem innych przedmiotów). Jeżeli jednak zmiana taka (choćby minimalna) nastąpi, dany przedmiot traci swoją identyczność, przestaje bowiem być tym przedmiotem, którym był wcześniej. Konsekwentnie też, tak jak w przypadku przedmiotów prostych, utrata identyczności przedmiotów złożonych spowo-

[8] Argumenty na rzecz wykluczenia tezy o nieskończonej podzielności rozciągłości zawarł Hume w części pierwszej *Traktatu.*

dowana zmianą wewnętrzną, oznaczać musi dla nich kres istnienia. To, co istnieje po zmianie, jest wszak w sensie dosłownym **nowym** przedmiotem, zachowującym z poprzednim jedynie ciągłość pozorną.

W świetle tego wniosku odsłania się jedna z racji, dla których na gruncie filozofii Humeʻa traci sens odróżnienie między istotą przedmiotu i jego przypadłościami, a w konsekwencji także - odróżnienie zmiany istotowej od akcydentalnej. Jeżeli wszak nawet najmniejsza zmiana przedmiotu powoduje utratę jego identyczności (oraz istnienia), to każdy jego element jest równie istotny, nie ma natomiast elementów akcydentalnych, nieistnotnych dla bycia tym przedmiotem.

Czas i zmiana. Dotąd wskazaliśmy, że przy spełnieniu określonych warunków (niezmienność wszystkich elementów wewnętrznych), dowolny przedmiot (prosty lub złożony) mógłby zachować identyczność pomimo upływu czasu. Obraz ten jednak Hume komplikuje (a nawet burzy) uwagą na temat relacji między czasem a zmianą. Zdaniem Humeʻa bowiem czas jest możliwy tylko tam, gdzie istnieje zmiana (ściślej: czas jest funkcją zmiany), wobec czego żaden przedmiot istniejący w czasie, nie może być niezmienny[9]. Tym samym jednak żaden przedmiot czasowy - wbrew naszej wcześniejszej konkluzji - nie może (w myśl koncepcji Humeʻa) posiadać identyczności, z definicji bowiem podlega zmianie. Co więcej, samo wyjściowe pojęcie identyczności rzeczy pomimo upływu czasu traci sens, identyczność bowiem jako synonim niezmienności może jedynie przysługiwać rzeczom niezmiennym a więc - w myśl teorii Humeʻa - **pozaczasowym.** Z tego powodu, jeżeli jakakolwiek rzecz ma być tożsama ze sobą, to musi istnieć poza czasem. Problem w tym, że jeżeli rzecz taka jest możliwa (a nawet, jeżeli faktycznie istnieje), to i tak nie może być (i to z zasady) poznana (przynajmniej przy skrajnie empirycystycznych założeniach Humeʻa, dotyczących genezy i granic ludzkiego poznania).

Trudno zakładać, by Hume przeoczył tak rażącą niespójność. Przeciwnie, tezę Humeʻa należy raczej potraktować jako próbę udobitnienia, iż filozoficzne (ścisłe) pojęcie identyczności nie ma w naszym (czasowym i zmiennym !) świecie żadnego zastosowania. Znaczy to, że pojęcie identyczności jest fikcją naszego umysłu, a właściwym zadaniem filozofa jest nie tyle analiza treści owej fikcji, ile zbadanie jej **źródła** i funkcji. Z tego powodu można stwierdzić, iż Hume nie podejmuje problemu identyczności (w tym identyczności osoby) i jej kryteriów, lecz jedynie problem antropologicznej (psychologicznej) genezy złudzenia identyczności[10].

[9] Por. D. Hume, op cit., s. 263.

[10] Por. H.W. Noonan, op cit., s. 77-78.

W świetle dotychczasowych uwag odsłania się jeden podstawowy mankament wywodów Hume'a, związany z pojęciem czasu. Stwierdzając bowiem fikcyjność pojęcia identyczności Hume zadowolił się tezą, iż wszelki przedmiot czasowy jest zmienny, określając zarazem czas jako funkcję zmiany. Inaczej mówiąc, w myśl wywodów Hume'a, przedmiot nie dlatego jest zmienny, że istnieje w czasie, lecz dlatego istnieje w czasie, że ze swej natury jest zmienny. Taka wykładnia relacji zmiany do czasu wskazuje, że sam czas jako taki nie ma żadnego wpływu na istniejące w nim rzeczy i nie może wywoływać w nich żadnych zmian. Znaczy to, że rzeczy określane jako czasowe podlegają wszelkim zmianom zupełnie niezależnie od jakiegokolwiek związku z czasem. W takim jednak razie, skoro Hume wyklucza możliwość istnienia przedmiotów identycznych pomimo upływu czasu, wyklucza również możliwość przedmiotów niezmiennych. Znaczy to, że przynajmniej *implicite,* zakłada on słuszność jakiejś formy heraklitejskiej ontologii. Założenie to można uznać za spójne z empirycystycznym programem Hume'a: jeżeli bowiem posiadamy tylko dwa źródła wiedzy rzetelnej o faktach (percepcje zmysłowe i refleksyjne), to nie sposób nie przyznać, iż świat rzeczywiście jest płynną, ciągle się zmieniającą (chaotyczną) masą percepcji i niczym więcej. Stajemy jednak wówczas wobec paradoksalnego obrazu świata, w którym wszystkie **aktualnie** istniejące obiekty, istnieją wyłącznie w jednej niepodzielnej chwili czasu. Innymi słowy, świat w każdej chwili niejako powstaje z nicości i w nią się natychmiast zapada, na jego miejsce zaś w następnej chwili pojawia się zupełnie nowy świat i podziela los poprzedniego[11].

Mimo iż obraz taki można uznać za spójny, to istnieje jeszcze inna możliwość zinterpretowania relacji między czasem i zmianą, a mianowicie, że pewne przedmioty ulegają wprawdzie zmianom zewnętrznym (są więc czasowe !), pozostają jednak niezmienne w aspekcie konstytuujących je elementów wewnętrznych (upływ czasu nie niszczy ich identyczności). O takich przedmiotach można byłoby powiedzieć, że istniały wczoraj i pozostały do dziś tymi samymi przedmiotami. Tym samym na gruncie koncepcji Hume'a mamy do wyboru dwie możliwości: albo za warunek identyczności uznamy tylko brak zmian wewnętrznych rzeczy (wówczas jednak - wbrew tezie Hume'a - pojawi się możliwość istnienia rzeczy zachowujących identyczność pomimo upływu czasu), albo też za warunek identyczności uznamy wykluczoną wcześniej hipotezę absolutnej niezmienności przedmiotu (również w aspekcie relacji do innych rzeczy), wtedy jednak Hume'owski warunek identyczności okaże się nieracjonalnie silny. Dotychczasowe analizy

[11] Przy takim obrazie świata narzuca się pytanie o mechanizm generowania owych monumentalnych światów oraz o zasady spójności każdego z nich w tej chwili, w jakiej istnieje. Problemy te jednak należy obecnie pominąć, ich analiza wymagałaby osobnego studium.

pokazały jednak, iż Hume nie byłby prawdopodobnie skłonny opowiedzieć się całkowicie za żadnym z zarysowanych tu członów alternatywy: wprawdzie niezmienność przedmiotu jako warunek identyczności zdawał się on rozumieć w sensie niezmienności wewnętrznej, mimo to uważał zarazem, że pojęcie identyczności jest bezprzedmiotowe. Taki wniosek jednak można utrzymać tylko wówczas, gdy (wbrew Hume'owi) **sam fakt czasowego** istnienia potraktuje się jako zmianę przedmiotu; znaczy to, że z pary pojęć czas - zmiana, podstawowe jest pojęcie czasu, zmiana zaś to (wbrew odwrotnej tezie Hume'a) jedynie **funkcja czasu.** Ściślej mówiąc: czas musiałby posiadać moc powodowania zmian w istniejących w nim rzeczach. Znaczyłoby to, że jeżeli nawet czas nie byłby jedyną czy najbardziej podstawową przyczyną wszelkich zmian, to musiałby zostać uznany przynajmniej za jeden z typów zmiany. Przy takiej wykładni zrozumiałe staje się zarówno to, że pomiędzy dwoma niepodzielnymi chwilami czasu (oraz istniejącymi w nich przedmiotami) nie ma żadnej więzi, jak też i to, że pojęcie identyczności rzeczy pomimo upływu czasu jest pojęciem wewnętrznie sprzecznym.

W świetle tego wniosku można stwierdzić, iż teza Hume'a o fikcyjności pojęcia identyczności jest bądź to skutkiem potraktowania wszelkiej zmiany (również zewnętrznej) jako unicestwienia przedmiotu, bądź to skutkiem uznania czasu za jedną z rzeczywistych przyczyn zmiany przedmiotów. Niezależnie od tego jednak, która z tych racji była bardziej zasadnicza, należy stwierdzić, iż obie prowadzą do konkluzji, że pojęcie identyczności rzeczy pomimo upływu czasu jest pojęciem wewnętrznie sprzecznym (a stąd bezprzedmiotowym).

Pojęcie osoby i sens jej identyczności. Widać już, dlaczego zagadnienie identyczności osoby Hume rozstrzygnął negatywnie: osoba bowiem definiowana jest przez Hume'a jako umysł, czyli jako wiązka lub zbiór różnych percepcji następujących po sobie w pewnym (bardziej lub mniej widocznym i stałym) porządku[1] . Osoba jest więc bytem złożonym i zmiennym, co automatycznie wyklucza możliwość przypisania jej ścisłego pojęcia identyczności. Hume nie poprzestaje jednak na tej konstatacji, lecz stara się ją wzmocnić dodatkowymi racjami.

Pierwsza z nich odwołuje się do znanego z tradycji filozoficznej pojęcia jaźni (ja), jako bytu prostego, niezmiennego, trwającego przez całe życie i stanowiącego beztreściowy podmiot wszelkich naszych przeżyć. Zgodnie z założeniami Hume'a, jeżeli idea ja ma być jasna i zrozumiała, a także, jeżeli nie ma być ideą bezprzedmiotową, to musi pochodzić z jakiejś impresji, stanowiącej jej genetyczną podstawę. Impresja ta nie może być impresją zmysłową, wśród tych ostatnich bowiem nie znajdujemy żadnej, którą moż-

[12] Por. D. Hume, op. cit, s. 271, 327-328.

na byłoby potraktować jako jaźń; przeciwnie impresja odpowiadająca idei ja musi być refleksyjna, dana w introspekcji. Ponieważ jednak idea ja (osoby) jest ideą tego, co, niezmienne i stałe, niezmienność i stałość powinny przysługiwać również owej impresji. Problem w tym, że impresji o takich cechach w naszym doświadczeniu wewnętrznym nie spotykamy; wszystkie nasze impresje, są nietrwałe i zmienne. „Co do mnie - pisał Hume - to gdy wnikam w to, co nazywam **moim ja,** to zawsze natykam się na jakąś poszczególną percepcję tę czy inną, ciepła czy chłodu, światła czy cienia, miłości czy nienawiści, przykrości czy przyjemności. Nie mogę nigdy uchwycić mojego ja bez jakiejś percepcji i nie mogę nigdy postrzegać nic innego niż percepcję”[13]. Idea ja (idea osoby) jako trwałego podmiotu naszych przeżyć okazuje się ideą pozorną, bezprzedmiotową; „ja” to termin zbiorczy, określający wiązkę (ciąg) percepcji i nadający im fikcyjną jedność.

Osoba (ja) nie utożsamia się też z żadną z impresji wziętych z osobna. Powodem jest nie tylko zmienność percepcji, lecz również to, że osoba z definicji ma być **podmiotem** wszelkich przeżyć a więc tym, do czego nasze impresje i idee pozostają w pewnym stosunku egzystencjalnej zależności i zapodmiotowienia. Żadna tymczasem impresja nie może stanowić podmiotu dla innej impresji ani ich zbioru[14].

Hume świadomy był nie tylko paradoksalności swego wniosku, lecz również akceptowanych przesz siebie systemowych racji, leżących u jego podłoża. Zdaniem Hume‘a bowiem w sporze na temat istnienia bądź nieistnienia ja (ściślej: percepcji ja) nie można przedstawić argumentu rozstrzygającego. Przeciwnie, ostateczny głos należy tu oddać naszemu doświadczeniu, przy czym wolno nam uznać za prawdziwe tylko to, co z całą pewnością jest w tym doświadczeniu zawarte. Z tego powodu, jeżeli ktoś obstaje przy twierdzeniu, że posiada doświadczenie (percepcję) ja, to dyskusja z nim nie jest, według Hume‘a, możliwa. Różnica zapatrywań jest zbyt wielka i zbyt mocno zakorzeniona w naszych subiektywnych (obiektywnie nieuzasadnialnych) przeświadczeniach: „Być może - pisał Hume - jest w jego [oponenta -I. Z.] mocy postrzegać jakąś rzecz prostą i istniejącą nieprzerwanie, którą on nazywa swoim ja, choć ja jestem pewien, że we mnie nie ma takiej rzeczy”[15].

Ostatnie zdanie („we mnie nie ma takiej rzeczy[16]”) można zinterpretować **ontologicznie** (nic, co idei ja miałoby odpowiadać, w rzeczywistości nie

[13] Tamże, s. 327.

[14] Por. tamże, s. 326.

[15] Tamże, s. 327.

[16] W oryginale zdanie to brzmi następująco: „He may, perhaps, perceive something simple and continu‘d, which he calls himself; tho‘ I am certain there is no such principle in me.” (D. Hume: *On personal Identity*, w: *Body, Mind, and Death*, ed. by A. Flew. The Macmillan Company 1964, s.189).

istnieje) bądź **epistemologicznie** (nie ma możliwości rozstrzygnięcia, czy w rzeczywistości istnieje obiekt odpowiadający idei ja). Z punktu widzenia programu filozoficznego realizowanego przez Hume'a bardziej adekwatna wydaje się wykładnia epistemologiczna; z punktu widzenia definicji osoby jako wiązki czy zbioru percepcji, dopuścić można jednak również interpretację ontologiczną, zwłaszcza że według Hume'a osobie nie można przypisać żadnej postaci identyczności substancjalnej i to zarówno przy Arystotelewskim, jak i Kartezjańskim pojęciu substancji. Nie możemy przypisać osobie substancjalności w sensie Arystotelesowkim (jako *suppositum*, a więc trwałego podmiotu własności), ponieważ nie mamy żadnej impresji (a co za tym idzie również idei) substancji ani żadnej idei tego, co mogłoby znaczyć, że jakieś własności tkwią w substancji (lub w jakikolwiek inny sposób do niej przynależą)[17]. Co więcej, opozycja substancja - własności, mimo iż nie utożsamia się z parą pojęć istota - przypadłości, jest z nią ściśle związana; tymczasem, jak już zauważyliśmy, na gruncie filozofii Hume'a ta ostatnia opozycja traci sens. W związku z tym nie ma też sensu para pojęć substancja - własności oraz substancjalna interpretacja identyczności osobowej w sensie Arystotelesowskim (zwłaszcza, że żadna percepcja ani idea nie jest konieczna, nie stanowi więc niezbywalnej, istotowej cechy jakiejkolwiek osoby)[18].

Podobnie negatywny wniosek wiąże się z Kartezjańskim pojęciem substancji, jako tego, co może samo przez się (niezależnie od innych rzeczy) istnieć oraz samo przez się-być poznawczo ujęte. Zdaniem Hume'a definicja ta obejmuje również percepcje, każda wszak percepcja może zostać myślowo wyodrębniona spośród innych percepcji i może istnieć nie wymagając niczego, co miałoby ją warunkować lub podtrzymywać[19]. Skoro jednak - jak trafnie zauważa Noonan - percepcje zostały w taki sposób przez Hume'a zreifikowane, pojęcie ja jako ich podmiotu nie ma racji bytu[20].

Widać już, że na gruncie koncepcji Hume'a osoba jako byt czasowy i zmienny, nie może posiadać identyczności w sensie ścisłym, filozoficznym[21]. Wynika stąd, że jeśli mimo to przypisujemy sobie trwałe jaźnie, jeżeli posługujemy się (przynajmniej w życiu codziennym) pojęciem osobowej identyczności, to jego sens i racje muszą mieć charakter pozafilozoficzny.

Potoczny sens identyczności osoby. Pojęcie identyczności w sensie potocznym nie ma, zdaniem Hume'a, ściśle określonego znaczenia. Przeciwnie,

[17] Por. D. Hume: *Traktat*, s. 304.

[18] Por. H. W. Noonan, op. cit., s. 84.

[19] Por. D. Hume: *Traktat*, s. 318-319, 327.

[20] Por. H. W. Nonnan, op. cit., s. 88.

[21] „Właściwie mówiąc, nie ma w naszych przeżyciach żadnej **prostoty** nawet w jednej chwili ani też **tożsamości** w chwilach różnych, choćbyśmy nie wiedzieć jak mieli skłonność naturalną, by wyobrażać sobie tę prostotę i tożsamość." *(Traktat*, s.328).

podkładamy pod nie bardzo różne treści, zależnie od typów wchodzących w grę przedmiotów oraz od rodzaju zmian, jakim mogą one podlegać. Analizę zacznijmy od najprostszego z podanych przez Hume'a przykładów, mianowicie od dowolnej rzeczy materialnej, posiadającej pewien kształt oraz masę[22]. Musimy przyznać, iż dopóki wszystkie elementy konstytuujące ową rzecz trwają nieprzerwanie i niezmiennie przez więcej niż jedną chwilę czasu (czyli dopóki nie traci ona ani nie zyskuje żadnych elementów), to, w myśl teorii Hume'a, należy jej przypisać identyczność pomimo upływu czasu. Jeżeli jednak choćby minimalna masa zostanie z owej bryły materialnej odjęta lub do niej dodana, jej identyczność zostanie naruszona; w sensie ścisłym będzie to już zupełnie nowa masa materii (nowa rzecz).

W podanym przez Hume'a przykładzie mamy do czynienia z identycznością, którą możemy określić mianem **ilościowej:** dopóki przedmiot posiada tę samą masę, pozostaje tym samym przedmiotem, gdy jednak jego masa w minimalnym stopniu się zmienia (zmniejsza lub zwiększa), przestaje on istnieć jako ten właśnie przedmiot. Niekiedy jednak zmiana może być tak niewielka w proporcji do całości przedmiotu, że nie będziemy jej w stanie zauważyć bądź też, zauważywszy, zbagatelizujemy ją jako zbyt małą, by miała naruszać tożsamość przedmiotu. Jeżeli jednak najmniejszej możliwej zmiany masy przedmiotu nie potraktujemy jako utraty identyczności, to, zdaniem Hume'a, powstanie pytanie, **ile** masy musi ulec zmianie, byśmy uznali, że dana bryła materii utraciła swoją identyczność ? Pytanie to wydaje się nierozstrzygalne, nigdy bowiem nie będziemy w stanie określić, jaka jest masa krytyczna każdego przedmiotu, przed utratą której zachowuje on swą identyczność, po utracie której zaś ginie (stając się zupełnie innym przedmiotem)[23]. Według Hume'a, w obliczu niemożliwości udzielenia na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi, należy uznać, że dana rzecz traci identyczność w chwili najmniejszej z możliwych zmiany swej masy.

Mimo to, kontynuuje Hume, jeżeli nawet nasz umysł taką minimalną zmianę dostrzega, to ją bagatelizuje jako nieistotną, traktując nadal daną rzecz jako identyczną z tą, która istniała przed zmianą. Umysł nasz bowiem jest wprawdzie skłonny odmówić identyczności rzeczy, która zmieniła się nagle i radykalnie, pomija jednak zmiany ciągłe i stopniowe, zwłaszcza, jeżeli z minionego doświadczenia wie, że są one dla danego typu przedmiotów naturalne i zwykłe: „Zmiana jakiejś znacznej części ciała narusza jego tożsamość, lecz jest rzeczą godną uwagi, że gdzie zmiana powstaje **stopniowo** i **niepostrzeżenie,** tam jesteśmy mniej skłonni przypisywać jej ten sam sku-

[22] Por. tamże, s. 331-332.

[23] Poszukiwanie kryterium identyczności ilościowej bryły materialnej przypomina słynne pytania starożytnych dialektyków, dotyczące np. tego, po utracie dokładnie ilu włosów mamy prawo danego człowieka nazwać łysym.

tek"[24]. Jeżeli w odniesieniu do jakiegoś przedmiotu żadnej zmiany nie oczekujemy, to nawet najmniejsza zmiana, jakiej uległ, może w nas wzbudzić przekonanie, że utracił on swoją identyczność; jeżeli jednak jakaś rzecz (np. rzeka) zmienia się nieustannie, to nawet najbardziej radykalnych jej zmian umysł nasz nie traktuje (według Hume'a) jako utraty identyczności. „Co dla jakiejś rzeczy jest naturalne i istotne, to w pewien sposób jest i oczekiwane; co zaś jest oczekiwane, to czyni mniejszą impresję i wydaje się mniej doniosłe niż to, co jest niezwykłe i nadzwyczajne"[25]. Znaczy to, że ludzki umysł odnosi pojęcie identyczności także do rzeczy zmiennych, czyni to jednak bezzasadnie; analiza filozoficzna odsłania, że ich identyczność jest pozorna, nadana im przez nas wbrew ich rzeczywistej naturze ontycznej.

Nie sposób nie zauważyć, że w pewnym sensie również osoba (definiowana przez Hume'a jako zbiór lub wiązka percepcji) powinna podpadać pod ilościowe kryterium identyczności. Wprawdzie nie można o osobie powiedzieć, że ma taką czy inną masę ani też, że jest określoną bryłą materialną, można jednak wyróżnić w niej poszczególne percepcje, określając ich liczbę oraz czas trwania. Zabieg taki, gdyby nawet dał się przeprowadzić (wbrew podkreślanej przez Hume'a dynamice i zmienności prepcecji w naszych umysłach), byłby jednak zabiegiem chybionym; powodem jest to, że o ewentualnej identyczności osoby (zbioru percepcji) nie decyduje ich aktualna ilość, lecz ich **charakter** (jakość) oraz wzajemne **powiązania** między nimi. Tym samym do osoby należałoby raczej odnieść pojęcie identyczności jakościowej.

Identyczność **jakościowa** omawiana jest przez Hume'a na przykładzie podobieństwa gatunkowego dwu lub więcej następujących po sobie percepcji. Według Hume'a, słysząc powtarzające się w pewnych odstępach czasowych pojedyncze i podobne do siebie szmery za oknem, mamy skłonność traktować je jako ten sam szmer, przypisując mu identyczność numeryczną. Wprawdzie słyszymy szmery numerycznie różne i oddzielone od siebie przerwami, to jednak z jednej strony ich gatunkowe (jakościowe) podobieństwo, z drugiej naturalne przypuszczenie, że wywoływane są przez numerycznie tę samą rzecz (przyczynę), ma na nasz umysł tak silny wpływ, że uznajemy je za jeden i ten sam szmer. Wniosek taki jednak, wykraczając poza faktycznie dostępne nam dane doświadczenia, tworzy (według Hume'a) fikcję identyczności tam, gdzie jest tylko gatunkowe (jakościowe) podobieństwo[26]. Mamy tu znowu do czynienia jedynie z identycznością w sensie

[24] D. Hume: *Traktat*, s. 332-333.

[25] Tamże, s. 335.

[26] Por. tamże, s. 334.

potocznym, wygodną z punktu widzenia naszej orientacji w środowisku, lecz pozbawioną epistemologicznych i ontologicznych podstaw.

Pojęcie identyczności jakościowej również nie daje się (przynajmniej bezpośrednio) odnieść do osoby w sensie Humeʻa. Jeżeli bowiem nawet pewne pojedyncze percepcje (lub ich zbiory) są jakościowo do siebie zbliżone, to traktując je jako wyznacznik identyczności osoby, nie potrafilibyśmy odróżnić dwu lub więcej zbiorów jakościowo podobnych percepcji jako należących do dwu różnych osób. Inaczej mówiąc, jakościowe podobieństwo różnych percepcji lub ich grup, uniemożliwiałoby nam ich odróżnienie i identyfikację jako zbiorów **osobnych** i niezależnych od siebie. Podobnie zresztą byłoby w przypadku konkretnej percepcji; kierując się wyłącznie jej jakościowymi aspektami, nie bylibyśmy w stanie włączyć jej raczej do tego niż innego zbioru percepcji a więc przypisać jej raczej tej niż innej osobie. Obok podobieństwa jakościowego należałoby uwzględnić również inne czynniki, zwłaszcza kauzalne powiązania percepcji między sobą.

Mimo tego wniosku wydaje się możliwe przypisanie osobie identyczności jakościowej w sensie metaforycznym. Jeżeli bowiem jakaś osoba w swoich poczynaniach przejawiałaby w miarę stały charakter czy wzorzec zachowania, to mielibyśmy prawo określić ją mianem tej samej osoby (w sensie jakościowym), mówimy wszak często o „tożsamości moralnej" człowieka jako o czymś, co powoduje, że pozostaje on tym, kim był, pomimo nowych doświadczeń, które stają się jego udziałem[27]. Mimo to **sama** identyczność jakościowa nie gwarantuje żadnej możliwości odróżnienia podobnych osób od siebie. W związku z tym musi istnieć bardziej podstawowy typ jedności, który upoważnia do przypisywania osobie potocznego pojęcia identyczności. Zdaniem Humeʻa jest nim przyczynowe powiązanie konstyuujących osobę percepcji, czyli identyczność **kauzalna.**

Tę ostatnią, zdaniem Humeʻa, najzasadniej można przypisać roślinom i zwierzętom. W przypadku organizmów żywych nie sposób przypisać im jakiegoś celu, który stanowiłby naczelną zasadę jednoczącą wszystkie ich narządy oraz spełniane funkcje; można jednak i należy postrzegać organizmy żywe jako systemy wzajemnie (głównie kauzalnie) powiązanych elementów. Nie można przypisywać roślinom ani zwierzętom tożsamości ilościowej czy jakościowej, zarówno bowiem ich kształt, jak też masa, wygląd czy zdolności ulegają radykalnym zmianom w ciągu życia. Ponieważ jednak poszczególne etapy rozwoju organizmów są ze sobą kauzalnie powiązane (etap niższy stanowi warunek etapu wyższego), umysł nasz odnosi do nich pojęcie identyczności[28]. Tym samym można stwierdzić, iż dany organizm x w chwili t_2

[27] Ten aspekt bardzo szeroko opisywał T. Penelhum w swojej polemice z D. Parfitem negującym ważność pojęcia identyczności w sensie ścisłym (por. T. Penelhum: *The Importance of Self-Identity.* „The Journal of Philosophy" 68 (1972), s. 667-678).

jest identyczny kauzalnie z organizmem y w chwili t_1, o ile istnieje nieprzerwana ciągłość przyczynowa pomiędzy poszczególnymi etapami prowadzącymi od organizmu y w chwili t_1 do organizmu x w chwili t_2.

Zdaniem Humeʻa tożsamość kauzalna roślin i zwierząt stanowi najwłaściwszy model dla zrozumienia sensu pojęcia identyczności przypisywanej przez nas osobom[29]. Jeżeli bowiem umysł potraktować jako trwały system kauzalnie powiązanych percepcji, to unikniemy wskazanych wcześniej trudności związanych z przypisaniem podobnych jakościowo percepcji raczej też niż innej osobie (zaliczenia ich raczej do tego niż innego zbioru percepcji); dana percepcja winna być przypisana po prostu temu zbiorowi percepcji, z którym jest powiązana kauzalnie[30]. Przy takiej interpretacji jedności osoby (jako przyczynowo uporządkowanego zbioru percepcji) może ona być traktowana jako ta sama osoba (w sensie potocznym), nawet wtedy, gdy zmianie ulegnie jej charakter bądź wszystkie jej minione percepcje. Osobę można wręcz (zdaniem Humeʻa) potraktować jako republikę czy wspólnotę, „w której poszczególni członkowie związani są ze sobą wzajemnie więzami rządu i podporządkowania i dają początek innym osobom, które podtrzymują istnienie tej samej republiki wśród nieustannych zmian jej części. I podobnie jak ta sama republika może nie tylko zmieniać swych członków, lecz również swe prawa i konstytucje, tak ta sama osoba może zmieniać swój charakter i dyspozycje oraz swe impresje i idee, nie tracąc swej identyczności. Bez względu na to, jakim ona podlega zmianom, poszczególne części tej osoby są wciąż powiązane stosunkiem przyczynowości”[31]. Fakt zaś tego powiązania kauzalnego pozwala umysłowi z łatwością pomijać zmienność i różnorodność poszczególnych etapów istnienia osoby i traktować je jako elementy większej (i tej samej) całości.

Obok wspomnianych trzech typów identyczności (ilościowej, jakościowej oraz kauzalnej), Hume omawia jeszcze dwa inne przykłady identyczności w sensie potocznym, które można określić mianem identyczności funkcjonalnej oraz identyczności relacyjnej. Identyczność funkcjonalną możemy, zdaniem Humeʻa, przypisywać artefaktom, ich naturę określamy bowiem zawsze z uwagi na cel, jakiemu mają służyć. Z tego powodu okręt, w którym

[28] Por. D. Hume: *Traktat*, s. 333-334.

[29] Por. tamże, s. 333-334, 338.

[30] Osobnym problemem jest sposób interpretacji samego związku przyczynowego u Humeʻa. Jeżeli jednak pozostajemy na poziomie życia potocznego mamy prawo nieprzerwaną ciągłość historii jakiegoś organizmu traktować jako zawierającą kauzalne oddziaływania pomiędzy poszczególnymi jej etapami. Na temat związku przyczynowego u Humeʻa por. wciąż aktualny artykuł A.Wawrzyniaka: *Koncepcja stosunku przyczynowego według Davida Humeʻa.* „Roczniki Filozoficzne KUL”12 (1964) z. l, s. 39-51. Por. też: G. Strawson. *The Secret Connection, Causation, Realism and David Hume.* Oxford University Press 1989.

[31] D. Hume: *Traktat*, s. 338-339.

wymienionych zostało wiele elementów, nadal jest dla nas tym samym okrętem, o ile tylko nie przestał skutecznie pełnić swych funkcji, dla których został zbudowany. Racją dla uznania jego identyczności nie jest jednak przede wszystkim stałość jego masy, jakości czy powiązania kauzalne pomiędzy poszczególnymi elementami czy etapami jego istnienia; przeciwnie, wyłączną racją dla określenia go mianem tego samego przedmiotu, którym był wcześniej, jest niezmienność jego **funkcji** (celu nadanego mu przez konstruktora, budowniczego i użytkowników). Znaczy to, że z chwilą, gdy przeznaczenie (funkcja) okrętu ulegnie zmianie, przestanie też istnieć racja dla przypisywania mu identyczności[32]. Okręt wszak może stać się użytecznym miejscem dla zorganizowania kawiarni, może zostać odstawiony do muzeum jako eksponat itp. W każdym jednak z tych wypadków przestanie być tym okrętem, którym był wcześniej.

Jest oczywiste, że pojęcie identyczności funkcjonalnej w przypadku osoby nie ma bezpośredniego zastosowania. Powodem jest nie tylko to, że osoba nie jest artefaktem bądź że (jak głosi słynna maksyma Kanta) osoby nie można nigdy traktować tylko jako środka do czegokolwiek; głównym powodem jest to, że jako zbiór kauzalnie powiązanych percepcji nie jest (przynajmniej dla Hume'a) stworzeniem powołanym do istnienia przez jakiegoś Stwórcę dla realizacji określonego celu. Mimo to również osobie można byłoby przypisać identyczność funkcjonalną, przynajmniej w odniesieniu do podejmowanych przez nią świadomych działań ukierunkowanych na cel. Jeżeli bowiem nawet życie osoby ogranicza się do przepływu kauzalnie powiązanych ze sobą percepcji, to przynajmniej niekiedy ma ona wpływ na to, **jakie** percepcje będą jej dostępne. W związku z tym o tyle mamy prawo przypisywać jej identyczność w sensie funkcjonalnym, o ile realizowane przez nią cele są ze sobą zgodne i skutecznie realizowane. Nie znaczy to, że identyczność funkcjonalna miałaby być bardziej podstawowa aniżeli identyczność kauzalna, mogłaby jednak stanowić (i w praktyce stanowi) dodatkową rację dla naszego umysłu, by danej osobie przypisać identyczność[33].

Ostatnim przykładem identyczności potocznej, omawianym przez Hume'a, jest identyczność, którą można określić mianem **relacyjnej.** Wprawdzie przykład, jakim posługuje się Hume, został przez niego potraktowany jako egzemplifikacja identyczności gatunkowej, wydaje się jednak, że posiada on nieco inny charakter. Hume analizuje świątynię, która legła w gruzach, została jednak odbudowana na tym samym miejscu, z innego materiału i w innym stylu architektonicznym. Masa, materiał, kształt i wygląd świątyni są zupełnie inne, pozostał jednak ten sam rodzaj przedmiotu (świątynia), ta

[32] Por. tamże, s. 333.

[33] Funkcjonalnej teorii identyczności broni współcześnie najpełniej A. Brennan. Por. jego książkę *Conditions of Identity: A Study of Identity and Survival.* Oxford: Clarendon Press 1988.

sama funkcja (dom modlitwy) i przede wszystkim ta sama **relacja** do osób uczęszczających do świątyni, tworzących tę samą, co dawniej, parafię. Ten ostami czynnik (ta sama relacja do parafii) przesądza, zdaniem Hume'a, iż nazywamy nowy kościół identycznym z kościołem istniejącym wcześniej. Ułatwieniem jest tutaj dla naszego umysłu przerwa w istnieniu pomiędzy zburzeniem jednego kościoła a wybudowaniem nowego. W związku z tym nie stajemy tu wobec zmiany zbyt nagłej, wobec idei różnicy i wielości, która mogłaby stanowić skuteczny hamulec przed nazwaniem obu świątyń tą samą świątynią. Czasowa przerwa, paradoksalnie, ułatwia nam pominięcie wszelkich zmian[34].

Na pierwszy rzut oka identyczność relacyjna nie ma zastosowania w odniesieniu do osoby, ponieważ w przypadku osoby nie ma żadnego zewnętrznego względem niej podmiotu czy przedmiotu, do którego mogłaby ona (jako zbiór percepcji) pozostawać w tej samej relacji w różnych okresach czasu. Co więcej, tracąc pewne relacje (np. relację bycia synem) dana osoba nie musi jeszcze podlegać zmianie, w związku z czym również sytuacja odwrotna, a więc stałość zewnętrznych relacji danej osoby, nie musi być oznaką jej identyczności (w sensie potocznym). Zresztą nawet w samej strukturze osoby (jako zbioru percepcji) nie jest możliwa relacja percepcji i ich zbiorów do podmiotu, który miałby stanowić ich rację bądź ontyczny fundament (te możliwości na gruncie filozofii Hume'a są wszak wykluczone).

Mimo to istnieje pewien sens, w którym również to pojęcie identyczności można byłoby zasadnie odnieść do osoby. Jeżeli bowiem nawet zgodzić się z wcześniej przytoczoną uwagą Hume'a, iż w chwili, gdy zasypiamy, gdy nie są nam dane żadne percepcje, przestaje również istnieć nasze ja, to i tak można stwierdzić, że osoba budząca się ze snu jest tą samą osobą, którą była przed zaśnięciem (pod warunkiem, że nie zmieniły się jej wczorajsze relacje do środowiska, zwłaszcza zaś do najbliższych jej ludzi). Innymi słowy, gdyby nawet (z racji przerwy w doświadczeniu spowodowanej snem) trudno było ustalić kauzalną ciągłość danej osoby, to można byłoby tę identyczność orzec na podstawie jej nie zmienionych relacji do otoczenia. Wniosek ten nie podważa wcześniejszej tezy, że główną racją dla przypisywania identyczności osobie przez ludzki umysł jest pojęcie związku kauzalnego i odnoszenie go do zbioru następujących po sobie percepcji konstytuujących osobę, umożliwia on jednak potraktowanie identyczności relacyjnej jako **dodatkowej** racji dla takiej operacji intelektu.

Widać, że spośród pięciu typów identyczności omówionych przez Hume'a (chociaż nie zawsze wyraźnie przez niego odróżnionych i odrębnie

[34] Por. D. Hume: *Traktat*, s. 334-335. Podobne przykłady rozważają, współcześnie szeroko D. Parfit i R. Nozick (por. D. Parfit: *Reasons and Persons.* Oxford University Press 1984; R.Nozick. *Philosophical Explanations.* Oxford: Clarendon Press 1981).

nazwanych), cztery dają się odnieść do osoby: identyczność kauzalna, funkcjonalna, relacyjna i jakościowa (przy czym fundamentalne znaczenie ma pierwsza z nich, trzy pozostałe zaś są jedynie jej uzupełnieniem), piąta natomiast (identyczność ilościowa) nie ma w odniesieniu do osoby żadnego zastosowania. Niezależnie od tego jednak, które z wyróżnionych pojęć identyczności w sensie potocznym uznamy za adekwatne, które zaś za nieadekwatne względem osoby, musimy stwierdzić, iż (na gruncie koncepcji Hume'a) są one wszystkie przykładami filozoficznie bezzasadnego stosowania pojęcia identyczności. W sensie ścisłym bowiem osoba identyczności posiadać nie może. „Tożsamość - konkluduje Hume - którą przypisujemy umysłowi człowieka [osobie - I. Z.], jest tylko fikcyjna, tego samego rodzaju jak ta, którą przypisujemy ciałom roślinnym i zwierzęcym"[35]. W świetle tego wniosku staje się zrozumiała przytaczana wcześniej uwaga Noonana, iż zdaniem Hume'a głównym zadaniem filozofa jest nie tyle eksplikacja treści pojęcia identyczności czy wyróżnianie różnych jej typów, ile odkrycie źródeł iluzji, której ulegamy, stosując to pojęcie do przedmiotów naszego doświadczenia (tak zewnętrznego, jak i wewnętrznego).

Źródła iluzji. W świetle dotychczasowych analiz jest jasne, że filozoficzne pojęcie identyczności nie może (zdaniem Hume'a) pochodzić z doświadczenia, nigdy bowiem nie spostrzegamy przedmiotów trwałych i niezmiennych (ani w percepcji zmysłowej, ani w refleksji)[36]. Innymi słowy, podmiotowym źródłem pojęcia identyczności oraz nawyku odnoszenia go do pewnego typu przedmiotów nie może być percepcja. Wobec tego musi nim być - zdaniem Hume'a - z jednej strony pamięć, z drugiej wyobraźnia.

Pamięć, dowodzi Hume, zaznajamia nas z minionymi percepcjami, pozwalając zarazem odkryć zachodzące pomiędzy nimi podobieństwa oraz związki przyczynowe. Co więcej, pamięć, zwłaszcza w przypadku często powtarzających się percepcji, nasuwa naszemu umysłowi ideę ich nieprzerwanej ciągłości (obejmującej również te okresy czasu, kiedy nie są przez nas spostrzegane). Nie znaczy to, zdaniem Hume'a, że pamięć tworzy identyczność naszej osoby w sensie ontycznym (jak zdawał się sugerować Locke), lecz jedynie, że pamięć pozwala odkryć w dostępnych nam percepcjach pewne dane nasuwające nam skłonność do utworzenia pojęcia tożsamości, w tym tożsamości ja[37]. „Gdybyśmy nie mieli pamięci - pisał Hume - nie mielibyśmy w ogóle żadnego pojęcia o przyczynowości i, co za tym idzie, o tym łańcuchu przyczyn i skutków, które tworzą nasze ja, czyli naszą osobę"[38].

[35] Por. D. Hume: *Traktat,* s. 335-336.

[36] Por. tamże, s. 263, 330.

[37] Por. tamże, s. 338-340.

[38] Tamże, s. 339.

O ile pamięć pozwala nam utworzyć pojęcie identyczności, o tyle wyobraźnia pozwala nam je odnosić do przedmiotów, które jego kryteriów nie spełniają. Wyobraźnia bowiem, dowodzi Hume, pozwala naszemu umysłowi (niepostrzeżenie dla niego samego) traktować rzeczy podobne do siebie, powiązane ze sobą przyczynowo w sposób ścisły i stały bądź podlegające niewielkim zmianom - za identyczne ze sobą[39]. Innymi słowy, pamięć pozwala nam pojęcie identyczności utworzyć, wyobraźnia zaś je (bezzasadnie) stosować. Wniosek ten sugeruje jednak, iż pojęcie identyczności nie jest, według Hume'a, całkowicie arbitralne, pozbawione wszelkich podstaw w doświadczeniu. Przeciwnie, można wskazać nie tylko jego czysto podmiotowe, lecz także przedmiotowe źródło: jest nim powtarzalność i powiązanie pewnych percepcji ze sobą. Chociaż bowiem każda z nich jest numerycznie odrębną percepcją, to jednak ich treść jest często zbieżna ze sobą. Z tego powodu można powiedzieć, iż pojęcie identyczności nie jest dla Hume'a czysto myślne (fikcyjne, pozbawione jakiegokolwiek odniesienia do rzeczywistości), lecz posiada minimalną podstawę w doświadczeniu. Znaczy to, że w jego utworzeniu biorą udział minione percepcje o tyle, o ile są zmagazynowane w pamięci i uaktualniane w przypomnieniach. Niezależnie od tego jednak zasadnicza treść pojęcia identyczności nie jest wyznaczona danymi percepcji, lecz musi pochodzić z umysłu (w treści percepcji bowiem, jak wielokrotnie podkreśla Hume, nie ma żadnej stałości ani niezmienności).

Widać wyraźnie, że trudno byłoby omówione pojęcie identyczności potraktować jako pojęcie aprioryczne w sensie Kanta; jego geneza jest bowiem częściowo empiryczna. Podobnie stosowalność pojęcia identyczności w interpretacji Hume'a uzależniona jest nie od transcendentalnego wyposażenia i „transcendentalnej mechaniki" nieempirycznego podmiotu Kantowskiego, lecz od działającej nawykowo wyobraźni podmiotu psychologicznego. Mimo to, Hume, sytuując rozstrzyganie zasadniczych problemów filozoficznych na płaszczyźnie praktyczno-życiowych potrzeb natury ludzkiej, dostrzega konieczność używania przez nas (zwłaszcza w myśleniu potocznym) pojęcia identyczności (w tym identyczności osoby). Powód jest oczywisty: bez szerokiego stosowania pojęcia identyczności do danych doświadczenia, niemożliwe stałoby się dla nas biologiczne przetrwanie. Jeżeli bowiem świat jawiłby się nam jako całkowicie chaotyczna masa danych, nie bylibyśmy w stanie odróżniać pomiędzy tym, co dla nas w środowisku korzystne a tym, co wrogie; co więcej, nie bylibyśmy w stanie w żaden sposób korzystać w aktualnym działaniu z jakichkolwiek doświadczeń minionych. Jeżeli więc nawet ostatecznie identyczność (zwłaszcza identyczność osoby) jest, w myśl

[39] Por. tamże, s. 327-331, 336-37.

koncepcji Hume‘a, iluzją naszego umysłu (pamięci i wyobraźni), to jest fikcją nieuniknioną i użyteczną.

Trudności koncepcji Hume‘a. Zaproponowane przez Hume‘a rozwiązanie problemu identyczności osoby spotkało się w dziejach filozofii z wieloma bardziej lub mniej trafnymi zarzutami; w gruncie rzeczy dyskusja wokół niego nie słabnie również współcześnie. Nie pretendując do wyczerpującej prezentacji owych dyskusji, zwróćmy uwagę na jedną z podnoszonych najczęściej.

Zdaniem Penelhuma, Hume utożsamiając (błędnie!) identyczność z niezmiennością, radykalnie zmienia sens naszego języka, tworząc sztuczny i nie przystający do rzeczywistości język filozoficzny (i traktuje go jako jedynie prawomocny opis świata). W rzeczywistości jednak, zdaniem Penelhuma, pojęcie identyczności wyklucza możliwość zmian tylko w odniesieniu do przedmiotów z definicji niezmiennych. Hume tymczasem bezzasadnie niezmienność potraktował jako synonim identyczności w odniesieniu do wszystkich typów przedmiotów[40].

Zarzut ten składa się z dwu części, z których pierwsza (dotycząca języka) całkowicie rozmija się z faktycznymi twierdzeniami Hume‘a. Filozof ten nie postulował bowiem nowego języka czy eliminacji pojęcia identyczności. Przeciwnie, wskazywał jedynie na jego filozoficzną bezzasadność (czyli na brak filozoficznych racji dla posługiwania się pojęciem identyczności). Z drugiej jednak strony - podobnie, jak w przypadku związku przyczynowego, na którym opieramy się w myśleniu i działaniu, chociaż nie mamy po temu dostatecznych racji filozoficznych - wiemy, że pojęcie identyczności jest niezbędnym warunkiem (i narzędziem) naszego myślenia i działania. Więcej, pojęcie identyczności jest (zdaniem Hume‘a) konieczne biologicznie, w związku z czym nie jesteśmy w stanie go porzucić. Tym samym też, analizując pojęcie identyczności, Hume (wbrew twierdzeniu Penelhuma) wskazuje jedynie na różnicę dwu opisów świata: opisu filozoficznego (ścisłego i krytycznego) oraz opisu potocznego (naiwnego). Z tego jednak, że na płaszczyźnie filozoficznej omawiane pojęcie nie ma racji bytu, nie wynika bynajmniej, że Hume postuluje usunięcie go również z opisu potocznego.

Niezależnie od powyższej uwagi, drugą część zarzutu Penelhuma (bezzasadne utożsamienie przez Hume‘a identyczności z niezmiennością) można (na pierwszy rzut oka) uznać za uzasadnioną i trafną. W świetle bowiem przeprowadzonych w obecnym artykule rozróżnień, pojęcie przedmiotu wykluczającego wszelką zmianę (wewnętrzną i zewnętrzną) prowadzi do absurdalnych konsekwencji: zmuszeni będziemy uznać, że dowolna zmiana w jakiejkolwiek rzeczy w świecie zmienia wszystkie inne przedmioty. Jeżeli

[40] Por. T. Penelhum: *Hume on Personal Identity*, s. 579-581.

natomiast jedynie zmiany wewnętrzne miałyby niszczyć identyczność przedmiotu, to wydaje się konieczne, by ustalić jednoznaczne kryterium, ile i które zmiany powodują utratę identyczności. Według Hume'a kryterium tym jest wszelka, nawet najmniejsza zmiana; problem w tym, że wówczas zanegowany zostaje sens pojęcia tego, co istotne i tego, co nieistotne w rzeczy. Nie jest tymczasem możliwe myślenie pozbawione tego rozróżnienia; jeżeli wszystkie elementy świata są jednakowo istotne, to nie jesteśmy w stanie w żaden sposób świata skategorializować. Stąd też, dowodzi Penelhum, Hume winien nie tyle mówić o jednym pojęciu identyczności dla wszystkich obiektów, ile raczej - posługując się uniwersalnym odróżnieniem tego, co istotne i akcydentalne - określić, które typy przedmiotów jaki dopuszczają rodzaj zmiany bez naruszania ich tożsamości . Problem w tym, że zdaniem Hume'a mielibyśmy w takim wypadku wyłącznie do czynienia z identycznością gatunkową, nie zaś numeryczną; ta pierwsza zaś jest przypadkiem identyczności pozornej. Gorzej, z perspektywy koncepcji Hume'a można byłoby stwierdzić, iż przemyca się tu pod podszewką pojęcia filozoficznego - pojęcie potoczne.

Wniosek powyższy wskazuje wyraźnie, iż sposób rozumienia fundamentalnych pojęć, za pomocą których myślimy o świecie a także wybór słownika filozoficznego do opisu danych doświadczenia (nie mówiąc już o sposobie pojmowania samego doświadczenia !) jest sprawą bardziej lub mniej arbitralnej decyzji. W sporze filozoficznym dochodzimy w pewnym momencie do sytuacji, w której nie jest możliwe dalsze racjonalne uprawomocnienie raczej tej niż innej hipotezy. Do analogicznych wniosków musiałyby nas doprowadzić analizy dotyczące dalszych zarzutów stawianych Hume'owi, a mianowicie zarzutu 1) bezzasadnej reizacji percepcji kosztem doświadczającego ich substancjalnego podmiotu;[42] 2) niedostrzeżenia, że wszystkie percepcje, tak w płaszczyźnie refleksji jak i używanego przez nas języka, są traktowane przez nas jako **nasze** (a więc jako przeżycia mające nieredukowalną orientację egotyczną);[43] 3) pominięcia dostępnej każdemu z nas bezpośredniej świadomości tego, które percepcje są nasze, nawet jeżeli nie są one bezpośrednio powiązane kauzalnie ze sobą, 4) braku wskazania zasady przynależności percepcji do określonego i tylko jednego ja[45] oraz wielu innych.

[41] Tamże, s. 581-582.

[42] Por. H. W. Noonan, op. cit., s. 96.

[43] Por. R. M. Chisholm: *Person and Object: A Metaphysical Study*. La Salle Ill.: Open Court Publishing Company 1979, s.21, 39; R.G.Swinburne: *Personal Identity: The Dualist Theory*, w: S. Shoemaker, R. G. Swinburne: *Personal Identity*. Oxford: Basil Blackwell 1984, s.44.

[44] Por. H. W. Noonan, op. cit., s. 96-97.

[45] Por. tamże, s. 98.

Wszystkie te zarzuty wyrastają z **systemowo odmiennych założeń.** Z tego powodu za bardziej owocną linię ewentualnej krytyki poglądu Hume‘a należy uznać krytykę immanentną, wskazującą na jego niespójność. Niespójność ta, jak stwierdziliśmy wcześniej, leży w potraktowaniu przez Hume‘a czasu jako jednej z przyczyn (lub nawet typów) zmiany przedmiotów wbrew explicite sformułowanej przez niego definicji czasu jako funkcji (skutku) zmiany. Niespójność ta uniemożliwia sensowne mówienie na temat identyczności przedmiotów pomimo upływu czasu oraz przypisanie identyczności nawet tym przedmiotom, które nie podlegają żadnej zmianie wewnętrznej. Innymi słowy: albo zmiana oznacza wszelką zmianę (także zewnętrzną), co jako nieracjonalne odrzucał nawet Hume, albo jedynie zmianę wewnętrzną, wtedy jednak jest możliwe (wbrew Hume‘owi) przypisanie identyczności ścisłej przynajmniej niektórym przedmiotom istniejącym w czasie (i pomimo jego upływu).

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE,
Vol. 32 2001 PRZEGLĄDY

ANDRZEJ POKULNIEWICZ
Uniwersytet Kardynała
Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

PROBLEM WIECZNOŚCI ŚWIATA W FILOZOFII STAROŻYTNEJ I ŚREDNIOWIECZNEJ na tle poglądów św. Tomasza z Akwinu w świetle ujęć M. Gierensa, É. Gilsona i J. Gredta

I. Z historii problemu wieczności świata. Filozofowie antyczni jako pierwsi zaczęli metodycznie poszukiwać przyczyn rzeczy[1] i głosili pogląd, że nic nie staje się z niczego[2]. Prowadzeni więc przez tę zasadę *(principium)* sądzili, że elementy świata są wieczne *(aeterna)* i nie dopuszczali żadnego powstawania prawdziwej rzeczy i jej niszczenia. Platon, przeciwnie, uznał w ogóle za pewnik, że świat powstał poprzez byt rozumny i najwyższe dobro. Pojąwszy cały problem w ten sposób uważał, iż materia sama z siebie wieczna, lecz nieuporządkowana i będąca w gwałtownym ruchu, przez owego twórcę świata (Demiurga) - stosownie do doskonałego wzoru - została uporządkowana i ukształtowana w ten sposób, że powstał świat tak wielkiej doskonałości i piękna, jakie zdolna była wytworzyć materia. Mówi się, że Arystoteles był pierwszy, kto powiedział, iż świat jest wieczny *(aeternus)* w tym swoim porządku, i to w ten sposób, że - chociaż sam ruch (kolisty nieba) jest wieczny - jednak posiada sprawczą przyczynę siebie (albo jak inni sądzą: ostateczną) w pierwszym niezmiennym motorze. Neoplatonicy natomiast wywodzą wszystko z najwyższego i najdoskonalszego bytu - poprzez emanację. Emanacja ta staje się stosownie do konieczności, a nie wolności, przez byty pośrednie, nie bezpośrednio przez najwyższy byt, w ten sposób, że jedynie może mieć niższe emanacje, nie zaś najwyższe. Może tu mieć miejsce argument czasu.

W te więc albo podobne idee powinni byli mieć wzgląd ci filozofowie, którzy dzięki wierze w jakąś doktrynę wiary przyjmowali pogląd o czasowym powstaniu świata dzięki stworzeniu przez Boga, mianowicie: Żydzi aleksandryjscy i średniowieczni filozofowie arabscy oraz scholastycy chrześcijańscy. Wśród Żydów aleksandryjskich wyróżnia się Filon, który chociaż poddaje się poglądom Platona w sprawach filozoficznych, a trochę także stoikom, to jednak w przedstawieniu idei religijnych zbytnio hołduje alegorycznej interpretacji *Pisma św.* Z pewnością broni zasady: z niczego nic się

[1] M. Gierens: *Controversia de aeternitate mundi.* Romae 1933; ibidem: „primi rerum causas ratione indagare coeperunt.", s. 4.

[2] Ibidem, „.ex nihilo nihil fit..", s. 4.

nie staje. Schürer, Zeller[3] i inni utrzymują, że Filon ponadto głosił wieczność materii, i stosownie do tego nie znał teorii stworzenia z niczego; Vacherot i Manser twierdzą, że głosił także stworzenie materii, podczas gdy Bréhier[4], widzący różnice między rzeczami materialnymi a ujęciami intelektualnymi, uważa, że rzeczy materialne zostały ukształtowane z uprzedniej materii *(materia praeiacens),* natomiast rzeczy umysłowe *(intelligentiae)* zostały stworzone, i w związku z tym Bréhier uważa, iż należy korzystać z myśli Filona.

Zarówno filozofowie, jak i teologowie arabscy z najwyższym zapałem oddawali się rozwiązywaniu tego problemu. Filozofowie arabscy w ten sposób szli za Arystotelesem, że niczego niemal nie odważali się zaprzeczyć, co -jak uważali - on właśnie przyjął za pewne. Jednak sądzili, że księga, która błędnie jest opatrzona tytułem *Teologia Arystotelesa,* i jest wyciągiem z *Ennead* Plotyna IV-VI, jest naprawdę także dziełem Stagiryty; dołączali więc do arystotelizmu teorię emanacji, chyba że wręcz pominiemy Awerroesa. Ponadto mieli na względzie tę doktrynę, która jest zawarta w *Koranie,* na temat stworzenia świata, przez co łatwiej już zdołali objaśnić wpływ pierwszego motoru na materię, który w każdym razie sam w sobie bardzo ukryty pozostaje w czystej doktrynie Arystotelesa. Jednak z drugiej strony, ponieważ wespół z Arystotelesem nauczali o pradawności, tj. o odwiecznym pochodzeniu świata od Boga - od wieków *(ab aeterno)* - utworzonego przez przyczynę sprawczą i równocześnie przez źródło emanacji, wynikł stąd nieunikniony spór, mniej z Mutazylitami, tj. teologami liberalnymi, lecz bardziej z Mutakallamami, czyli teologami ortodoksyjnymi, którzy zmienność świata, tj. jego powstanie przez stworzenie, dokonane *ex nihilo* przez Boga na początku czasu, bronili zgodnie z wydźwiękiem i sensem *Koranu*[5]. Z tekstów, które pierwszy filozof arabski, Al-Kindi (~ 870 po Chr.) spisał, niewiele tylko się zachowało[6]. Są tacy, którzy sądzą, że on ściśle poszedł za Arystotelesem i nie uznał Boga-Stwórcy, lecz tylko omówił pierwszą przyczynę sprawczą *(primum agens)* świata, tak jak później Awicenna i Awerroes[7]. Jednak można mieć wątpliwości co do tego poglądu, ponieważ - przeciwnie do Arystotelesa - naucza o przyszłym celu świata. Al Farabi (†950) z pewnością nauczał, że świat jest dziełem Boga, lecz jest późniejszy - co do czasu - tylko od istoty, a nie od Boga[8]. On właśnie wprowadził ową mylną interpretację Arystotelesa *Fiz. VIII,* 1; i tak gdyby Stagiryta w tym miejscu wykazywał

[3] M. Gierens: *Controversia de aeternitate...,* Romae 1933, s. 5, przyp. 1.

[4] Ibidem, s. 5, przyp. 1.

[5] M. Gierens: *Controversia* (Sura 7,52; 10,3; 11,9; 32,3 etc.), przyp. 2 i 3, s. 5.

[6] Ibidem, przyp. 4, s. 5.

[7] M. Worms: *Anfangslosigkeit,* s. 16.

[8] M. Gierens: *Controversial.,* „...sed essentia tantum non tempore Deo posteriorem...", s. 6., por. A. Schmölders: *Docum. Phil. Arab.* s. 94.

wieczność z ruchu kolistego, i rzeczywiście z tego początku, który jest we wszelkim ruchu nie wiecznym, ruch w możności musiałby poprzedzać ruch w akcie koniecznym. Również wprowadził on, za którym częściowo poszedł Awicenna, a jednak nie Awerroes, teorię emanacji, zgodnie z którą oprócz materii sześć bytów pośrednich, z których byłby ukształtowany świat, w jakimś porządku miało wyłaniać się z Boga. Awicenna (980-1037) głosił, że wieczność przysługuje światu stosownie do czasu, lecz jedynie Bogu co do istoty[9]. Przedstawia trzy zasady powstawania i niszczenia: formę, materię i brak, tj. że nie bytuje zgodnie z tym, czym jest, tzn. z brakiem formy substancjalnej lub przypadłościowej we właściwym podmiocie. Materia pierwsza, ruch, czas i niebo są - zgodnie z jego poglądem - wieczne; ponadto uważa, że forma nie została wyprowadzona z możności materii, lecz z zewnątrz przez dawcę form *(per datorem formarum),* tj. przez intelekt czynny została dopuszczona do wewnątrz[10].

Owi filozofowie przez Mutakallamów zostali zaatakowani niczym heretycy. Mutakallamowie, tak nazwani od wyrazu *kalam,* który oznacza mowę lub słowo w rozmowie, według jednych są to ci, którzy idą za słowem *Koranu;* według drugich ci, którzy dialektycznie lub zgodnie z regułami logiki rozwodzą się nad kwestiami naukowymi. W szerszym sensie *Mówiący (Loquentes)* są wszyscy teolodzy, w sensie węższym jedynie ortodoksyjni, tj. Aszaryci, obdarzeni tą nazwą przez swojego mistrza Al-Asch'ari (873-935). Sami, tak jak we wcześniejszym czasie teologów liberalnych czyli Mutazylitów, tj. oddzielających się, jako niezgadzający się z nimi zaatakowali, tak i potem zwalczali filozofów arystotelizujących. Bronią natomiast stworzenia *ex nihilo,* zmienności świata, materii, mchu. W ten sposób jednak nauczali, że działanie boskie jest konieczne nie tylko do pierwszego powstania rzeczy, lecz także do wszelkiego mchu, tak, iż negowali przyczynowość rzeczy, i wszystkie działania, np. rozpalanie ognia, sprowadzali do wielokrotnie powtarzanych, nowych stworzeń Boga. Oprócz pozostałych wyróżnił się w tej szkole Algazel (1059-1111), autor księgi, która nosi tytuł *Zniszczenie filozofów,* przeciwko któremu Awerroes (1126-1198) napisał *Zniszczenie zniszczeń filozofii Algazela.* Awerroes chce iść ściśle za Arystotelesem i swych poprzedników filozofów broni w ten sposób, że nie inaczej jak tamci uzgadnia słowa *Koranu* z poglądami filozofów, a czyni to za pomocą interpretacji alegorycznej[11].

[9] Ibidem, s. 6, przyp. 2: „Tractatus de diffinitionibus etc. in Compendium de anima" etc., Venetiis 1546, p. 137 b.

[10] Ibidem, przyp. 3: (Avicenn. *Metaph.* tr. 9 c. 5, ed. 1508, fol. 105bc..; Worms: *Anfangslosigkeit* 1. c. 37.), s. 6.

[11] Ibidem, przyp. 1 i 2, s. 7. (Averr.: *Metaph.,* ed. Venet. 1552, fol. 143 b., *In Metaph.* 12, 3, comment. 18, ed. Venet. 1552, VIII fol. 143 b.).

W tym samym niemal czasie, w którym Arabowie - albo może nieco wcześniej - także Żydzi, zarówno na Wschodzie, w szkole, która była w mieście Sora, w Babilonii, jak i w Hiszpanii zaczęli roztrząsać doniosłe problemy filozofii; i częściowo odmiennym, a po części podobnym sposobem jak Mutakallamowie podjęli obronę swych ideii religijnych, Żydzi najpierwsi występując przeciw teologom liberalnym - Karaitom i przeciwko błędom filozofów. Avencebrol (Awicebron, Ibn Gebirol,~ 1020-1070), który wybrał idee neoplatońskie z *Liber de causis* i innych pism, nie zdołał wywrzeć wielkiego wpływu na Żydów z Hiszpanii. Umysłem i mocą działania wszystkich filozofów żydowskich przewyższył Mojżesz Majmonides. On, urodzony w roku 1135 w Kordobie, w Hiszpanii, aby uniknąć prześladowań ze strony Arabów, opuścił ojczyznę, przybył najpierw do miasta Fez, potem w 1165 r. do Palestyny, w końcu do Egiptu, gdzie *egipski Mojżesz* - jak czasem Majmonides jest nazywany przez scholastyków - dalej spędził lata swego życia w Fostat, które jest starszą częścią Kairu. Głosił, że zgodność między filozofią a dogmatami wiary jest tym bardziej możliwa, im pewniej uważał, że źródłem filozofii Greków jest *Stary Testament*[12]. Naszą kwestię objaśnił następująco: na podstawie wiary wiadomo, że świat na początku czasu został stworzony *ex nihilo.* Nasz rozum nie może przyjąć przeciwieństwa tego i Arystoteles nigdy tak nie uważał; argumenty przez niego zastosowane służyły do dowodzenia wieczności świata (teza przeciw arystotelikom); przez rozum ta doktryna wiary może być polecana zasługującymi na wiarę argumentami, a nie może być przyjmowana przez dowodzenie (teza przeciw Mutakallamom).

Zarówno Arabowie, jak i najbardziej Mojżesz Majmońides, mieli duży wpływ na scholastyków chrześcijańskich. W naszej kwestii św. Albert Wielki (1193-1280) i św. Tomasz z Akwinu (1224/5-1274) wiele zawdzięczają Majmonidesowi, za którym jednak nie we wszystkim poszli. Tak św. Albert utrzymuje jedynie to, że z objawienia można dowiedzieć się, że świat został stworzony, sądzi jednak, iż można wykazać, że jest niemożliwy taki świat, który równocześnie byłby stworzony i wieczny[13]. Św. Tomasz uważa, że można rozumowo przyjąć, iż świat został stworzony, ale nie, że świat został stworzony w czasie, choćbyś przypuścił tu dzieło stworzenia. Św. Bonawentura (1221-1274) naucza, że w przyjęciu dzieła stworzenia można z całą pewnością wykluczyć wieczność świata. Siger z Brabancji (†~ 1284) głosił, że skoro Bóg jest wieczny, to i świat stworzony jest wieczny. Rzeczy jednostkowe powstają i giną, ale ich gatunki są wieczne. Boecjusz z Dacji, który

[12] Por. *More Nebochim* I, 74; II, 11; III, 54.

[13] Zob. długie wyjaśnienie Alberta w *Summ. theol.* II, tr. 1 q. 4 a. 5 partie. 3, o siedmiu drogach, „które zebrał rabbi Mojżesz w drugiej części księgi, która nosi tytuł *Dux neutrorum”,* i w tej części w ogóle zbliża się do Majmonidesa.

działał w II poł. XIII w. sądził, że świat jest wieczny, współwieczny Bogu i przez Niego współwiecznie stworzony. Hervaeus Natalis (†1323) uważa z innymi - po rozważeniu sprawy czysto filozoficznie - że za bardziej zasługującą na wiarę należy uznać wieczność świata niż jego zmienność. Durandus (†1334) wprowadza rozróżnienie, że świat, mający być niezmienny, można było wyprowadzić od wieczności, nie zaś byty kolejno po sobie następujące; z nim nie zgadza się Váquez (1551-1603), Suârez (1548-1617) zaś jest zgodny.

II. Św.Tomasz z Akwinu. Étienne Gilson uważa, że „zagadnienie początku świata należy do najnudniejszych problemów, z jakimi spotyka się filozofia”[14]. Jedni twierdzą, „że wszechświat był zawsze, inni przeciwnie, starają się wykazać, że świat musiał mieć początek w czasie”[15]. Zwolennicy pierwszej tezy powołują się na autorytet Arystotelesa, chociaż teksty filozofa nie są w tym względzie jednoznaczne. Stagiryta - jak się zdaje - w VIII księdze *Fizyki* i w I księdze *De Coelo* dlatego tylko argumentował za wiecznością świata, by odeprzeć poglądy niektórych starożytnych przypisujących światu taki początek, którego koncepcja była nie do przyjęcia. Stwierdza on przy tym, że są zagadnienia dialektyczne, dla których nie ma rozwiązania dowodowego, jak na przykład pytanie, czy świat jest wieczny. Toteż nie można się tu powoływać na autorytet Arystotelesa, co zresztą w żadnym razie nie mogłoby mieć rozstrzygającego znaczenia[16]. W rzeczywistości tezę, że świat nie ma początku, formułuje wyraźnie Awerroes. Teza ta została potępiona w roku 1270 przez biskupa Paryża Étienne Tempier: „quod mundus est aeternus et quod nunquam fuit primus homo”[17]. Wśród licznych argumentów rzekomo uzasadniających tę doktrynę warto zatrzymać się najpierw przy tym, który wprowadza nas w samo sedno trudności, gdyż szuka punktu oparcia we wszechmocnej przyczynowości Stwórcy.

Przyjmując istnienie przyczyny dostatecznej przyjmujemy tym samym istnienie skutku. Wszelka przyczyna, z której skutek nie wynika bezpośrednio jest przyczyną niedostateczną, czyli niedoskonałą, to znaczy taką, której do wywołania właściwego jej skutku czegoś nie dostaje.

Otóż Bóg jest przyczyną dostateczną świata, czy to jako przyczyna celowa - gdyż jest Najwyższą Mądrością, czy też jako przyczyna sprawcza - skoro jest Wszechmocny[18]. Wiemy jednak, „że Bóg istnieje odwiecznie, toteż i świat, tak jak jego przyczyna dostateczna, powinien być wieczny”[19]. Co wię-

[14] E. Gilson: *Tomizm*, tłum. J. Rybałt. Warszawa 1960, s. 213.

[15] Ibidem, s. 213.

[16] Św. Tomasz: *Sum. theol.*, I, 46, 1, resp.

[17] Por. E. Gilson: *Tomizm*, wyd. cyt., s. 213.

[18] Ibid., s. 213-214.

[19] Ibidem, s. 214.

cej, jest oczywiste, że skutek pochodzi od przyczyny z racji działania spełnianego przez tę przyczynę. Lecz działanie Boga jest wieczne, gdyż w przeciwnym wypadku musielibyśmy przypuścić, że Bóg, będąc początkowo w możności względem swego działania, sprowadzony został z możności do aktu przez jakiś czynnik od niego wcześniejszy, co jest niemożliwe. „Działanie Boga jest wieczne, ponieważ jest tożsame z Jego istotą, która jest wieczna”[20]. Świat musiał więc być zawsze.

Rozważając z kolei to zagadnienie od strony stworzeń, będziemy musieli dojść do tego samego wniosku. Wiadomo bowiem, że istnieją we wszechświecie stworzenia niezniszczalne, jak na przykład ciała niebieskie lub substancje obdarzone intelektem. Tego, co niezniszczalne, czyli co może istnieć zawsze, nie sposób uważać raz za istniejące, a drugi raz za nieistniejące, gdyż istnieje ono tak długo, jak długo ma moc bytowania. Otóż wszystko, czego istnienie ma początek, należy do początku tego, co raz istnieje, a raz nie istnieje, toteż nic z tego, co niezniszczalne nie może mieć początku, z czego możemy wnosić, że wszechświat - poza obrębem, którego substancje niezniszczalne nie miałyby ani miejsca, ani racji bytu - jest odwieczny.

Możemy w końcu wywnioskować wieczność świata z wieczności ruchu. Wszystko bowiem, co zaczyna się poruszać, porusza się tylko dlatego, że bądź czynnik poruszający, bądź rzecz poruszana znajdują się w stanie różniącym się od tego, w jakim się znajdowały przed chwilą. Innymi słowy, nowy ruch nie powstaje nigdy bez uprzedniej zmiany w czynniku poruszającym lub w rzeczy poruszanej. Zmiana polega właśnie na ruchu. Istnieje więc zawsze jakiś ruch wcześniejszy, wyprzedzający ruch, który się na nowo zaczyna. A zatem bez względu na to, jak daleko byśmy się cofnęli w tym szeregu, zawsze natrafimy na ruch. Jeśli natomiast ruch był zawsze, to musiała istnieć zawsze jakaś rzecz poruszana, bo ruch istnieje tylko w niej. Wszechświat był więc zawsze[21].

Argumenty te wydają się na pozór przekonujące, tym bardziej iż można by mniemać, że opierają się na zasadach najautentyczniejszego perypatetyzmu. Nie sposób ich jednak uznać za rozstrzygające. Przede wszystkim możemy wykazać za pomocą prostego rozróżnienia bezzasadność dwóch ostatnich wniosków. Z tego, że zawsze istniał ruch, nie wynika bynajmniej, aby istnieć miała rzecz znajdująca się w ruchu. Jedynym słusznym wnioskiem, jaki da się wyciągnąć z powyższego rozumowania, jest po prostu to, że ruch istniał zawsze od chwili, gdy zaistniała rzecz poruszana. Niemniej mogła ona zaistnieć tylko dzięki stworzeniu. Arystoteles przeprowadził ów dowód w VIII księdze *Fizyki* przeciwko tym, którzy przyjmują wieczność rzeczy

[20] Ibidem, wyd. cyt., s. 214.

[21] Por. E. Gilson: *Tomizm*, wyd. cyt., s. 214.

poruszanych, przecząc zarazem wieczności ruchu. Konkluzja jego nie może więc zwracać się przeciwko nam, skoro twierdzimy, że ruch istniał zawsze, odkąd istnieją rzeczy poruszane. Podobnie ma się rzecz z wnioskiem wysnutym z niezniszczalności ciał niebieskich. Należy przyznać, iż rzeczy, których właściwością z natury jest istnieć zawsze nie można uważać za coś, co raz istnieje, a raz nie istnieje. Nie wolno jednak zapominać, że na to, aby jakaś rzecz mogła istnieć wiecznie, musi ona najpierw istnieć, oraz że byty niezniszczalne nie mogły stać się takimi, zanim zaistniały. Z tego argumentu, wysuniętego przez Arystotelesa w I księdze *De coelo,* nie wynika, że po prostu byty niezniszczalne nigdy nie zaczęły istnieć, lecz wynika, że nie zaczęły istnieć na drodze naturalnego powstawania, tak jak świat substancji podlegających powstawaniu i zanikaniu. „Możliwość ich stworzenia nie jest więc przez to bynajmniej zachwiana”[22].

Czyż trzeba jednak koniecznie przyjąć wieczność wszechświata, o którym wiemy, że jest skutkiem wiecznej przyczyny dostatecznej i wiecznego działania, jakimi są wszechmocna sprawczość i wieczne działanie Boga? „Jeśli Bóg - jak to już poprzednio wykazaliśmy - nie działa z konieczności natury, lecz z wolnej woli; to nic zgoła do tego nas nie zmusza”. Niewątpliwie można w pierwszej chwili upatrywać coś sprzecznego w tym, że wszechmocny, nieruchomy i niezmienny Bóg zechciał w jakimś określonym punkcie czasu udzielić istnienia nieistniejącemu wcześniej wszechświatowi. Trudność ta polega jednak po prostu na złudzeniu, które z łatwością się rozwieje, gdy rozważymy rzeczywisty stosunek łączący trwanie rzeczy stworzonych ze stwórczą wolą Boga[23]. Wiemy już, że chodzi o powód powstawania stworzeń, trzeba więc rozróżniać powstanie poszczególnego stworzenia od owego *exodos,* w którym cały wszechświat wyszedł z Boga. Gdy bowiem mówimy o powstaniu jakiegoś poszczególnego stworzenia, możemy przytoczyć rację, ze względu na którą stworzenie to jest tym, czym jest - bądź przez odniesienie go do jakiegoś innego stworzenia, bądź też przez odniesienie go do porządku wszechświata, któremu każde stworzenie jest podporządkowane, jak część w stosunku do całości.

Jeśli natomiast rozważamy powołanie do istnienia całego wszechświata, nie możemy już w innej stworzonej rzeczywistości szukać powodu, dla którego ten wszechświat jest tym, czym jest. Skoro powodu określonego urządzenia wszechświata istotnie nie możemy dopatrywać się we wszechmocy Bożej, która jest nieskończona i niewyczerpana, ani też w dobroci Bożej, która sama sobie wystarcza i nie potrzebuje żadnego stworzenia, to jedyną racją wyboru takiego wszechświata jest po prostu wola Boga. Ten sam

[22] Ibidem, wyd. cyt., s. 215.

[23] Por. Ibidem, s. 215.

wniosek odnosi się do wyboru chwili, którą Bóg ustalił, na pojawienie się świata. Podobnie jak jedynie od woli Boga zależało, aby wszechświat miał wymiary ograniczone ilościowo, tym bardziej, że czas jest w stosunku do natury rzeczy czymś zewnętrznym i zupełnie bez znaczenia, gdy chodzi o wolę Boga.

Można tu wysunąć zastrzeżenie, że wola tylko wtedy odwleka urzeczywistnienie swego zamiaru, gdy następuje w niej zmiana skłaniająca ją do wykonania zamiaru w innym odcinku czasu niż ten, który sobie wyznaczyła. Jeśli więc niezmienna wola Boga chciała, by świat istniał to musiała chcieć tego zawsze, a zatem świat był zawsze[24]. Lecz w podobnym rozumowaniu przyczyna pierwsza podlegałaby warunkom rządzącym działalnością przyczyn szczegółowych rozwijającą się w czasie. Przyczyna szczegółowa nie jest przyczyną czasu, w której przebiega jej działanie, Bóg natomiast jest przyczyną czasu, gdyż czas należy również do rzeczy stworzonych przez Boga. Toteż kiedy myślimy o tym, w jaki sposób byt wszechświata pochodzi od Boga, nie potrzebujemy zastanawiać się, dlaczego Bóg chciał stworzyć byt, w tej a nie innej chwili, bo w takim pytaniu kryłoby się założenie, że czas wyprzedza w istnieniu stworzenie.

Jedynym pytaniem, jakie możemy tu postawić, będzie więc pytanie: dlaczego Bóg wyznaczył pewną miarę trwania tego czasu? Otóż miara czasu zależy jedynie od woli Bożej, a skoro wiara katolicka uczy nas, że świata nie było zawsze, możemy przypuszczać, iż Bóg chciał wyznaczyć światu początek i nakreślić mu granice trwania, tak jak mu wyznaczył granice przestrzeni. Słowa *Księgi Rodzaju:* „In principio creavit Deus coelum et terram" są więc dla rozumu całkowicie do przyjęcia.

Widzimy, że wieczności świata nie można dowieść. Można pójść dalej i dowodzić, że świat miał początek w czasie, jednakże stanowisko to przyjmowane przez zwolenników filozofii augustiańskiej św. Tomasz uznał za logicznie nie do obronienia[25].

Z tego, że się przyjmuje wieczność czasu, wynika, że czas ten jest nieskończony od strony przeszłości, lecz jest skończony od strony teraźniejszości - jest kresem przeszłości. Toteż wieczność świata nie jest w takim ujęciu czymś niemożliwym.

Tego, że świat nie jest wieczny, nie można uzasadnić na drodze rozumowej. Jest to prawda, której - podobnie jak tajemnicy Trójcy Świętej - nie można dowieść i trzeba ją przyjąć jako prawdę wiary. Musimy się przeciwstawić wszelkim rozumowaniom usiłującym dowieść tej prawdy - nawet gdy są w jakimś stopniu prawdopodobne - aby się nie wydawało, że wiara kato-

[24] Por. E. Gilson: *Tomizm*, wyd. cyt., s. 216.

[25] Por. Ibidem, s. 216-217.

licka bardziej opiera się na próżnych argumentach niż na niewzruszonej nauce Bożej. „Stworzenie świata w czasie niepodobna wywnioskować w sposób konieczny ani z rozważania samego świata, ani z woli Bożej”[26]. Podstawę wszelkiego dowodzenia stanowi bowiem definicja istoty, z której wnioskuje się o jej właściwościach. Lecz dla istoty jako takiej czas i miejsce nie mają znaczenia, dlatego właśnie mówi się, że powszechniki są zawsze i wszędzie. A zatem definicje człowieka, nieba lub ziemi nie implikują bynajmniej tego, iż te byty istniały zawsze, tak samo jak nie implikują one wcale tego, iż te byty nie istniały zawsze. Tym bardziej nie możemy dowieść stworzenia świata w czasie, jeśli weźmiemy za podstawę wolę Bożą, skoro wola ta jest wolna i nie ma przyczyny. Niepodobna zatem na tej podstawie o niczym wnosić, z wyjątkiem tego, czego ta wola samodzielnie musiała chcieć. Lecz wola Boża może dać się poznać ludziom przez Objawienie, na którym zasadza się wiara. Jeśli zatem nie możemy wiedzieć, to jednak możemy wierzyć, że świat miał początek.

Tak więc stanowisko, jakie należy zająć wobec tego trudnego zagadnienia, będzie stanowiskiem pośrednim między poglądami awerroistów i augustynistów. Przeciw pierwszym św. Tomasz wysuwa argumenty za początkiem wszechświata w czasie, lecz stwierdza jednocześnie - nawet *contra murmurantes* - że można również dowodzić jego wieczności . Niewątpliwie rozwiązując problem stworzenia, św. Tomasz wykorzystał naukę swych poprzedników, Alberta Wielkiego i Mojżesza Majmonidesa. Św. Tomasz rozwiązuje jednak ten problem w sposób inny niż oni. Majmonides przyjmuje stworzenie świata wyłącznie na podstawie Objawienia, dla św. Tomasza natomiast prawda ta może być kwestią dowodu[28]. Obaj filozofowie zgodni są zarówno w tym, że nie można dowieść początku świata w czasie, jak i w tym, że można argumentować przeciwko wieczności świata. Z drugiej strony, Albert Wielki twierdzi, tak jak Majmonides, że stworzenie świata *ex nihilo* to prawda, której dowieść nie można, św. Tomasz natomiast - tym razem bliższy tradycji augustyńskiej niż jego mistrz - uważa, że dowód jest tu możliwy.

Według św. Tomasza nie można dowieść stworzenia świata w czasie, natomiast według Alberta Wielkiego - tym razem bliższego tradycji augustyńskiej niż jego uczeń - czasowy charakter stworzenia da się dowieść, z chwilą gdy zgodzimy się przyjąć, że świat został stworzony z niczego. Tak więc w przeciwieństwie do obu tych filozofów św. Tomasz opowiada się za możliwością udowodnienia stworzenia świata *ex nihilo,* przeciwstawia-

[26] Ibidem, wyd. cyt., s. 218.

[27] Por. Ibidem, s. 218.

[28] Por. Ibidem, s. 219.

jąc się tym stanowczo Awerroesowi i jego uczniom. Przyznając jednak wraz z Majmonidesem, że jest logicznie możliwe, by świat stworzony był odwiecznie, nie zgadza się na zacieranie granic pomiędzy prawdami wiary a prawdami stanowiącymi przedmiot dowodzenia. „W ten sposób myśl jego osiąga poszukiwaną przez niego zgodność pomiędzy nieomylną nauką chrześcijańską a tym, co w nauce Arystotelesa było bezsporną prawdą”[29].

Józef Gredt w swoim dziele *Elementa Philosophiae*[30] także bada zagadnienie wieczności świata i stwierdza m. in., że Arystoteles w I księdze *Topik* rozdz. 9 wśród problematyki dialektycznej stawia pytanie, czy świat jest odwieczny[31]. Wszyscy scholastycy - zgodnie z nauką objawioną przez Boga - utrzymywali, iż świat w rzeczywistości został stworzony w czasie. W sprawie możności odwiecznego *(ab aeterno)* stworzenia świata ich poglądy były rozbieżne. Jedni (św. Bonawentura) uważali stworzenie odwieczne *(ab aeterno)* za niemożliwe, drudzy natomiast za możliwe, lub przynajmniej sądzili, że nie ma widocznej sprzeczności w stworzeniu *ab aeterno.* Tak uważał św. Tomasz. I wśród nich niektórzy również głosili pogląd, że może być następstwo odwieczne, inni - jak Suárez, Jan od św. Tomasza (†1644) - zaprzeczali temu.

Problem początku świata w czasie w określonym momencie, ujmuje się za pomocą metody apologetycznej. W związku z tym, św. Tomasz upomina: „że świat zaczął się jest wiarogodne, nie zaś dające się udowodnić, czy poznać. I jest pożyteczne to, aby było rozważone, czy przypadkiem ktoś podejmując się wykazać, co jest wiarą, nie wprowadza dowodzeń koniecznych, które dostarczałyby powodu do szyderstwa dla niewierzących, uważających, że my - z powodu dowodzeń tego rodzaju - wierzymy [w to], co jest wiarą”[32]. Dlatego także w dowodzeniu istnienia Boga *(exsistentia Dei)* od początku świata w czasie należy odstąpić.

J. Gredt w punkcie wyjścia swoich rozważań dotyczących odwieczności świata stawia następującą tezę: „Także o ile świat został ograniczony co do trwania, o tyle rozwój świata nie może trwać wiecznie, ani być odwieczny, i o tyle należy odrzucić, że następstwo było odwieczne. Lecz nie należy odrzucać, że bezwzględnie świat był ustanowiony odwiecznie w stanie spokoju”[33]. Autor przyjmuje po kolei wszystkie części tezy i uzasadnia w sposób

[29] Ibidem, wyd. cyt, s. 219.

[30] Vol. I, *Philosophia naturalis specialis* pars B, caput IV, thesis XX, p. 291, Friburgi 1926.

[31] Ibidem „sitne mundus ab aeterno”, s. 291, por., ibidem, s. 294 {św. Tomasz z Akwinu, op. 23 [27] *De aetemitate mundi; Sum. theol.* I, 46, 1 et 2; *Contra gent.* II, 31-38}.

[32] *Sum. theol.,* I, 46. 2.

[33] Thesis XX: Etiam quoad durationem mundus est finitus, quatenus processus mundanus non potest in aeternum durare neque esse ab aeterno, et quatenus repugnat successionem ab aetemo fuisse. Sed non repugnat absolute mundum in statu quietis ab aetemo extitisse (J. Gredt: *Elementa...,* vol. I, s. 291).

następujący: proces powstawania świata zasadza się na sile skończonej energii[34], która ustawicznie się zmniejsza; w każdym razie rozwój świata, który pozostaje w sile skończonej energii, która ustawicznie się zmniejsza, nie będzie trwać wiecznie *(in aeternum),* ani nie jest odwieczny *(ab aeterno).* Natężenie sił jest ograniczone, zarówno co do zakresu jak i co do zawartości. Po ustaleniu równowagi w świecie wszelkie działanie ciał, które między nimi zachodzą zmieniając się i poruszając mechanicznie, ustanie[35]. Zatem rozwój świata nie jest odwieczny, inaczej już wcześniej zostałby ograniczony.

Następstwo w tezie jest brane wedle następstwa stosownie do trwania *(duratio),* tj. wedle stosunku wcześniejszego i późniejszego względem trwania. To następstwo - wedle swej głównej zasady - suponuje wielość cząstek, z których jedna następuje po drugiej. Po uznaniu tego założenia pojawia się dylemat: albo mówi się, że wszystkie części są odwieczne, i wtedy to nie jest następstwo, lecz wszystkie są jednocześnie; z tych bowiem rzeczy które są odwieczne, nie może jedna być wcześniejsza od drugiej, lecz z konieczności wszystkie są jednocześnie - albo nie są wszystkie cząstki odwieczne, lecz jakaś część jest odwieczna, za którą to częścią następują inne nie odwieczne, lecz w czasie *(in tempore)* - i wtedy następstwo nie jest odwieczne, ale z powodu wieczności nie ma żadnego następstwa[36], które zaczyna się w czasie. Na przykład niech to będzie anioł, który odwiecznie byłby stworzony z jakimś poznaniem intelektualnym. To poznanie intelektualne byłoby niezmienne przez wieczność, ustawałoby w czasie i od tego ustającego poznania zaczynałoby się następstwo.

Zgodnie z ostatnią częścią głównej tezy przyjmuje się - że świat został ustanowiony w stanie bezruchu[37] i nie ma w tym sprzeczności ani ze strony stwarzającego Boga, ponieważ odwiecznie ma tę samą moc, jak i teraz, ani względem aktu stworzenia, gdyż nie jest on w czasie, lecz w tej chwili (punkcie czasowym), ani ze strony świata stworzonego, ponieważ już odwiecznie jest w możności i dlatego stwarzalny[38].

Zatem nie można przyjąć na podstawie rozumowania, że świat zaczął się w czasie. Na podstawie wiary jednak utrzymujemy, że świat został stworzony w czasie, co także można uznać na mocy argumentu harmonii z tego, że świat w stanie spoczynku istniałby na próżno. To, że świat zaczął się w czasie

[34] Por. Ibidem, wyd. cyt.: „Processus mundanus in tensione energiarum consistit finita", s. 291.

[35] Por. J. Gredt: *Elementa...,* vol I: „Aequilibrio enim constitute omnis corporum actio, quam inter se exercent, alterando et movendo mechanice, cessabit", s. 292.

[36] Por. J. Gredt: *Elementa...,* „ Ad quae S. Thomas in commentario suo [De caelo et mundo](lect. 1) scribit: .Et ne aliquis putaret mundum corporeum sic dici aeternum sicut Deus, cuius esse et vivere est totum simul, scilicet absque successione prions et posterioris, subiungit: habens autem infinitum tempus; quia scilicet eius duratio extenditur secundum successionem temporis.", vol. I s. 294.

[37] Por. Ibidem, s. 292.

[38] Por. J. Gredt: *Elementa...,* wyd. cyt., vol. I, s. 292.

oznacza, iż trwanie świata ma początek, albo że zostało ono zdeterminowane ze względu na coś wcześniejszego *(a parte ante)* i dlatego można obliczyć ograniczony czas (mówmy tyleż tysięcy lat), który miałby upłynąć od stworzenia świata aż do teraz.

Gdyby świat był odwieczny, nie miałby *pryncipium* początku w trwaniu, miałby jednak *pryncipium* pochodzenia i przyczynowości, i dlatego „nie - być" poprzedzałoby „być" świata nie ze względu na trwanie, lecz na naturę[39]. I w ten sposób różniłoby się wieczne *(aeterna)* trwanie *(duratio)* świata od wieczności *(aeternitas)* Boga, ponieważ ona nie tylko jest pozbawiona początku trwania, lecz także przyczynowości i pochodzenia od innego czegoś i jest cała jednocześnie; trwanie zaś świata odwiecznie istniejącego nie jest całe jednocześnie, ponieważ świat trwa w sposób zmienny. Po wzięciu pod uwagę bowiem stworzenia odwiecznego, za pośrednictwem nieograniczonego trwania świat tak utrzymuje się w stanie spokoju, że może być wprawiony w ruch w jakimkolwiek czasie, skoro w jakimkolwiek czasie może zacząć się rozwój świata, czy to proces różnicowania i niszczenia. Dlatego tym wiecznym *(aeterna)* trwaniem byłby czas, któremu zdarzałoby się, że nie ma początku, i współistnieje z wiecznością ze względu na przeszłość.

[39] Por. Ibidem: „Si mundus esset ab aeterno, non haberet principium inceptionis in duratione, haberet tarnen principium originis et causalitatis, ac proinde „non - esse" praecederet „esse" mundi non duratione, sed natura", s. 292.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

UROCZYSTOŚĆ WRĘCZENIA DOKTORATU HONORIS CAUSA Uniwersytetu Łódzkiego profesorowi Andrzejowi Walickiemu

Przy prawie całkowitym milczeniu centralnych mediów[1], czcząc pięćdziesiątą szóstą rocznicę utworzenia *Almae Matris Lodziensis,* w dniu 24 maja 2001 roku odbyło się uroczyste posiedzenie Senatu, podczas którego wręczono dyplomy doktorów *honoris causa* prof. Józefowi Matuszewskiemu - zasłużonemu dziewięćdziesięcioletniemu nestorowi polskich historyków państwa i prawa, oraz prof. Andrzejowi Walickiemu - wybitnemu historykowi idei związanemu w ostatnich latach przed przejściem na emeryturę z University of Notre Dame, członkowi rzeczywistemu Polskiej Akademii Nauk.

Doktorat honorowy A. Walickiego, to trzeci już w ostatnich latach, tak zaszczytny tytuł przyznany filozofowi (1992 - Leszek Kołakowski, 1995 - ks. Józef Tischner). Premiuje on absolutnie wyjątkowy i unikatowy wkład znakomitego naukowca do badań nad historią kultury Polski i Rosji, a więc tym samym do dorobku badawczego z zakresu historii kultury europejskiej. Publikując swe prace w wielu językach, prowadząc gościnnie wykłady w dziesiątkach zagranicznych uczelni, A. Walicki, jak zapewne niewielu jego rodaków (z żyjących konkurować z Walickim na tym polu może chyba tylko Czesław Miłosz), promował polskich myślicieli i ich, stosunkowo mało znany zachodnim czytelnikom, udział w kulturze światowej. Ukazując integralny związek kultury rodzimej z historią powszechną kultury intelektualnej, nie gubił on zarazem w skonstruowanej przez siebie perspektywie, pewnych specyficznie polskich problemów i uwikłań. Książką *Philosophy and Romantic Nationalism,* oraz kolejnymi, publikowanymi pierwotnie w języku angielskim i z myślą o angielskojęzycznym czytelniku dokonał wprowadzenia historii filozofii i literatury polskiej w zakres studiów uniwersyteckich realizowanych na uczelniach zachodnich.

W kręgu zainteresowań badawczych A. Walickiego w okresie półwiecza jego pracy naukowej znajdowały się: polska i rosyjska myśl filozoficzna, społeczna i religijna XIX i XX w. oraz marksizm. Historyk idei nie unikał również wypowiedzi na tematy polityczne - dowodem na to są jego nonkonformistyczne, pisane „z oddali", książki: *Zniewolony umysł po latach* (1993) i *Polskie zmagania z wolnością. Widziane z boku* (2000). W ostatnich latach wiele swych studiów poświęcił problematyce ideologu narodowych i ich roli w kształtowaniu się nowoczesnych narodów. Aktualnie pracuje nad

[1] Z dużym sarkazmem skwitował ów fakt J. Jedlicki, pisząc: „prasa warszawska, zajęta poważniejszymi tematami, nie uznała łódzkiej promocji za godną wzmianki. Potem będzie pewno znów pisać o tym, że nauki i uczonych się u nas nie docenia. Się" (Idem: *Andrzej Walicki doktorem honoris causa Uniwersytetu Łódzkie go.* „Res Publica Nowa" 2001 nr 9, s. 41).

książką o idei narodu w myśli polskiej od Oświecenia po wiek XX, w dalszych zamiarach myśliciela leży doprowadzenie własnych, wcześniejszych opracowań historii myśli rosyjskiej do okresu śmierci Lenina i NEP-u.

Wiemy „humanistyce bez dogmatu" A. Walicki pozostaje mistrzem hermeneutyki historycznej, mogąc służyć wręcz za wzór obiektywnej interpretacji dziejów minionych. Jego postawę jako myśliciela - stojącego na straży wolności intelektualnej pluralisty, doskonale charakteryzuje ironiczna opinia wypowiedziana przez Ernsta Gellnera pod adresem Isaiaha Berlina. Odwołując się do parafrazy typologii zaproponowanej niegdyś przez angielsko-rosyjskiego historyka idei, a zarazem długoletniego przyjaciela Walickiego, E. Gellner pisał: „Lis wie wiele różnych rzeczy, jeż zaś jedną, ale za to dużą. Isaiach Berlin tak długo i wytrwale głosił cnoty lisów, że stał się istnym jeżem w dziedzinie «lisowatości». Jego pojedyncza idea sprowadza się do zalecenia, że nie należy poddawać się dominacji pojedynczych idei"[2].

Tę dzieloną pospołu z I. Berlinem, nacechowaną tolerancją i skłonnością do mediacji oraz przepojoną do głębi empatią postawę badawczą A. Walicki stosował z równie dobrym skutkiem we wszystkich z tych obszarów kultury, które objął swoimi badaniami.

Dla społeczności akademickiej UŁ uroczysty ów akt promocji doktorskiej stanowił zarazem okazję dla okazania szacunku swemu byłemu studentowi, osobie wielce zasłużonej dla Uniwersytetu, w którym do bezpośrednich związków z założoną przezeń szkołą studiów nad myślą rosyjską, przyznaje się wielu uczonych, filozofów i - zwłaszcza - badaczy kompleksu rosyjskich idei, organizacyjnie skupionych w kierowanym przez prof. Andrzeja de Lazari Interdyscyplinarnym Zespole Badań Sowietologicznych.

Godność promotora przewodu doktorskiego przypadła w udziale prof. dr. hab. Ryszardowi Panasiukowi. Recenzentami w przewodzie byli prof. prof.: Andrzej de Lazari, Jerzy Jedlicki i Edward M. Świderski - następca wybitnego znawcy marksizmu i sowietologa o. Innocentego M. Bocheńskiego na Uniwersytecie we Fryburgu szwajcarskim.

Po wystąpieniu rektora UŁ prof. dr. hab. Stanisława Liszewskiego, który scharakteryzował dorobek naukowy doktoranta oraz laudacji promotora, głos zabrał bohater uroczystości - Andrzej Walicki. W swoim wystąpieniu zatytułowanym *Mój łódzki Mistrz i pluralizm wartości*[3] powrócił on wspomnieniami do marca 1945 roku, kiedy to, po upadku Powstania Warszawskiego, jako piętnastolatek, wraz z matką Anną Chmielewską, należącą do grona osób organizujących pracę nowoutworzonej uczelni, znalazł się w Łodzi. To wówczas doszło do zadzierzgnięcia intelektualnej więzi, tej - rzutującej

[2] Cyt. za: B. Polanowska-Sygulska: *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*. Kraków 1998, s. 7.

[3] W całości opublikowane zostało ono w: „Res Publica Nowa" 2001 nr 9, s. 42-47.

następnie na całą naukową karierę Walickiego - swoistej „relacji znaczącej" z Sergiuszem Hessenem. Właśnie temu, urodzonemu w 1887 r. emigrantowi rosyjskiemu, w latach 1945-1950 profesorowi UŁ doktorant poświęcił drugą, zasadniczą część swojego wykładu.

S. Hessen, wychowany na styku kultur syn odesskiego przechrzczonego Żyda Józefa Hessena, studiował w Niemczech, u Heinricha Rickerta, Wilhelma Windelbanda i Friedricha Meineckego. W cztery lata po rewolucji w Rosji udał się na emigrację. W Polsce osiadł w roku 1935, obejmując katedrę filozofii wychowania na Wolnej Wszechnicy Polskiej w Warszawie. Związki S. Hessena z „ojczyzną z wyboru" uległy wzmocnieniu w latach okupacji. Brał wówczas aktywny udział w tajnym nauczaniu. Cudem uniknąwszy śmierci podczas Powstania Warszawskiego, także i on w marcu 1945 roku rozpoczął nowy, łódzki okres życia. Wykładał na UŁ filozofię prawa, filozofię starożytną i nowożytną, prowadził także seminarium doktoranckie. Był jednym z ekspertów, którzy na zaproszenie dyrektora UNESCO, wzięli udział w opracowaniu ideowo-filozoficznych podstaw ogłoszonej przez ONZ w grudniu 1948 roku *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka.*

Wraz z nastaniem w polskiej humanistyce (w latach 1948-1949) stalinizmu, działalność dydaktyczną S. Hessena, wielkiego humanisty, filozofa i pedagoga ograniczono do wyznaczonej mu administracyjnie, podrzędnej roli lektora języka rosyjskiego. Zbiegło się to w czasie (rok 1949) z podjęciem przez A. Walickiego studiów. Młody student swych kontaktów naukowych z S. Hessenem nie ograniczał jedynie do uczestnictwa w formalnych, objętych programem studiów rusycystycznych zajęciach z gramatyki. Będąc stałym gościem w łódzkim mieszkaniu państwa Hessenów, A. Walicki uczestniczył również w zajęciach prywatnych poświęconych roztrząsaniu problemów filozoficznych.

Kolejne szykany, jakie wraz z umacnianiem się stalinizmu w Polsce, spadały na barki liberalnie zorientowanych myślicieli, doprowadziły do przedwczesnej śmierci S. Hessena. Pogrzeb tego wielkiego, światowego formatu myśliciela - jak wspomina ów fakt A. Walicki - stanowił autentyczną demonstrację antystalinowską. W ostatniej drodze na łódzki cmentarz prawosławny uczonego odprowadzała niemal cała społeczność uniwersytecka[4].

Charakteryzując wybrane składniki filozofii rosyjskiego myśliciela, A. Walicki poddał analizie Hessenowską koncepcję liberalizmu, rozumianą jako stanowisko programowo odrzucające zarówno aksjologiczny monizm, czyli podstawę monistycznych utopii, jak i nihilistyczny relatywizm, leżący u źródła dwudziestowiecznego kryzysu wartości.

[4] Patrz także w: S. Hesssen: *Moje życie*, w: idem: *Pisma pomniejsze*. Warszawa 1997, s. 11-69.

Określenie Hessenowskiej filozofii wartości jako obrony pluralizmu wartości przed racjonalistycznym monizmem, a jednocześnie jako krytyki relatywistycznej interpretacji pluralizmu, posłużyło następnie A. Walickiemu do snucia paraleli pomiędzy S. Hessenem a poglądami innych, znaczących w jego życiu intelektualnym, postaci: I. Berlina i Leszka Kołakowskiego. Szczególnie wiele podobieństw łączy - zdaniem Walickiego - poglądy Hessena i Leszka Kołakowskiego. Uwidoczniły się one zwłaszcza po odejściu Kołakowskiego od programowego sceptycyzmu i relatywizmu charakteryzującego jego postawę „czujności wobec absolutu jakiegokolwiek" w latach sześćdziesiątych. Znamionuje to już twórczość emigracyjną Krakowskiego, gdy jego pogląd na problem prawdy i wartości w obliczu powszechnego zagrożenia relatywizmem uległ - w stosunku do poprzedzającego wyjazd z Polski okresu przynależności do tzw. warszawskiej szkoły historii idei - ponownie zmianie. Podobnie jak Hessen Kołakowski uznał wówczas, że relatywizm grozi nihilizmem, a zarazem nie sposób przezwyciężyć relatywizmu bez wiary w transcendencję. Ponieważ jednocześnie Kołakowski (również podążając śladem rosyjskiego filozofa) dostrzegał niebezpieczeństwo utożsamienia wiary z wiedzą (założenie poznawalności Absolutu kontynuowane przez nowożytny racjonalizm) oraz związek zachodzący między epistemologiczną utopią absolutnej pewności a zagrożeniem totalitaryzmem, za właściwe rozwiązanie uznał przeciwstawienie wiedzy o Absolucie - doświadczaniu Absolutu.

Wspólne obu myślicielom, przyjaciołom Walickiego, stało się obecne w ich filozofowaniu przekonanie o swobodnym akcie wiary w absolutną Prawdę i Dobro jako środku chroniącym przed nihilizmem oraz o uznaniu pojęciowej nieuchwytności i niewyrażalności Absolutu jako zabezpieczeniu przed arogancją rozumu, brzemienną - jak wykazał choćby wiek XX - zgubnymi konsekwencjami.

Polityczny sens przemyśleń Kołakowskiego doskonale wyraziła nośna formuła zawarta w tytule eseju ***Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą?*** Sam A. Walicki woli posługiwać się zwrotem mówiącym o **konserwatywnym i zarazem socjalistycznym liberalizmie.** Jak stwierdził kończąc wykład, pod taką intencją i treścią podpisałby się zarówno Hessen, jak i Berlin.

Wśród wielu przesłanych A. Walickiemu gratulacji, znalazł się również okolicznościowy adres, którego nadawcą był L. Kołakowski, osoba której świeżo wypromowany doktor *honoris causa* UŁ poświęcił tak wiele miejsca w swoim wystąpieniu. W złożonym na ręce Rektora UŁ liście gratulacyjnym, nazywając A. Walickiego jednym z **„najwybitniejszych i najzasłużeńszych humanistów polskich",** L. Kołakowski pisał m.in.: „Jego rozprawy z historii idei w Rosji i w Polsce cieszą się wielce zasłużonym respektem

w społeczności akademickiej na świecie. Jako jeden z tych, których Uniwersytet Łódzki kiedyś tą samą godnością uhonorował, czuję się teraz podwójnie uhonorowany obecnością wśród Was mego kolegi i przyjaciela Andrzeja Walickiego. Zrobił on wielką robotę, która wzbogaciła duchowo i intelektualnie nas wszystkich - jego czytelników i kolegów. Naprawdę, po stokroć zasłużona nagroda!".

Do przedstawionej przez Leszka Kołakowskiego opinii trudno już zaiste dodać cokolwiek.

R.S.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

ARKADIUSZ DRUKIER

SZEŚĆ KONFERENCJI Z CYKLU „Zastosowania logiki w filozofii i podstawach matematyki”

W dniach od 25 do 29 kwietnia 2001 roku odbyła się w Karpaczu kolejna konferencja z cyklu „Zastosowania logiki w filozofii i podstawach matematyki”, zorganizowana dzięki współpracy Instytutów Matematyki Uniwersytetów Śląskiego i Opolskiego oraz Katedry Logiki i Metodologii Nauk Uniwersytetu Wrocławskiego. Podobnie jak w latach poprzednich, nad całością przygotowań czuwali profesorowie: Janusz Czelakowki (UO), Piotr Wojtylak (UŚ) i Jan Zygmunt (UWr.) Impreza ta ma charakter cykliczny i odbywa się nieprzerwanie od 1996 roku, zawsze wiosną, w Karpaczu. Warto zatem poświęcić kilka słów zarówno jej historii, jak i tegorocznej edycji.

Ideę zorganizowania konferencji mającej na celu wzmocnienie współpracy naukowej przede wszystkim między ośrodkami katowickim, opolskim i wrocławskim wysunęli w 1995 roku Piotr Wojtylak, ówczesny dyrektor Instytutu Matematyki Uniwersytetu Śląskiego i Jan Zygmunt, kierownik Katedry Logiki i Metodologii Nauk Uniwersytetu Wrocławskiego. Temat konferencji wybrali tak, by znajdował się niejako na przecięciu głównych kierunków badań prowadzonych w organizujących ją środowiskach. Wyżej wymienieni przyjęli też na swe barki cały niemal trud przygotowania imprezy od strony naukowej i organizacyjnej. W ostatniej fazie nad sprawami technicznymi czuwał również Jacek Hawranek (UWr.).

Choć początkowo przewidywano, że w pierwszej konferencji (1996 r.) udział weźmie około 25 osób, ostatecznie ilość uczestników wzrosła do 35. Stało się tak za sprawą dużego zainteresowania imprezą naukowców spoza przygotowujących ją ośrodków. W efekcie uczestnicy reprezentowali także Uniwersytety Mikołaja Kopernika w Toruniu i Jagielloński, Wyższe Szkoły Pedagogiczne z Częstochowy i Olsztyna oraz IFiS PAN z Warszawy. Przybyli również goście zagraniczni z Czech, Francji, Hiszpanii i Wielkiej Brytanii.

Trzy dni obrad wypełniło 20 referatów. Poruszano w nich zagadnienia z rozmaitych działów logiki; co ważne, nie brakowało tytułowych zastosowań, zwłaszcza w ontologii i filozofii języka. Sukces - mierzony poziomem odczytów i zadowoleniem uczestników - skłonił organizatorów do niepoprzestawania na jednorazowym spotkaniu i przeobrażenia konferencji w imprezę cykliczną.

Czym innym jednak jest organizowanie konferencji incydentalnie, a czym innym corocznie, nie rezygnując przy tym z wysokiego poziomu, wyraźnie

określonego tematem profilu oraz innych naukowych i pozanaukowych walorów imprezy. Dlatego też organizatorzy zdecydowali się na istotne zmiany. Po pierwsze, zaprosili do współpracy w następnych latach logików z Instytutu Matematyki Uniwersytetu Opolskiego z Januszem Czelakowskim na czele. Po drugie, wspólnie już, zdecydowali się zmienić formułę konferencji: odtąd miała ona, prócz zadań wyznaczonych jej na początku, pełnić także funkcję szkoły, mieszcząc w swym programie nie tylko typowe referaty, ale także cykle wykładów przedstawiających systematycznie pewną problematykę i adresowanych głównie, choć nie wyłącznie, do „młodzieży logicznej". W późniejszych latach od tej formuły odstąpiono raz, w szczególnych okolicznościach.

W konsekwencji druga konferencja „Zastosowania logiki w filozofii i podstawach matematyki" (1997 r.), to w porównaniu z pierwszą przede wszystkim bardziej obszerny, ale i chyba ciekawszy program, a ponadto większa ilość uczestników, zwłaszcza młodych.

W Karpaczu w 1997 roku wygłoszono następujące cykle wykładów monograficznych: Mieczysław Omyła (UW): *Idee semantyki suszkowskiej;* Jerzy Perzanowski (UJ, UMK): *Semantyka kombinacyjna dla logik intensjonalnych;* Tomasz Skura (UWr.): *Reguły odrzucania w logikach zdaniowych.* Przedstawiono też 14 referatów indywidualnych.

Ważnym wydarzeniem konferencji była dyskusja na temat nauczania logiki. Zdominowało ją zagadnienie zróżnicowania materiału kursowego w zależności od kierunku i typu studiów (dzienne, zaoczne; magisterskie, doktoranckie) przy jednoczesnym wzbogaceniu go o nowe treści, wynikające z postępu nauki. Problem to nie błahy, jeśli uzmysłowić sobie, na jak różnych kierunkach (np. matematyka, filozofia, socjologia, politologia, etnologia, kulturoznawstwo, pedagogika, filologie) i w jak zróżnicowanym wymiarze godzin prowadzone bywają zajęcia z logiki. Gorącej atmosferze dyskusji sprzyjał fakt, iż w strukturze organizacyjnej polskich szkół wyższych Katedry, Instytuty lub Zakłady logiki są różnie umiejscowione, a wielu twórczych logików pracuje w rozmaitych innych instytutach. W efekcie logicy z różnych ośrodków akademickich patrzą na dydaktykę logiki z niejednakowych punktów widzenia. Niezależnie jednak od różnic wszyscy podkreślili na zakończenie dyskusji potrzebę napisania nowoczesnego podręcznika logiki ogólnej. Niestety, postulat ten nie doczekał się jeszcze realizacji.

Na trzecią konferencję z cyklu (1998 r.) zjechało do Karpacza 45 osób. Zwiększona ilość uczestników, a co za tym idzie także referatów, zmusiła organizatorów do wydłużenia imprezy - od 1998 r. trwa ona zawsze cztery dni.

Głównym tematem konferencji były rozmaitości fregowskie i algebry równoważnościowe. Cykle wykładów omawiających te zagadnienia wy-

głosili: Janusz Czelakowski oraz Katarzyna Słomczyńska (WSP Kraków); tej samej problematyki dotyczył półtoragodzinny referat Andrzeja Wrońskiego (UJ, *Semantyczna postać normalna dla lokalnie skończonych, permutowalnych rozmaitości fregowskich)*, a doskonałe uzupełnienie całości stanowił przekrojowy odczyt Pawła Idziaka (UJ, *Współczesne techniki algebraiczne w logice)*. Choć dominowały, jak widać, wątki algebraiczne, nie zabrakło miejsca na inną tematykę. Mówiono między innymi o związkach logiki modalnej Gödla-Löba z dowodliwością w teorii mnogości (Wolfgang Rautenberg, Freie Universität, Berlin), o logice przekonań (Anna Gomolińska, Uniwersytet w Białymstoku) i kilkakrotnie o historii logiki.

Czwarta konferencja (1999 r.) miała szczególny charakter. Organizatorzy zrezygnowali z cyklów wykładów monotematycznych, by specjalną sesją naukową uczcić pamięć zmarłego rok wcześniej wybitnego logika, Tadeusza Prucnala.

Trwającą dwa dni Sesję Prucnalowską przygotował i prowadził Piotr Wojtylak. W jej trakcie referaty wygłosiły uczennice i współpracownice zmarłego, Kazimiera Dyrda i Lucyna Żurawska z Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Kielcach, oraz logicy podejmujący zagadnienia inspirowane jego badaniami, Grzegorz Bryll (UO), Janusz Czelakowski, Wojciech Dzik (US), Jacek Hawranek, Zdzisław Kosztołowicz (WSP Kielce) i Andrzej Wroński. W wystąpieniach tych podsumowano, bądź twórczo rozwinięto ważniejsze punkty dorobku naukowego Tadeusza Prucnala (strakturalna zupełność, logiki wyznaczone przez systemy relacyjne, problemy H. Friedmanna). Specjalnym gościem Sesji była Pani Roma Prucnal, wdowa po Tadeuszu.

Ponadto w programie czwartej konferencji znalazło się jeszcze 16 referatów, w tym poświęcone poszukiwaniu nowych źródeł inspiracji w badaniach logicznych (Ryszard Wójcicki, PAN), związkom logiki z klasycznymi problemami filozofii (Roman Murawski, UAM) i badaniom interdyscyplinarnym z pogranicza logiki formalnej i pragmatyki logicznej (Marek Tokarz, UŚ) oraz kognitywistyki (Jacek Malinowski, UMK, PAN; Jerzy Perzanowski).

Piąta konferencja (2000 r.) zgromadziła 50 logików i filozofów z kraju i zagranicy. Przewodnim tematem była tym razem teoria prawdy, zaś okazją po temu zbliżająca się, przypadająca na styczeń 2001 r., setna rocznica urodzin jednego z największych logików w dziejach tej dyscypliny, Alfreda Tarskiego, autora fundamentalnej pracy *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych.*

Zaproszenie do Karpacza przyjął Anil Gupta z Indiana University w Bloomington, wybitny znawca tej problematyki, współautor wydanej przed kilku laty książki *The Revision Theory of Truth* (drugim z autorów jest Nuel Belnap). Wygłosił on trzy wykłady stanowiące główny punkt konferencji.

Pierwszy poświęcony był definicjom cyrkularnym. Definicje te, jako obarczone błędnym kołem, są przez tradycyjną teorię definicji odrzucane, jednak zdaniem prelegenta, zbyt pochopnie. Stanowić bowiem mogą cenne narzędzie analizy niektórych ważnych filozoficznie pojęć, na przykład prawdy i racjonalnego wyboru. Tym właśnie pojęciom poświęcone były dwa kolejne wykłady.

W krótkiej notce brak miejsca na bliższe przedstawienie tej intrygującej i obecnie bardzo intensywnie badanej problematyki. Zainteresowanych odsyłam do wymienionej wyżej, klasycznej już pracy oraz wydanego w ubiegłym roku zbioru 18 esejów pt. *Circularity, Definition and Truth* (red. Anil Gupta, André Chapuis, Indian Council of Philosophical Research 2000, poza Indiami rozprowadzany przez Ridgeview Publishing Co.).

Do filozoficznych i logicznych aspektów teorii prawdy nawiązywali w swoich referatach także Alfred Gawroński (PAT, *Multi-sentential variant of liar paradox'),* Volker Halbach - autor jednej z prac we wspomnianym zbiorze (Universität Konstanz, *Strong disquotational theories of truth),* Katarzyna Kijania-Placek (UJ, *Partial models for consensus. A logical analysis of the consensus criterion of truth),* Józef Misiek (UJ, *On semantical antinomies in the colloquialanguage),* Jan Woleński (UJ, *Putnam contra Tarski)* oraz Ewa Żamecka-Biały (UJ, *The interplay between formal and material truth).*

Najważniejszą częścią tegorocznej, szóstej konferencji była rozłożona na dwa dni specjalna „Sesja Tarskiego - w setna rocznicę urodzin". W jej ramach dwa przeglądowe wykłady prezentujące fragmenty twórczości wielkiego logika wygłosił Jan Zygmunt Pierwszy wykład dotyczył teorii mnogości i zagadnienia rozstrzygalności, drugi - algebraizacji logiki. Historyczną tematykę podjął też w swym wystąpieniu Stanisław Krajewski (UW, *Gödel o Tarskim).* Ponadto Alfred Gawroński przedstawił odczyt pt. *Teoria prawdy: od metajęzyka do metatekstu,* Marek Magdziak (UWr.) mówił o pewnej wersji antynomii kłamcy, Lesław Szczerba (Akademia Podlaska) o geometrii elementarnej, a Urszula Wybraniec-Skardowska (UO) o aksjomatyzacji teorii konsekwencji.

Pozostałą część konferencji wypełniły różnorodne odczyty. Wśród *stricte* logicznych wymienić trzeba wystąpienia Janusza Czelakowskiego *(Twierdzenia o punkcie stałym dla relacji)* i Andrzeja Wrońskiego *(O równoważności w logice Łukasiewicza).* O kwestiach historycznych mówił Jerzy Pogonowski (UAM, *Okres poznański (1946-1953) w twórczości Romana Suszki),* o zastosowaniach logiki m. in. Andrzej Wójcik *(Formalizacja procesu negocjacji).* Do podstaw geometrii i wystąpienia Lesława Szczerby nawiązywały odczyty Barbary Piekart (Akademia Podlaska, *Pierwsza próba aksjomatyza-*

cji geometrii kul) i Agnieszki Prusińskiej (Akademia Podlaska, *Geometria Euklidesa jako teoria pewnych grup).*

Wydarzeniem zasługującym na szczególną uwagę było wystąpienie Ryszarda Wójcickiego *(Teoriopoznawcze aspekty współczesnej logiki - uwagi do planowanego podręcznika)* i zainicjowana nim dyskusja, która nawiązywała do wątków poruszanych już na konferencji kilka lat wcześniej, podczas debaty o nauczaniu logiki.

Z perspektywy czasu trzeba zauważyć, że konferencja, pomyślana pierwotnie jako forum dla wystąpień i dyskusji naukowych przedstawicieli kilku ośrodków współpracujących ze sobą ściśle choćby z powodu bliskości geograficznej, uzyskała ogólnopolską rangę. Co roku pojawiali się na niej uczeni ze szkół wyższych i placówek badawczych nie reprezentowanych w poprzednich latach. Wielu gości przybywało do Karpacza kilkakrotnie; liczni spośród nich, z braku miejsca nie wymienieni wyżej, regularnie wygłaszali referaty. Podsumowując minione edycje można więc stwierdzić z pewnością, że konferencja w Karpaczu zyskała renomę, ma dziś liczne grono sympatyków i zajmuje znaczące miejsce w kalendarzu spotkań środowiska logików i filozofów.

Wspomnieć też trzeba, że doroczne spotkania zaowocowały pewną liczbą publikacji. Wybór referatów przedstawionych w latach 1997 i 1998 znalazł się w tomie *Logika 19* („Acta Universitatis Wratislaviensis", red. Jacek Hawranek). W najbliższym czasie ukaże się kolejny tom tej serii pod redakcją Marka Magdziaka zawierający m.in. teksty wystąpień z następnych dwóch lat. Ponadto w najbliższym tomie *Reports on Mathematical Logic* (red. Piotr Wojtylak), pośród innych prac związanych z dorobkiem Tadeusza Prucnala, zostaną ogłoszone wystąpienia z Sesji Prucnalowskiej. Niestety, wiele innych odczytów zasługujących na druk nie doczekało się publikacji. Szkoda, wszak *verba volant, scripta manent.*

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 312001

KOMUNIKATY, INFORMACJE
ARCHIWALIA

WITOLD M. NOWAK
Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Rzeszowie

STAN BADAŃ NAD FILOZOFIĄ R. G. COLLINGWOODA

Umieszczenie poglądów Robina G. Collingwooda (1889-1943), brytyjskiego filozofa, historyka i archeologa, w ramach którejkolwiek z tradycji filozoficznych XX w. nie jest rzeczą łatwą - jego myśl jest zbyt zróżnicowana i wielowątkowa. Przez niektórych współczesnych autorów Collingwood zaliczany jest do nurtu intelektualnego określanego przez F. R. Ankersmita mianem anglosaskiej tradycji hermeneutycznej , zaś przez F. Olafsona i G. H. Von Wrighta analitycznej tradycji hermeneutycznej[2]. Wśród reprezentantów tego nurtu wymienia się także m. in. W. H. Draya, a jako cechę im wspólną uznawany jest sprzeciw wobec pozytywistycznej tendencji do powszechnej stosowalności w wyjaśnianiu historycznym modelu nomotetycznego. Zbieżności idei Collingwooda z założeniami hermeneutyki nie kończą się jednak na tym, lecz są znacznie głębsze. Przede wszystkim zbieżna z metodą hermeneutyczną jest jego koncepcja pytań i odpowiedzi *(question and answer),* zgodnie z którą wszelką wypowiedź, w tym także filozoficzną, należy rozumieć nie tylko pod kątem jej wartości logicznej - lecz jako odpowiedź na historycznie umotywowane pytanie. Stąd wszelka interpretacja wypowiedzi ludzkich musi wychodzić poza ich logicznie uchwytną treść[3].

Jakkolwiek pojęcie „tradycji hermeneutycznej" nie należy do precyzyjnych i nastręcza wiele trudności[4], dobrze wziąć je pod uwagę w wypadku interpretacji poglądów Collingwooda. Filozof ten już w latach 30. akcentował dziejowość wszelkiego rozumienia, a także konieczność odnoszenia wszelkich koncepcji filozoficznych do (ustalonych metodami historycznymi) pytań, na które stanowiły one odpowiedzi.

Ponadto umieszczanie (przynajmniej niektórych) poglądów Collingwooda w nurcie hermeneutycznym wskazuje na związki tych poglądów z tradycją filozofii kontynentalnej, która zawsze była mu bardzo bliska i w kontekście której jego idee muszą być rozważane. Gdy owe związki weźmiemy pod uwagę mniej zaskakujące, choć nadal zawierające trochę przesady będzie to, co w przedmowie do niemieckiego wydania *Autobiografii* Collingwooda napisał H.-G. Gadamer: „W zadziwiający, prawie tajemniczy sposób ten zagraniczny myśliciel i pisarz nie jest nam obcy i gdy zaczyna przemawiać do nas po niemiecku jest prawie jak ktoś powracający do domu, kto nigdy nie zapomniał o swej duchowej ojczyźnie, będąc poza nią, gdzie żył i walczył. Ojczyzną tą jest rozległy krajobraz niemieckiego romantyzmu i szkoły historycznej, Hegla i Schellinga, Humboldta, Rankego i Droysena, Schleiermachera i Diltheya..."[5]. Nie należy zapominać o tych afiliacjach myśli Col-

lingwooda, choć z drugiej strony dostrzec trzeba racjonalistyczny i empiryczny charakter jego filozofii, w której nawet pojęcie wyobraźni (zarówno wyobraźni historycznej, jak i wyobraźni w sztuce) posiada silnie racjonalistyczny i empiryczny kościec.

R. G. Collingwood jest autorem, do którego idei filozoficznych w ciągu ostatniego ćwierćwiecza często nawiązywano; jego myśl stała się także autonomicznym przedmiotem badań historyczno-filozoficznych. Dotyczy to zwłaszcza kręgu filozofii anglosaskiej i skandynawskiej, bo już wśród autorów niemieckich i francuskich zainteresowanie filozofią Collingwooda jest znikome[6]. Zainteresowanie myślą Collingwooda na świecie ma jednak tendencję zdecydowanie rosnącą. Próbując dociec jego początku trzeba powiedzieć, że za życia Collingwooda jego prace filozoficzne nie zostały docenione. Był autorem w znacznym stopniu izolowanym w rodzimym Oksfordzie, choć mniej izolowanym aniżeli to sam w *Autobiografii* przedstawił, a poza Wielką Brytanią niemal nieznanym. Również bezpośrednio po śmierci filozofa sytuacja niewiele się zmieniła i poglądy Collingwooda nie wywierały większego wpływu, mimo pośmiertnego wydania *The Idea of Nature* (1945) i *The Idea of History* (1946)[7].

Jednym z pierwszych autorów, który poddał poważnej dyskusji poglądy zawarte w *The Idea of History* był *W.H.* Walsh[8]. W 1953 r. ukazał się obszerny monograficzny esej E. W. E Tomlin a R. *G. Collingwood,* w którym została zarysowana sylwetka myśliciela i całość jego poglądów. W 1962 r. Alan Donagan, uczeń i przez długi czas najwybitniejszy monografista filozofii Collingwooda, wydał swoją *The Later Philosophy of R. G. Collingwood* (Oxford), która przetarła ścieżki w badaniach nad myślą filozofa. Od tamtego czasu zaczęła ukazywać się pewna liczba egzegetycznych i krytycznych monografii i artykułów o filozofie. I tak w następnych latach pojawiła się praca W. M. Johnstona *The Formative Years of R. G. Collingwood* (The Hague 1967), napisana w ramach historii idei i analizująca kształtowanie się poglądów filozofa do 1925 roku, który to rok rozpoczyna fazę dojrzałej filozofii Collingwooda. Rok 1969 przyniósł ważną książkę L. O. Minka *Mink, History, and Dialectic: The Philosophy of R. G. Collingwood (Bloomington,* Indiana), zaś rok następny nie mniej nowatorską pracę L. Rubinoffa *Collingwood and the Reform of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mind* (Toronto 1970). W 1972 roku ukazał się obszerny tom *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood* pod redakcją M. Krausza (Oxford), omawiający w duchu polemicznym niemal wszystkie dziedziny twórczości filozofa, zaś w trzy lata później komparatystyczna praca P. Skagestada *Making Sense of History: The Philosophies of Popper and Collingwood* (Oslo 1975). Odnotować też należy istnienie książek omawiających dzieło brytyjskiego filozofa w kontekstach na pierwszy rzut oka nieco zaskakujących, jak choćby

zestawienie jego poglądów z poglądami F. Nietzschego[10]. Jak widać na podstawie tego wyliczenia dość osobliwy jest fakt, że głębsze zainteresowanie pracami Collingwooda zainicjowane zostało nie w Wielkiej Brytanii, lecz w krajach Ameryki Północnej, Skandynawii oraz innych częściach Europy zachodniej.

W 1978 r. Kathleen Collingwood, druga żona filozofa, zdeponowała w oksfordzkiej Bodleian Library dużą część nieznanych dotąd rękopisów Collingwooda. Zawierają one ponad cztery tysiące stron i poświęcone są najróżniejszym zagadnieniom, jak: religia, krytyka literacka, etyka, epistemologia, metafizyka, kosmologia, folklor i magia, polityka, filozofia historii, dzieje rzymskiej Brytanii i archeologia. Udostępnienie ich stało się istotnym wydarzeniem w badaniach nad myślą Collingwooda, a także zmusiło wielu komentatorów do rewizji swych opinii, m. in. w kwestii spójności jego poglądów. W oparciu o te między innymi teksty W. J. van der Dussen, uczeń W. H. Draya dał w 1981 r. pierwsze systematyczne opracowanie całej filozofii historii Collingwooda, pracę będącą podstawą dalszych studiów nad tym autorem - *History as a Science: The Philosophy of R. G. Collingwood* (The Hague)[12]. Van der Dussen opracował ponadto nowe wydanie *The Idea of History* dołączając do niego nieznane wcześniej wykłady filozoficzne Collingwooda z lat 1926-1928 i opatrując obszerną, akrybiczną przedmową uwzględniającą rozwój badań nad jego filozofią[13]. Oprócz tego, wraz z W. H. Drayem, Van der Dussen wydał zupełnie dotąd nieznane, uważane za zaginione i odnalezione niedawno w archiwach Oxford University Press Collingwoodowskie *The Principles of History* [4]. Spośród najnowszych prac o filozofii Colingwooda wymienić należy jeszcze dwie książki. Pierwsza to W. H. Draya *History as Re-enactment. R. G. Collingwood's Idea of History* (Oxford 1995), rzecz rekapitulująca dotychczasowe interpretacje myśli Collingwooda i dająca wiele własnych ustaleń, zwłaszcza w kwestii wyjaśniania historycznego; wśród bardzo dziś wyspecjalizowanej literatury przedmiotu praca Draya budzi uznanie szerokością ujęcia[15]. Drugą książką wartą rekomendacji jest zbiorowy tom *Philosophy, History and Civilisation. Interdisciplinary Perspectives on R. G. Collingwood,* omawiający różnorakie dziedziny twórczości Collingwooda, poczynając od metafizyki i estetyki, poprzez teorię edukacji, a na archeologii kończąc[16].

Omówiłem dotychczas prace posiadające charakter szeroki, zmagające się z całością dorobku filozoficznego Collingwooda. Obok nich, co naturalne, powstała pewna liczba tekstów podejmujących pojedyncze tematy i wątki myślowe autora *The Idea of History.* Należą do nich miedzy innymi książki: L. J. *Goldsteina Historical Knowing* (Austin, Texas 1976), R. Martina *Historical Explanation: Re-enactment and Practical Inference* (Ithaca, New York 1977), H. Saari *Re-enactment: A Study in R. G. Collingwood's Philosophy of*

History (Abo, Finlandia 1984) i L. J. Goldsteina *The What and Why of History: Philosophical Essays* (Leiden, New York, Cologne 1996). Z kolei wśród autorów artykułów o filozofii Collingwooda znajdziemy takich filozofów i historyków jak: D. Boucher, L. B. Cebik, L. Code, G. Couse, P. Gardiner, M. Krausz, M. Nielsen, N. Rotenstreich, D. S. Taylor czy S. Toulmin.

Największym zainteresowaniem spośród całego dorobku Collingwooda cieszy się, jak dotąd, jego filozofia historii; sam zresztą uważał prace z tej dziedziny za swe *opus magnum.* R. F. Atkinson określa nawet Collingwooda mianem „najbardziej godnego uwagi filozofa historii piszącego po angielsku”[17], a W. H. Dray zdecydowanie przychyla się do tego zdania . *The Idea of History* pozostaje najchętniej czytaną książką Collingwooda. Trzeba jednak dostrzec również obecność idei oksfordzkiego filozofa w innych kontekstach. Po pierwsze, mam na myśli filozofię polityczną, na terenie której idee Collingwooda „odkrył” na dobre David Boucher, publikując wyniki w studium *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood* (Cambridge 1989). Boucher jest ponadto inicjatorem wydania Collingwoodowskich esejów z filozofii politycznej[19] oraz "Collingwood Studies" - rocznika poświęconego życiu i twórczości filozofa[20]. Zainteresowanie problematyką filozofii religii u Collingwooda, zarysowaną już w książce Donagana, zaowocowało wydaniem przez L. Rubinoffa Collingwoodowskich pism z tej dziedziny[21]. Na temat filozofii religii Collingwooda niezwykle interesująco pisał także J. Patrick[22]. Wreszcie estetyka, na terenie której koncepcje wyłożone w *The Principles of Art* spotkały się z oddźwiękiem różnych autorów[23]; w estetyce anglosaskiej prace Collingwooda cytowane są dość często.

Generalnie natomiast mówiąc R. G. Colingwood należy dziś do autorów przywoływanych w najrozmaitszych kontekstach i wszelkich dziedzinach filozofii, od metafizyki ogólnej[24] po etykę[25] i filozofię polityczną. Sytuacja ta wynika z wielości i różnorodności filozoficznych intuicji zawartych w pracach Collingwooda.

Wymieńmy teraz autorów piszących o filozofii Collingwooda w Polsce. Powstało u nas na ten temat niewiele publikacji: jedna książka[26] i artykuły. Zaraz po wojnie zabrał głos na temat poglądów Collingwooda M. Heitzman w artykule *Collingwooda teoria poznania historycznego[21],* a w dużo późniejszym okresie jeszcze: T. Buksiński[28], W. Flisiński[29], I. Gawarecka-Adamczyk[30], R, Legutko[31] i wymieniona J. Zdybel[32]. Teksty te dotyczyły przeważnie problematyki Collingwoodowskiej filozofii historii i bazowały na *The Idea of History,* choć nie wyłącznie. Generalnie można stwierdzić, że Collingwood należy u nas do filozofów, których recepcja jest znikoma. Tłumaczeń dzieł Colingwooda na język polski nie było; jedynym wyjątkiem są szczupłe fragmenty *The Idea of History* oraz *Roman Britain and the*

Englisch Settlements zamieszczone w wydanym w 1963 r. w Londynie zbiorze wyjątków z dzieł historyków brytyjskich[33].

Również w światowej literaturze filozoficznej recepcja idei Collingwooda jest wyjątkowo niejednorodna. Dla jednych R. G. Collingwood pozostaje jednym z największych myślicieli XX stulecia lub choćby jednym ze znaczących filozofów współczesnych, gdy dla innych jego twórczość pozostaje zupełnie niezauważona. Jeśli sięgniemy do podstawowych pozycji współczesnej literatury encyklopedyczno-słownikowej i zarysów historii filozofii XX w. obecność w nich Collingwooda nie jest bynajmniej regułą. Obszerne hasło (autorstwa A. Donagana) poświęcono mu w *The Encyclopedia of Philosophy* pod redakcją R Edwardsa[34], ale już we francuskim *Dictionnaire des Philosophes* wydawnictwa PUF informacja o Collingwoodzie jest bardzo skąpa i nierzetelna[35]. Nowsze, zwłaszcza anglosaskie, słowniki są nieco bardziej sprawiedliwe[36]. W literaturze podręcznikowej jest natomiast jeszcze gorzej: B. Russell w *History of Western Philosophy* nie wspomina o Collingwoodzie wcale, podobnie pomija go w *A History of Philosophy* F. Copleston[37]. Rodzima *Historia filozofii* W. Tatarkiewicza daje o Collingwoodzie jedynie wzmiankę i to przy okazji omawienia poglądów A. N. Whiteheada[38]. Nie rozpieszczają też zainteresowanych E. Gilson, T. Langan i A. A. Maurer poświęcając filozofowi w swojej *Recent Philosophy. Hegel to the Present* kilka informacyjnych wersów w przypisach. W anglojęzycznych pracach poświęconych filozofii XX wieku rzeczy mają się nieco lepiej: dość obszernie omawiają koncepcje Collingwooda np. J. Passmore w *A Hundred Years of Philosophy* (Duckworth 1957) i A. J. Ayer w *Philosophy in the Twentieth--Century* (New York 1982)[40]. Takie przykłady można by mnożyć, sądzę jednak, że już te zaprezentowane wystarczająco dowodzą, iż w panoramie historii filozofii i filozofii XX w. Collingwood nie doczekał się jeszcze swego określonego miejsca. Jest on albo zupełnie zapoznany, albo odczytywany fragmentarycznie - jako autor *The Idea of History, The Principles of Art* albo *An Essay on Metaphysics,* czyli tej lub innej pracy, nie zaś całościowo jako wybitny i wszechstronny - choć niełatwy do zaklasyfikowania - myśliciel. Wiele wskazuje jednak na to, że taka sytuacja ulegnie w przeciągu najbliższych lat zmianie z korzyścią dla twórczości R. G. Collingwooda. Literatura dotycząca tego filozofa rośnie i przynosi nowe interpretacje. W oksfordzkiej Bodleian Library stopniowo udostępniane są coraz to nowe odnalezione rękopisy filozofa[41]. Od kilku lat na University of Wales w Swansea działa Collingwood Society, wydające wspomniane Collingwood Studies, organizujące konferencje i zajmujące się badaniami dorobku filozofa.

Przypisy:

[1] F. R. Ankersmit *The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History*. "History and Theory", vol. 25, nr 4, 1986.

[2] F. A. Olafson: *Hermeneutics, 'Analytical' and 'Dialectical'*. "History and Theory", vol 25, nr 4, 1986; G. H. Von Wright *Explanation and Understanding*. Ithaca, Cornell University Press 1971. Von Wright odróżnił „tradycję Arystotelesa" (wiodącą od Arystotelesa poprzez Vica, Kanta, idealizm niemiecki, Hegla do hermeneutyki XX w.) i „tradycję Galileusza" (Galileusz, Bacon, pozytywizm logiczny). Różnica między nimi wynika z akceptacji odmiennych typów wyjaśniania: tradycja arystotelesowska za naukowe uważa wyjaśnienia teleologiczne, podczas gdy galileuszowska - przyczynowe (mechanistyczne). Charakterystyczne dla tej drugiej jest odrzucanie poglądu, jakoby historia i inne dyscypliny humanistyczne były rodzajowo różne od nauk przyrodniczych. Collingwood należy, zdaniem von Wrighta, do uczonych, którzy inspirowali powstanie nowej wersji metodologii zgodnej z tradycją arystotelesowską; obok Collingwooda von Wright sytuuje tu Droysena, Simmela, Webera, Windelbanda i Crocego.

[3] H.-G. Gadamer przypisuje taki pogląd już Heglowi, a za jego odnowicieli w XX w. uznaje B. Crocego i właśnie R. G. Collingwooda; zob. H.-G. Gadamer. *Hermeneutyka*, przeł. A. Bronk, w: A. Bronk: *Zrozumieć świat współczesny*. Lublin 1998, s. 283-300 - artykuł Gadamera pochodzi z *Historisches Wörterbuch der Philosophie* pod redakcją H. Rittera.

[4] Zob. A. Bronk: *Hermeneutyka*, w: J. Herbut (red.): *Leksykon filozofii klasycznej*. Lublin 1997, s. 263-265. W interesującym nas kontekście autor pisze: „Zbliżenie między kontynentalną fenomenologią i anglosaską filozofią analityczną przybrało postać hermeneutyki analitycznej (L. Wittgenstein, W. Dray, P. Winch, G. H. von Wright) oraz hermeneutyki pragmatycznej, łączącej poglądy Gadamera z amerykańskim pragmatyzmem (R. J. Bernstein, R. Rorty)" -s. 264-265.

[5] H.-G. Gadamer *Einleitung*, w: R. G. Collingwood: *Denken: Eine Autobiographie*. Stuttgart 1995, cyt za: A. P. Fell: *R. G. Collingwood and the Hermeneutical Tradition*. "International Studies in Philosophy", vol. 23, nr 3, 1991, s. 2-3.

[6] W kręgu filozofii niemieckiej na poglądy Collingwooda zareagował, i to dość wcześnie, H.-G. Gadamer. Z inspiracji Gadamera i z jego przedmową w Niemczech ukazał się przekład *Autobiografii* Collingwooda (jako *Denken: Eine Autobiographie*. Stuttgart 1955) oraz przekład *The Idea of History* (jako *Philosophie der Geschichte*. Stuttgart 1955). W swojej *Wahrheit und Methode* Gadamer z aprobatą przywołuje Collingwoodowską logikę pytań i odpowiedzi, wyrażając ubolewanie, że brytyjski filozof „nie doszedł (...) do jej systematycznego ujęcia". Zob. H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran. Kraków 1993, s. 344 nn. i 459-461. Na gruncie filozofii sztuki i teorii literatury w Niemczech idee Collingwooda oddziałały na tzw. estetykę recepcji uprawianą przez H. R. Jaussa i W. Isera, występującą jako grupa „Hermeneutyka i Poetyka".

Praca ta doczekała się nawet kilku entuzjastycznych recenzji. E. Rothacker oświadczył, że książka ta stanowi „jedyny współczesny wkład Anglików do filozofii dziejów", zaś R. W. Harris nawzał pracę Collingwooda najważniejszym historycznym odkryciem naszych czasów" ("History", vol 37, nr 129, 1952). Oba głosy przytaczam za: I. Kon: *Idealizm filozoficzny i kryzys burżuazyjnej myśli historycznej*, przeł. E. Grodziński. Warszawa 1967, s. 224. Również Edward H. Carr w swych wykładach opublikowanych w książce *What is History?* (New York 1964) — pomimo całego krytycyzmu wobec koncepcji Collingwooda - określa go mianem „jedynego brytyjskiego myśliciela w obecnym stuleciu, który wniósł poważny wkład do filozofii historii". Por. wydanie polskie: E. H. Carr. *Historia. Czym jest*, przeł. P. Kuś. Poznań 1999, s. 32 nn.

[8] Zob. jego artykuł R. *G. Collingwood's Philosophy of History.* "Philosophy" nr 22, 1947, s. 153-160. Walsh dyskutował także z aprobatą poglądy Collingwooda w swej popularnej książce *Introduction to Philosophy of History.* London 1951.

[9] London, New York, Toronto 1953.

[10] Myślę o książce M. Hinza *Self-Creation and History: Collingwood and Nietzsche on Conceptual Change.* Lanham, Maryland and London 1993. Hinz wskazuje między innymi na wątek jedności myśli i działania wspólny obu filozofom oraz wydobywa chrześcijańskie idee u Collingwooda.

[11] Bibliografię tych rękopisów sporządził D. S. Taylor: *R. G. Collingwood: A Bibliography. The Complete Manuscripts and Publications, Selected Secondary Writings, with Selective Annotation.* New York 1988; zawiera ją także specjalny 24 (4) Beiheft "History and Theory".

[12] Praca jest zakrojona bardzo szeroko i omawia m. in. dorobek Collingwooda jako archeologa i historyka, ukazując związki pomiędzy tymi dziedzinami „praktyki" Collingwooda a jego filozofią; książka zawiera też przegląd treści niepublikowanych rękopisów, spis wykładów, listy etc. Zob. też recenzję pracy napisaną przez D. S. Taylora w "History and Theory", voL 20, nr 3, 1981, s. 175-182. Odnośnie do W. J. van der Dussena, to wciąż zajmuje się on badaniem spuścizny Collingwooda dostarczając wielu cennych ustaleń; spośród ostatnich jego tekstów zob. *Collingwood's „Lost" Manuscript of 'The Principles' of History'.* "History and Theory", voL 26, nr 1, 1997, s. 32-62.

[13] R. G. Collingwood: *The Idea of History. Revised Edition with Lectures 1926-1928,* edited with an Introduction by Jan van der Dussen. Oxford 1993.

[14] R. G. Collingwood: *The Principles of History and other writings in philosophy of history,* edited with an Introduction by W. H. Dray and W. J. van der Dussen. Oxford 1999.

[15] Zob. jej recenzję autorstwa L. J. Goldsteina w "History nad Theory", voL 37, nr 3, 1998, s. 409-421.

[16] D. Boucher, J. Conelly, T. Modood (eds), University of Wales Press, Cardiff 1995. Zob. też „wstęp" do filozofii Collingwooda: P. Johnson, R. Monk: *R. G. Collingwood. An Introduction.* Thoemmes Press (Australia) 1997.

[17] R. F. Atkinson: *Knowledge and Explanation in History.* New York 1978, s. 25.

[18] W. H. Dray. *History as Re-enactment,* op. cit., s. 326.

[19] Zob. D. Boucher (ed.): *R. G. Collingwood: Essays in Political Philosophy.* Oxford 1989. Ten sam autor opracował nowe wydanie podstawowego dzieła Collingwooda na temat filozofii politycznej: R. G. Collingwood: *The New Leviathanor Man, Society, Civilisation and Barbarism. Revised Edition.* Edited and Introduced by David Boucher. With *Goodness, Rightness, Utility and What „Civilisation" Means.* Oxford 1992.

[20] Ukazały się dotąd 2 tomy, wydane przez Collingwood Society: *Collingwood Studies,* voL 1: *Life and Thought.* Edited by David Boucher. Swansea, Wales: Collingwood Society, 1995, i *Collingwood Studies,* vol. 2: *Perspectives.* Edited by David Boucher and Bruce Haddock, Swansea, Wales: Collingwood Society, 1996.

[21] L. Rubinoff *Faith and Reason: Essays in the Philosophy of Religion by R. G. Collingwood.* Chicago 1968.

[22] Zob. J. Partick: *The Magdalen Metaphysicals: Idealism and Orthodoxy at Oxford 1901-1945.* Macon, Georgia 1985, rozdz.: *R. G. Collingwood as a Philosopher of the Christian Religion,* s. 77-108.

[23] Zob. np. R. Wollheim: *Art. and Its Objects. An Introduction to Aesthetics.* New York 1968. W Polsce estetyczne poglądy Collingwooda zaprezentowała zwięźle H. Junghertz-Taborska w art. *Główne kierunki współczesnej estetyki angielskiej.* „Estetyka", rocznik III, 1962, s. 271-291. Również w teorii literatury spotykamy nawiązania do estetycznych poglądów Collingwooda: zob. np. R. Wellek, A. Warren: *Teoria literatury,* przekład pod redakcją i z posłowiem M. Żurowskiego. Warszawa 1976.

[24] Zob. np. A. R. White: *Methods of Metaphysics.* London, New York, Sydney 1987. R. Martin opracował niedawno wzbogaconą o niepublikowany materiał edycję Collingwoodowskiego *An Essay on Metaphysics* (Oxford 1998).

[25] Zob. np. A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski. Warszawa 1996, a także V. J. Bourke: *Historia etyki*, przeł. A. Białek Warszawa 1994, s. 233.

[26] J. Zdybel: *Filozofia Robina George'a Collingwooda.* Lublin 1997.

[27] „Teki Historyczne", t. II, nr 4, Londyn 1948,, s. 233-248.

[28] T. Buksiński: *Robina G. Collingwooda idea historii*, w: J. Litwin (red.): *Zagadnienia historiozoficzna.* Wrocław 1977, s. 181-204; Tenże, *R. G. Collingwooda model wyjaśniania motywacyjnego*, w: J. Litwin (red.): *Profile filozofii dziejów*. Wrocław 1982, s. 69-84.

[29] W. Flisiński: *Teoria poznania historycznego R. G. Collingwooda.* „Studia Filozoficzne" 1975, nr 9, s. 45-58.

[30] I. Gawarecka-Adamczyk: *Teoria poznania historycznego R. G. Collingwooda.* „Annales Universitatis Mariae Curiie-Skłodowska", sectio I, vol I, Lublin 1976, s. 215-222.

[31] R. Legutko: *Mind and History. On R. G. Collingwood's Philosophy.* „Reports on Philosophy" 1978, nr 2, s. 41-51.

[32] J. Zdybel: *Metoda filozofii w ujęciu R. G. Collingwooda.* „Ruch Filozoficzny" 1986, nr 1, s. 44-48; Tejże: *„Nowy Lewiatan" - propozycja Robina George'a Collingwooda*, w: L. Zdybel: *Filozofia społeczna: w kręgu wybranych zagadnień.* Lublin 1993, s. 81-89; Tejże: *Relatywizm historyczny jako przejaw aktywności poznawczej historyka w ujęciu R. G. Collingwooda.* „Annales Universitatis Mariae Curie - Skłodowska", sectio I, vol. XI, Lublin 1986, s. 177-188; Tejże: *Świadomość czasu i czas świadomości w filozofii R. G. Collingwooda*, w: Z. J. Czarnecki (red.): *Czas, wartości i historia. Studia nad aksjologią czasu historycznego.* Lublin 1990, s. 169-180.

[33] Zob. *Współcześni historycy brytyjscy. Wybór z pism*, słowo wstępne G. P. Gooch, opracował i przedmową opatrzył J. Z. Kędzierski. Londyn 1963, s. 129-156.

[34] A. Donagan: *R. G. Collingwood*, w: P. Edwards (ed.).- *The Encyclopedia of Philosophy*, t. II. New York 1967, s. 140-144.

[35] J. Deschamps: *R. G. Collingwood*, w: *Dictionnaire des Philosophes.* Presses Universitaires de France, 1984, t. 1, s. 569; autor wymienia nawet nie istniejące w ogóle prace Collingwooda.

[36] Zob. np. S. Blackburn: *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeŁ C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński. Warszawa 1997, s. 65.

[37] Ten stan rzeczy można wyjaśnić wczesną w stosunku do działalności Collingwooda datę publikacji pierwszych wydań tych książek: obie miały pierwodruk w 1946 r., gdy Collingwood jako filozof nie był jeszcze szerzej znany.

[38] Whitehead - pisze Tatarkiewicz - „oddziałał w szczególności na Collingwooda, wpływowego w Anglii profesora, a przez niego na młode pokolenie angielskich filozofów". Zob. Tenże: *Historia filozofii*, t. III. Warszawa 1988, s. 327.

[39] Zob. przekład polski: E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*, przeŁ B. Chwedeńczuk i S. Zalewski. Warszawa 1979, s. 776-777.

[40] Przekład polski: A. J. Ayer *Filozofia w XX w.*, przeŁ T. Baszniak, przekład przejrzał i wstępem opatrzył B. Chwedeńczuk. Warszawa 1997, s. 239-265.

[41] Zob. S. Helgeby: *Further Resources for Collingwood Researchers*, w: *Collingwood Studies*, op. cit, vol. 1, 1994, s. 194-198.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

USTERKI
w opracowaniu *Polska Filozofia Powojenna.* Warszawa 2001

Do opracowania zbiorowego *Polska filozofia powojenna* wkradły się błędy, za które ponoszę wyłączną odpowiedzialność. Wszystkie zainteresowane osoby najmocniej przepraszam i jednocześnie zapewniam, że stosowna *errata* do tomów I, II będzie dołączona do przygotowywanego tomu III.

t. I, s. 37, w. 6_d, jest przed zjazdem, winno być: przed Zjazdem
t. I, s. 39, w. 9^g, jest: Marek Fritzhand, Barbara Skarga, ma być: Marek Fritzhand, Henryk Jankowski, Barbara Skarga
t. I, s. 44, w. 4^g, jest: po roku 1948, ma być: po roku 1945
t. I, s. 47, w. 13_d, jest: "„Koncepcja, ma być: „Koncepcja
t. I, s. 89, w. l_d, jest: 1954/7, ma być: 1954/7)
t. I, s. 91, w. l_d, jest: s. 22)., ma być: s. 22.
t. I, s. 314, w. 11^g, jest: Tadeusz Stępień, ma być: Tomasz Stępień
t. II, s. 5, w. 15_d i s. 501, w. 2_d, jest: Zdzisława Piecuch, ma być: Czesława Piecuch
t. II, s. 500, w. 17^g, jest: Marian Przełęcki - z żoną Aleksandrą, ma być: Marian Przełęcki - zdjęcie wykonała żona Aleksandra,

Jednocześnie informuję, że datę urodzenia B. Baczki 13 VI 1919 r. (t. I, s. 65, przypis) zaczerpnąłem z jego akt osobowych, najpierw jako studenta, potem pracownika naukowego Uniwersytetu Warszawskiego, zgromadzonych w Archiwum tej uczelni. Dokumenty te Bronisław Baczko podpisał własnoręcznie. Przyjęcie zaś roku 1924 jako daty urodzenia pociąga za sobą konieczność zakwestionowania informacji obecnej w życiorysie i innych dokumentach dołączonych do podania o przyjęcie na studia w Uniwersytecie Warszawskim (1945 r.), że B. Baczko ukończył szkołę średnią w 1939 roku w Warszawie (miałby wówczas 15 lat).

Witold Mackiewicz

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

ARTUR ANDRZEJUK

ABELARD I HELOIZA

Etienne Gilson: *Abelard i Heloiza*, tł. z fr. Antoni Podsiad, wyd. 2. Warszawa, PAX, 2000, 223 s.

Istnieją dwa francuskie wydania wykładów prof. Gilsona na temat tego najsłynniejszego średniowiecznego romansu i jego filozoficznych (a także teologicznych) implikacji (1938 i 1948). Wydania te tak bardzo się różnią, że właściwie można mówić o dwóch różnych książkach. Otrzymaliśmy właśnie drugie wydanie polskie, do którego ta opinia się odnosi także i to pomimo, że już pierwsza polska edycja opierała się na obydwu wydaniach francuskich, a ponadto na książce o Bernardzie z Clairvaux *(La théologie mystyque de Saint Bernard*, wyd. 2, Paris 1947). W aktualnym wydaniu posłużono się powojenną edycją francuską z 1948 r., z której Gilson usunął sporo cytatów oraz dwa apendyksy nie wiążące się bezpośrednio z tematem pracy. Wydanie bowiem z 1938 r. było właściwie edycją wykładów z Collège de France z poprzedniego roku akademickiego. Do drugiego wydania francuskiego dodał Gilson sporo nowych uwag, poszerzając rozdziały opisujące historię kochanków, niektóre z nich znacznie tym powiększył, a jeden rozdział dopisał. Po tych „operacjach" książka stała się bardziej jednolita i zwarta kompozycyjnie.

Drugie wydanie polskie idzie za drugim wydaniem francuskim, z tą jednak różnicą, że tłumacz - Antoni Podsiad - nie zrezygnował z dokumentacji tekstowo-źródłowej, zawartej w pierwszym wydaniu francuskim. A. Podsiad sprawdził i poprawił cytaty pochodzące z różnych łacińskich źródeł. Największy kłopot jednak sprawiają teksty dla tej pracy najważniejsze: listy Abelarda i Heloizy. Do dziś nie dysponujemy edycją krytyczną tej korespondencji, dlatego słowa Gilsona ze *Wstępu* pozostają aktualne: „... Przede wszystkim brak jest dobrego tekstu. Wciąż bowiem nie ma krytycznego wydania korespondencji Heloizy i Abelarda" (s.6). Dlatego też polskie tłumaczenie wyboru pisma Abelarda i Heloizy, dokonane przez Leona Joachimowicza i wydane przez PAX w 1968 r. stanowi niewielką pomoc w zrozumieniu pracy Gilsona, który za podstawę swych drobiazgowych niekiedy analiz brał oryginalny tekst łaciński. Niewątpliwą więc zasługą polskiego tłumacza jest staranne przytaczanie tekstów łacińskich (z pierwszego wydania francuskiego) ich tłumaczenie z przywołaniem niejednokrotnie także przekładu Joachi-

mowicza (to wszystko w przypisach). Jest to praca niewątpliwie przekraczająca znacznie „zwyczajnie obowiązki" autora przekładu, lecz właśnie dzięki temu wysiłkowi A. Podsiada (który zresztą nie jest „zwyczajnym tłumaczem", lecz historykiem filozofii i mediewistą, a także poetą), drugie wydanie polskie omawianej pracy Gilsona przewyższa - jak się wydaje - swoją poznawczą wartością każde z wydań francuskim branych osobno.

Wspomniane różnice w zawartości treściowej obydwu edycji skłaniają do zwrócenia uwagi na drugie wydanie polskiej wersji językowej dziejów Heloizy i Abelarda, zwłaszcza że tymczasem (tzn. pomiędzy rokiem 1956, gdy ukazało się pierwsze wydanie i rokiem 2000, w którym otrzymaliśmy wydanie drugie), ukazała się książka Gilsona z 1937 r. pt. *Jedność doświadczenia filozoficznego,* w której rzuca on jeszcze inne światło za historię kochanków z XI wieku.

Książka o Heloizie i Abelardzie jest utrzymana przez Gilsona w konwencji eseju, a jej część zasadniczą, którą stanowi drobiazgowa rekonstrukcja dziejów ich miłości, można by właściwie nazwać tytułem eseju, który umieszczono po owej zasadniczej części, czyli: *Lekcja faktów.*

Dzieje Heloizy i Abelarda - w ujęciu Gilsona - rozgrywały się według następującego scenariusza: ok. 1118 r. czterdziestoletni (ur. ok. 1079 r.) i znajdujący się u szczytu naukowej sławy profesor szkół paryskich poznaje dość przypadkowo zaledwie szesnastotetnią (ur. ok. 1101 r.) siostrzenicę kanonika Notre Dame, Fulberta i uwodzi ją w domu wuja, zostając wcześniej jej nauczycielem. Po kilku miesiącach Fulbert zastaje kochanków *in flagranti* i wymusza rozstanie, które jeszcze bardziej roznieca wzajemną namiętność. Gdy Heloiza znalazła się w stanie błogosławionym, Abelard wywozi ją potajemnie z Paryża do swej siostry w Bretanii. Tam rodzi się syn filozofa. Tymczasem Abelard uzgadnia z Fulbertem powrót Heloizy do Paryża i swoje z nią małżeństwo, które jednak ma pozostać „tajne" *propter detrimentum famae* (aby nie utracić sławy). Heloiza ostro sprzeciwiła się temu pomysłowi Abelarda, proponując mu w zamian konkubinat, a nawet to, że będzie jego kurtyzaną *(meretrix). Nec me sustineret offendere* (nie dokładaj mi cierpień) - brzmiał ostateczny argument Abelarda, który ugiął Heloizę przy pełnym przeświadczeniu z jej strony, że jest to początek końca ich związku. Zaraz po ślubie bowiem sytuacja stała się nie do zniesienia: Heloiza i Abelard ukrywali swoje małżeństwo i gwałtownie zaprzeczali rozchodzącym się na ten temat pogłoskom. Fulbert - z oczywistych względów - zainteresowany był jak najszerszym ujawnieniem faktu małżeństwa swej siostrzenicy. Abelard wysyła żonę do znanego jej z dzieciństwa opactwa w Argenteuil. Fulbert uznał to za akt pozbycia się Heloizy. Najął zbirów, którzy w nocy napadli i okaleczyli Abelarda. Po tym wydarzeniu Abelard usunął się do opactwa Saint Denis. Nie dane mu jednak było zaznać tam spokoju. W okolicach Troyes zbudował

samotnię, do której wnet przybyli uczniowie (i to pomimo potępienia Abelarda na synodzie w Soissons). Kaplicy nadał imię Parakleta (Pocieszyciel - jedno z imion Ducha Świętego). Wtedy to mnisi w jednym z opactw Bretanii wybrali go swym przełożonym. Abelard udał się tam, lecz to, co zastał przechodziło jego najgorsze przypuszczenia. Z opresji wyrwała go prośba Heloizy, która właśnie wraz z pozostałymi mniszkami została wygnana z Argenteuil. Abelard natychmiast pospieszył jej z pomocą ofiarowując wszystko co miał: kaplicę Parakleta i chaty uczniów. Fundację zatwierdził papież Innocenty II w 1132 r., mianowując Heloizę pierwszą ksienią (przełożoną opactwa) na Paraklecie. Abelard w tej nowej sytuacji znajdował się w położeniu nie do pozazdroszczenia: gdy odsuwał się od Heloizy i jej mniszek - zarzucano mu, że zaniedbuje fundację; gdy, z kolei był blisko - mnożyły się oszczerstwa, takie jak to, którego autorem jest Roscelin z Compiègne: „zanosisz swej dawnej kochance zebrane zewsząd pieniądze jako zapłatę za fałsz, którego nauczasz, i w ten sposób bezwstydnie ją wynagradzasz za grzechy przeszłości". Abelard - w poczuciu odpowiedzialności za „swoich" mnichów-złodziei - wraca do Bretanii, lecz żadna reforma życia tamtejszych zakonników nie była możliwa. W 1136 r. spotykamy go znów nauczającego w Paryżu. Jak zwykle, głosi tezy ryzykowne, a zważywszy, że terenem „kłusownictwa" Abelarda stała się już niemal na stałe teologia, na reakcję nie trzeba było długo czekać, św. Bernard z Clairvaux - ówczesny strażnik ortodoksji, człowiek potężny a przy tym gwałtowny, doprowadza do potępienia Abelarda na synodzie w Sens w 1141 r. i do zatwierdzenia potępień przez Innocentego II. Uczony postanawia udać się do Rzymu, aby tam bronić swych spraw. Sześćdziesięcioletniego pielgrzyma zatrzymuje św. Piotr Czcigodny, opat Cluny. Wstawia się za Abelardem w Rzymie, na nim samym wymusza ugodę z Bernardem. Abelard pozostał w gościnnym opactwie aż do swej śmierci 21 kwietnia 1142 r. Piotr Czcigodny opisuje Heloizie ostanie miesiące życia Abelarda, przekazuje jego zwłoki do klaszoru Parakleta i obiecuje załatwić jakieś dochody kościelne ich już wówczas dwudziestoparoletniemu synowi. Heloiza umiera 16 maja 1164 r. mając tyle samo lat, co Abelard w chwili swej śmierci. Złożono ich we wspólnym grobie, który dziś znajduje się na paryskim cmentarzu Père Lachaise.

Dzieje Abalarda i Heloizy poznajemy z ich korespondencji, której autentyczność (szczególnie w odniesieniu do listów wysyłanych do siebie) bywała kwestionowana. Gilson obstaje przy jej autentyczności, a rozdział książki poświęcony tej sprawie jest znakomitą lekcją historii tekstów w ogóle.

Gilson ukazuje historię Heloizy i Abelarda jako próbę realizowania w życiu wyznawanych przez nich idei. Taką ideą był niewątpliwie ideał uczonego kleryka, dla którego małżeństwo było co najmniej despektem. Ideą następną był ideał mnicha benedyktyńskiego i mniszki. Heloiza słusznie

bowiem zauważała konieczność uwzględniania specyfiki klasztorów żeńskich, zakładanych według reguły św. Benedykta. To wszystko przenika w jakiś sposób Abelardowska dialektyka, na którą uskarżał się, iż uczyniła go „nienawistnym światu". Redagując więc książkę o dziejach Abelarda i Heloizy, sam Gilson, a także jego wydawcy, często ulegali pokusie szerszego nakreślenia owego ideowego tła, które było źródłem ideałów, ożywiających ich bohaterów. Z tego powodu w pierwszym wydaniu polskim (PAX 1956) znajdziemy teksty o Abelarda doktrynie miłości bezinteresownej oraz dodatek wyjaśniający istotę jego sporu ze św. Bernardem.

Ta - niewątpliwie piękna - książka budzi u historyka filozofii także pewien niedosyt, a może nawet niepokój. Oto Gilson skupia się w niej na odtworzeniu dziejów Heloizy i Abelarda, co - jak powiedziano - robi z właściwym tylko sobie mistrzostwem, jednak w warstwie wyjaśnień pozostaje tradycyjny (żeby nie powiedzieć: banalny). Przedstawia bowiem cały dramat jako skutek namiętności Abelarda (i to podwójnej, bo oprócz miłości do Heloizy, Abelard pała - kto wie czy nie większą jeszcze - miłością własną. Oskarża się z niej zresztą często na kartach *Historia calamitatum meum)* oraz namiętność absolutnej i dozgonnej Heloizy do Abelarda. Nie bez wzruszenia konstatuje Gilson postawę Heloizy po zawarciu z Abelardem „tajnego" małżeństwa: „W porządku ludzkiej miłości wielkość Heloizy jest wielkością absolutną" (s.65). Jednak pozostaje na tej płaszczyźnie wyjaśnień, starając się ukazywać te dzieje na kontekście idei ożywiających jej bohaterów. I to jest wszystko. Oczywiście to bardzo dużo, porównując nawet z najlepszą - według Gilsona - pracą beletrystyczną na ten temat, mianowicie Helen Waddel: *Abelard i Heloiza* (tł. z ang. J. Janowski, PAX, Warszawa 1955). Jednak od Gilsona spodziewalibyśmy się jeszcze więcej. I nie jest to tylko niczym nieuzasadnione „chciejstwo": Wykładając historię miłosną Abelarda w College de France, Gilson jakby nie brał pod uwagę dziejów jego nauki, które niemal w tym samym czasie wykładał na Uniwersytecie w Hardvardzie. I nie chodzi tu o znany fakt pozostawania Abelarda w zespole mistrzów, którym nie wypadało obarczać się posiadaniem żony i dzieci. Chodzi o wewnętrzny kształt tej doktryny, która wszystkie możliwości poznawcze upatrywała w logice. W rozdziale pt. *Logikalizm a filozofia,* we wspomnianej już książce *Jedność doświadczenia filozoficznego* Gilson zwraca uwagę wyznanie Abelarda, zawarte w jednym z listów do Heloizy: *Sorror Heloissa, odiosum me mundo reddidit Dialectica* („Siostro Heloizo, dialektyka uczyniła mnie nienawistnym światu" - s. 9). „Znana jest powszechnie - powiada Gilson - zarówno *Historia moich niedoli* Abelarda, jak i same te niedole. Powieściopisarze - dodaje - którzy uznali za wskazane spisać na nowo i na swój własny sposób dzieje tych niepowodzeń, pomijali zazwyczaj to, co w mniemaniu samego Abelarda stanowiło ich wspólne źródło" (tamże).

W kontekście tej opinii nie możemy nie zapytać, w jakim stopniu dotyczy ona także autora książki *Heloise et Abelard.*

Zespół dodatków obejmuje teksty ukazujące średniowiecze na tle antyku i renesansu. Są to, z kolei, ideowe teksty dla Gilsona. Jest on wszak - jak ładnie podaje polski wydawca - „odkrywcą całego zapomnianego kontynentu" (chodzi oczywiście o łacińskie średniowiecze, tonące dotąd w osławionych „mrokach"). W omawianym wydaniu pozostawiono z tej serii tekstów jedynie, wspomniany już, esej pt. *Lekcja faktów* (w wyd. 1: *Wymowa faktów).* Dziś także w Polsce owe „mroki średniowiecza" zostały rozświetlone. Oświecenie owo ominęło jednak podręczniki szkolne, w wyniku czego przeciętnie wykształcony Polak nadal wierzy w „ciemnotę" średniowiecza, rozbłyskującą jedynie stosami heretyków i czarownic.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

IZABELLA ANDRZEJUK

LEKCJA SCHOLASTYKI

Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna w skrócie*, skrótu dokonał i objaśnieniami zaopatrzył Feliks Wojciech Bednarski OP, Warszawa, Antyk, 2000, XVII + 998 s.

Pod wpływem publicystów raczej niż filozofów oświeceniowych, przeciętnej „czytającej publiczności" scholastyka kojarzy się jak najgorzej, ale w czasach, gdy królowała w XI-XIV wieku, była synonimem odpowiedzialnie uprawianej nauki. Złotym wiekiem scholastyki obwołano trzynaste stulecie po Chrystusie. Reprezentatywną postacią świata nauki w XIII wieku jest bez wątpienia św. Tomasz z Akwinu (1224\25-1274), mistrz Uniwersytetu Paryskiego, największej wszechnicy wieków średnich, przeżywającej właśnie swój rozkwit. „Pomnikowym" dziełem Tomasza jest *Summa theologiae.* Jej lekturę więc możemy uznać za lekcję scholastyki *par excellence* i na jej podstawie możemy wyrobić sobie opinię na temat wartości naukowej i poznawczej metody scholastycznej.

1. *Suma teologii* św. Tomasza. *Suma teologii* św. Tomasza z Akwinu należy bez wątpienia do ścisłego zestawu arcydzieł kultury europejskiej. Jest jednym z tych tekstów, o których de Saussure mawiał, że „daje do myślenia"[1]. Historyk filozofii może z łatwością podać przykłady myślenia, zapłodnionego Tomaszową *Sumą.* Warto wspomnieć tu Uniwersytet w Krakowie, który szczególnie w drugiej połowie XV wieku nauczał teologii i filozofii *secundum Thomam* oraz ośrodki uniwersyteckie w Hiszpanii w XVI wieku (Koimbra, Alhambra czy Salamanka), gdzie po odwołaniu potępienia myśli Akwinaty studiowano jego teksty. Także na przestrzeni wieków powstało wiele odmian tomizmu, co świadczy o popularności i uniwersalności myśli tego wybitnego filozofa i Doktora Kościoła.

Suma teologii pisana była przez Tomasza z Akwinu z początkowym zamiarem przeznaczenia jej na podręcznik dla studentów rozpoczynających studia z teologii w Konwencie św. Sabiny w Rzymie. Jednakże, zdaniem znawcy życiorysu Akwinaty, tylko pierwsza część *Sumy* realizuje zamierzony cel. Pozostałe jej części stanowią, jak twierdzi J. A. Weisheipl, „szczytowe osiągnięcie Tomasza, sięgającego po nowe rozwiązania nowych i starych

[1] P. Milcarek: *„Summa teologii" św. Tomasza z Akwinu.* „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria" 1993, l,s. 197-211.

problemów i uzbrojonego w najlepsze zdobycze swojego wieku”[2]. Pierwszą jej część Tomasz zaczął pisać w roku 1266. Ostatecznie zakończył swoją pracę (obejmującą trzy części) w 1273 roku. Nieco później zostało przygotowane przez Reginalda z Piperno tzw. *Supplementum.* Stanowi ono swoiste „wycinki” z Tomaszowego *Komentarza do Sentencji* Piotra Lombarda[3].

Potępienie arystotelizmu w 1277 roku dotyka także myśl św. Tomasza, gdyż do potępionych poglądów dołączono również wiele tez Akwinaty. Za sprawą papieża Jana XXII w roku 1325 następuje odwołanie potępienia w Paryżu, a teologia Tomasza z Akwinu staje się obowiązującym wykładem wiary. Jednakże wspomniane już potępienie okazało się brzemienne w skutki dla zrozumienia myśli św. Tomasza. Często bowiem powtarzano jego definicje lub sformułowania bez należytego ich zrozumienia, bądź wręcz wypaczano je. Fakt ten utrudnił recepcję tekstów tego Doktora Kościoła na przestrzeni wieków (przykładem mogą tu posłużyć sylwetki takich filozofów, jak Idzi Rzymianin, czy Jan Versor)[4]. Mimo tak ewidentnych trudności wielokrotnie padały hasła powrotu do nauki Akwinaty. Wystarczy wspomnieć tu encykliki *Aeterni Patris* z 1879 r. czy też *Fides et ratio* z 1998 r. W tej ostatniej encyklice papież Jan Paweł II potwierdza niezwykłą powagę św. Tomasza jako „mistrza sztuki myślenia i wzór właściwego uprawiania teologii”[5].

2. Tłumaczenia na język polski. W Polsce mieliśmy kilka prób tłumaczenia poszczególnych fragmentów *Sumy,* jednakże pełny przekład został zrealizowany w latach 1962-1998 przez Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas” z Londynu. Przekład ten obejmuje 35 tomów (ostami tom jest słownikiem i został wydany przy współpracy Veritasu z Oficyną Wydawniczą Navo). Inicjatorem całego dzieła i później jego dyrektorem był ks. dr Stanisław Bełch. Przekładów, oprócz samego dyrektora, dokonywali: ks. Stanisław Piotrowicz, o. prof dr hab. Feliks Wojciech Bednarski OP, o. Pius Bełch OP, ks. Andrzej Głażewski, o. dr Romuald Kostecki OP, dr Jan Bardan. Przekład „londyński” nie był dokonywany z myślą o naukowcach, często więc tłumacze przedkładali zrozumiałość tekstu nad wierność oryginałowi. Podobny charakter mają objaśnienia; stanowią raczej wprowadzenie do lektury tekstu, aniżeli tzw. aparat naukowy.

Inny zespół problemów wynikał z faktu tłumaczenia poszczególnych traktatów przez różnych tłumaczy, którzy zazwyczaj pracowali osobno. Nie

[2] J. A. Weisheipl OP: *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło.* Poznań 1985, s. 442.

[3] Tamże.

[4] Więcej na temat interpretacji myśli św. Tomasza można znaleźć u W. Seńko: *Spór o realną różnicę między istotą i istnieniem na przełomie XIII i XIV w,* w: *Opera Philosophorum Medii Aevi,* t. 2. Warszawa 1978.

[5] Jan Paweł II: *Encyklika Fides et rafio,* w: *Nieprzemijająca nowość myśli św. Tomasza z Akwinu,* p. 43.

udało się Dyrektorowi wydawnictwa doprowadzić do ujednolicenia sposobu tłumaczenia, w tym stosowanej terminologii (jakąś próbą zażegnania tego mankamentu był tom 35 - *Słownik ternimów).*

3. Oryginalność pomysłu F. W. Bednarskiego. Inną próbą uprzystępnienia dzieła Akwinaty w języku polskim (szczególnie w odniesieniu do obszernych partii moralnych) jest *Suma Teologiczna w skrócie* opracowana przez dominikanina Feliksa Wojciecha Bednarskiego, profesora Uniwersytetu św. Tomasza w Rzymie (Angelicum), a wydana przez komorowskie Wydawnictwo Antyk. O. Bednarski - tłumacz sporej ilości tomów z edycji „londyńskiej" - ujednolicił terminologię, zadbał również o wierność przekładu, gdyż pierwotnymi adresatami jego pracy byli dominikańscy studenci filozofii w Krakowie i Warszawie.

Sam prof. Bednarski jest kimś jak najbardziej predestynowanym do tej pracy. Na potwierdzenie warto przytoczyć kilka danych biograficznych tego znanego zagranicą, a nieznanego w kraju polskiego filozofia.

F. W. Bednarski (ur. 1911 r.) studiował na Uniwersytecie Jana Kazimierza, gdzie zdobył stopień magistra teologii, a następnie na Angelicum w Rzymie, gdzie kolejno w latach 1938-1939 otrzymał stopień licencjata i tytuł doktora teologii. Po studiach F. W. Bednarski pracował w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym dominikanów w Krakowie, a także na KUL, gdzie uzyskał habilitację. W 1957 r. został profesorem Angelicum. Do kraju wrócił w 1993 roku, a w roku następnym został uhonorowany doktoratem *honoris causa* Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego).

F. W. Bednarski jest autorem książek z dziedziny pedagogiki i wychowania. Jednak nie są to publikacje powszechnie znane w Polsce ze względu na to, iż wydawane były za granicą (w Rzymie, Londynie). Tak więc ich szanse na rozpowszechnienie w Polsce za czasów reżimu komunistycznego były niewielkie.

Najnowsze wydanie *Sumy teologii* w formie skrótu zasługuje na uwagę z kilku względów. Po pierwsze dlatego, że londyńskie wydanie jest w tej chwili praktycznie nieosiągalne. Jest to zatem jedyne wydanie *Sumy teologii,* jakie w tej chwili można nabyć. Po drugie, mieści się w jednym tomie. Jest to niebagatelna zaleta, gdyż jak zauważył sam autor *Skrótu,* „mało kto może sobie pozwolić na kupno 34 tomów *Sumy"*[6]. Po trzecie - dokonany przez o. Bednarskiego *Skrót* zawiera próbę ujednolicenia terminologii. Istotny wydaje się również fakt, iż autor na początku każdej części *Sumy* podaje całkowity tekst pierwszego artykułu, aby czytelnik mógł zapoznać się ze strukturą wykładu stosowaną przez św. Tomasza.

[6] F. W. Bednarski OP: *Św. Tomasz z Akwinu. Suma Teologiczna w skrócie.* Warszawa 2000, w: *Przedmowa tłumacza.*

Warto tu wspomnieć, jaka jest budowa *Sumy teologii.* Jak zostało już powiedziane, składa się z trzech części oraz suplementu, część druga podzielona jest na dwie dalsze części, co daje w sumie pięć tomów. We wszystkich tomach materiał dzieli się na zagadnienia *(questio),* a te z kolei na szczegółowe tematy - artykuły *(articulas).* Z kolei w każdym z artykułów zaprezentowane są rozwiązania przeciwne tezie postawionej na początku artykułu - zarzuty (zwykle są to autorytety - *Pismo św.,* Ojcowie i Doktorzy Kościoła, a także autorytety filozoficzne jak np. Arystoteles). Centralną częścią artykułu jest Tomaszowa odpowiedź na postawiony problem, nazywa się ją korpusem bądź osnową. Po niej następują odpowiedzi na wcześniej postawione zarzuty. Skracając i umieszczając w jednym tomie całą *Sumę teologii* o. Bednarski zrezygnował z niektórych wstępów do dyskusyjnych zarzutów jakie były umieszczone przed osnową artykułów jak również z końcowych odpowiedzi na zarzuty (jeśli ich treść nie znajdowała się już wcześniej w korpusie). Skrótu dokonano również kosztem mniej ważnych cytatów oraz myśli zawierających znaczenie tylko dla historii teologii lub historii filozofii.

Pozycja wydana przez Wydawnictwo Antyk zawiera również obszerny wstęp prezentujący między innymi życiorys św. Tomasza, dzieje i strukturę *Sumy,* a także sylwetkę samego autora *Skrótu.* Wydaje się, że zastosowany przez F. W. Bednarskiego sposób skrócenia *Sumy teologii* zubaża jedynie jej warstwę erudycyjną, nie wyciskając piętna na tym, co jest najistotniejsze - czyli na samej myśli Akwinaty (i sposobie prowadzenia przez niego rozważań). Istotny i godny podkreślenia wydaje się fakt, iż mamy do czynienia ze skrótem, w którym autor *Sumy,* św. Tomasz z Akwinu, przemawia do nas swoimi własnymi słowami, a nie streszczeniem, gdzie tezy Akwinaty opowiedziane byłyby językiem autora streszczenia.

4. Mankamenty *Skrótu.* A. Pierwszą rzeczą, jaka niepokoi i wywołuje wątpliwości jest tytuł omawianej pozycji. Otóż na obwolucie można odczytać następujący tytuł dzieła: Św. Tomasz z Akwinu: *Suma Teologiczna w skrócie,* podczas gdy już na stronie tytułowej dowiadujemy się, że oto czytamy: *Skrót zarysu teologii (Sumy Teologicznej) św. Tomasza z Akwinu OP.* Pomijając już sam fakt tej rozbieżności między treścią tytułu na obwolucie i na stronie tytułowej, należy zwrócić uwagę na nieścisłość w tłumaczeniu nazwy tego wybitnego dzieła Akwinaty. Mianowicie: łacińskiemu *Summa theologiae* - odpowiada polskie tłumaczenie: *Suma teologii,* a nie jak zwykło się tłumaczyć - *Suma teologiczna.*

B. Wydaje się również, iż podział spisu treści na dwie części i umieszczenie jego pierwszej części w środku tomu nie należy do najlepszych pomysłów. Sądzę, że byłoby dużo wygodniej cały spis treści umieścić bądź na końcu, bądź na początku książki. Cała treść *Skrótu* zachowuje klasyczny podział *Sumy* na pięć tomów, jednak wydawca - jak się wydaje - zupełnie

niepotrzebnie wprowadza w tym wydaniu podział na dwa tomy (od *pars prima* do *prima secundae partis,* a następnie od *secunda secundae partis* aż do *supplementum).* Taki podwójny podział powoduje tylko trudności w korzystaniu ze spisu treści. Innym mankamentem jest brak objaśnień do skorowidza umieszczonego na stronie 991. Skorowidz bowiem odwołuje się do Tomaszowego podziału *Sumy,* nie zaś do podziału *Skrótu.*

C. Jeśli chodzi o translatorskie rozwiązania o. Bednarskiego, to należy zauważyć, że rezygnuje on w wielu wypadkach z tradycyjnego słownika filozofii bytu. Proponuje w zamian własne rozwiązania, niekiedy nawet neologizmy. Jest to rozwiązanie dość dyskusyjne. Ponieważ pomysły o których mowa były zaproponowane w wydaniu londyńskim i trudno byłoby powiedzieć, aby się powszechniej przyjęły, dlatego warto byłoby zweryfikować nieco tę terminologię. Wydaje się bowiem, iż należy utrzymać tradycyjne odpowiedniki łacińskich określeń: *substantia, actus,* czy *też forma.* Tłumaczenie wymienionych tu słów jako „jestestwo", „istność" oraz „istotność" może być mało zrozumiałe, a w niektórych zdaniach - wręcz pobudzać do śmiechu.

Wymienione usterki redakcyjne są zawsze do usunięcia w kolejnych wydaniach lub dodrukach. Sprawa terminologii jest jedynie dyskusją. Wymienione zastrzeżenia w niczym więc nie umniejszają wartości pracy o. Bednarskiego i w najmniejszym stopniu nie niwelują jej zalet, wśród który za największe należy uznać wierność oryginałowi i spójność terminologiczną przekładu.

EDUKACJA FILOZOFICZNA **RECENZJE I NOTY**
Vol. 32 2001

CHRISTOPH HÖFLER

DEMOKRACJA W PERSPEKTYWIE WARTOŚCI

Ks. Stanisław Kowalczyk: ***U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne.*** Lublin 2001, 199 s.

Gdy przyjrzymy się nieco bliżej filozoficznej twórczości księdza Stanisława Kowalczyka, dojdziemy zapewne szybko do wniosku, że niewielu mamy w Polsce uczonych, którym problematyka współczesności leży tak mocno na sercu jak właśnie jemu. Filozof zdaje się prowadzić niestrudzenie nieustanny dialog z tymi zjawiskami pojawiającymi się wraz z postępem technicznym i rozwojem cywilizacyjno-kulturowym na płaszczyźnie egzystencjalno-społecznego doświadczania człowieka, których rozjaśnienia on właśnie aktualnie poszukuje i potrzebuje.

I choć przedstawiać jego postaci - uważam - nie muszę, wszak jest Kowalczyk wystarczająco znany w kraju i zagranicą, nie tylko w kręgach twórców skupionych wokół myśli chrześcijańskiej, ale i daleko poza nimi, to jednak zasygnalizowaną powyżej cechę jego prawie półwiecznej obecności na arenie polskiej filozofii II połowy XX wieku i początku XXI wieku podkreślić chciałbym szczególnie mocno. To, co wyłania się bowiem uważnym czytelnikom jego książek jako *motto* sposobu filozofowania, to przede wszystkim jednoznaczne zanurzenie ich tematyki w problematyce współczesności. Dotyczy to *nota bene* bezpośrednio bądź pośrednio wszystkich jego publikacji bez wyjątku. Tematyka Kowalczykowej twórczości wyrasta zdecydowanie z realiów przeżywanego przez niego czasu, wokół jego problemów odnajduje swoje skupienie, w tym obszarze staje się zrozumiała i do niego się ostatecznie odnosi. Jest to wszak filozofia egzystencjalistyczna w jej punkcie wyjścia: wychodzi od człowieka w jego uwikłaniu w codzienność, i co najważniejsze - od człowieka indywidualnego, jako takiego. To augustyńskie skupienie filozofii autora *Dróg ku Bogu* wokół problematyki człowieka czyni ją nie tylko na wskroś antropocentryczą, ale i sprawia przez jej interdyscyplinarność badań i komplementarność w pojmowaniu celu i zadań, że jest ona komunikatywna w swoim odniesieniu i przesłaniu. Mamy więc w wypadku Kowalczyka do czynienia z filozofią wrażliwą na człowieka konktretnego i zaangażowaną w jego sprawy *par excellence,* i nie znajduję doprawdy w Polsce autora, który poświęciłby tak określonemu i rozumianemu człowiekowi więcej uwagi niż uczynił to dotychczas prof. S. Kowalczyk.

Z tej oto wrażliwości i uwikłania płynie żywa tematyka jego niezwykle dyscyplinarnie rozległych w obszarze filozofii badań i związanych z nimi publikacji, w których problematyka społeczna zaczęła zajmować coraz więcej miejsca. Koncentrację jego filozoficznej refleksji wokół zagadnień społeczno-politycznch daje się wyraźnie zaobserwować od połowy lat osiemdziesiątych i wiąże się ona zapewne z fascynacją społecznym personalizmem J. Maritaina z jednej strony, z drugiej znowu z objęciem przez niego Katedry Filozofii Społecznej na Wydziale Nauk Społecznych KUL oraz z odejściem z areny polskiego życia społeczno-politycznego marksizmu i narodzinami nowej, nie znanej dotąd w Polsce problematyki. Jej intensyfikacja przypada zaś niezaprzeczalnie na okres przemian lat dziewięćdziesiątych oraz na czasy obecne. Filozofia Kowalczyka jest twórczo i aktywnie w nurcie tych dynamicznych i trudnych dla człowieka zmian permanentnie obecna. Wyrazem żywego uczestnictwa jego myśli w nurtujących człowieka w Polsce tematach są kolejno ukazujące się w krótkich odstępach czasowych publikacje lubelskiego filozofa. Rozpoczyna ów dialog z problematyką współczesności w roku 1992 monografia *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina,* a kończy wydana właśnie praca *U podstaw demokracji.* Łącznie w latach 1992-2001 wypowiada się Kowalczyk na tematy społeczno-polityczne *(Liberalizm i jego filozofia),* idei wolności *(Filozofia wolności),* sprawiedliwości *(Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska)* czy aksjologii *(Filozofia kultury)* na łamach dziesięciu pozycji książkowych i rozlicznych artykułów drukowanych zarówno w Polsce, jak i zagranicą. Dowód to niezłomności i niestrudzenia profesora KUL w realizacji powołania jego filozofii oraz jej troski o człowieka poszukującego odpowiedzi na stawiane przez współczesność pytania.

Zagadnienia aksjologiczne nie są absolutnie nowym obszarem w filozoficznej refleksji Kowalczyka. Dość wspomnieć, że wydana w roku 1979 praca *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego* przynosi już charakterystykę istoty i natury filozofii wartości oraz jej kategorii. W kręgu problematyki aksjologicznej pozostają dwie nowe publikacje: *Filozofia kultury* oraz *Człowiek — społeczność — wartość.* Aspekt wartości jest *nota bene* jednym z elementów Kowalczyka filozofii w ogóle, zaś rozumienia filozofii człowieka w szczególności. Zaryzykowałbym nawet stwierdzenie, że problematyka aksjologiczna wypełnia bardzo istotnie jego dociekania i jest w eksplikacji osoby ludzkiej tym, co niezwykle wyraziście spina możliwości rozumienia jej bogactwa. To właśnie przez odwołanie się do języka wartości Kowalczykowy język opisu człowieka daleko wychodzi poza ontologiczny język klasycznego tomizmu, stając się nie tylko bardziej zrozumiały, ale i komunikatywny dla współczesności.

Książka *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne leżąca, właśnie* przede mną i pachnąca jeszcze świeżością farby drukarskiej (chciałbym

przy okazji podkreślić niezwykłą czytelność redakcyjną tej pozycji, owoc wysokiej fachowości technicznego opracowania Pana Romana Habarty, który *nota bene* na takim poziomie opracował już kilka książek ks. Stanisława Kowalczyka) pozostaje zdecydowanie w zarysowanym powyżej nurcie Kowalczykowego filozofowania i przynosi omówienie niezwykle istotnego dla rodzącego się w Polsce społeczeństwa nowej orientacji społeczno-politycznej problemu demokracji w aspekcie aksjologicznym. Problemu, do którego podjęcia skłoniły autora jego zdaniem, jak zaznacza we *Wstępie,* dwa powody. Pierwszym z nich jest mianowicie ciągła obecność zagadnienia demokracji w zainteresowaniach kultury śródziemnomorskiej oraz wejście różnorodnie interpretowanej liberalnej koncepcji demokracji do kanonu nowożymej, a szczególnie współczesnej filozofii politycznej. Drugim zaś jest krótko mówiąc najnowsza historia krajów Europy Środkowo-wschodniej, w tym Polski, dla której cezurę stanowi rok 1989, tzn. rozpoczęcie procesu przejścia od totalitaryzmu komunistycznego do demokracji, w którym problematyka aksjologiczna zdaje się dla Kowalczyka odgrywać rolę decydującą. W tak wykreślonej perspektywie stawia autor trzy pytania: „Czy należy bezkrytycznie akceptować postulat ideologicznego liberalizmu o całkowitej neutralności aksjologicznej państwa?; Czy demokracja wymaga usunięcia wartości chrześcijańskich poza sferę życia państwowego i publicznego?; Czy ustrój demokracji oznacza rezygnację z poszukiwania i akceptacji obiektywnych wartości - zwłaszcza prawdy i moralnego dobra?”(s. 5-6). I nie są to dla Kowalczyka bynajmniej pytania li tylko akademickie, bowiem uczony dostrzega w swoim wyczuleniu i uwrażliwieniu na zagrożenia dla człowieka, iż neutralność etyczna i światopoglądowa państwa staje się obecnie w imię demokracji, pluralizmu i tolerancji coraz chętniej i często dyskutowanym postulatem, w którym upatruje on, oprócz partykularnej sprzeczności na przykład z polską tradycją narodową, ogólnego zagrożenia dla życia społeczno-publicznego. Można zatem wnioskować, że wysiłek autora książki *U podstaw demokracji* będzie zmierzał do pokazania na tle relacji między demokracją (ściślej demokratycznym państwem) a aksjologią (sferą wartości związanych z osobową strukturą człowieka) rolę tych ostatnich w obrębie demokratycznego państwa i ich znaczenie dla idei samej demokracji. W istocie bowiem tytuł pracy dość dokładnie oddaje jej zawartość. Myślę wszak, że przesłanie jej jest oczywiste: aksjologia leży u podstaw właściwie rozumianej demokracji i wszelkie mówienie o aksjologicznej neutralności państwa albo prowadzi do deformacji pojedynczego człowieka i społeczności, albo mija się z możliwością gwarancji i uwarunkowania trwałości ustroju demokratycznego państwa. Do wymienionych przez autora motywów napisania omawianej pracy dodałbym jeszcze jeden, o czym sam także ostrożnie wspomina. Chodzi mianowicie o bardzo nieliczne polskie opracowania,

którym zarzuca Kowalczyk ponadto streotypowość i stronniczość w eksplikacji problemu relacji między demokracją a aksjologią, odsyłając czytelnika celem ich bliższego poznania do artykułu Z. Krasnodębskiego zamieszczonego w czasopiśmie „Znak".

Rozpoczynając lekturę książki *U podstaw demokracji* należy moim zdaniem pamiętać, że sposób filozofowania Kowalczyka dotyka zawsze problemów z pozycji nie systemowego zamknięcia, lecz transystemowej otwartości i pozostaje konsekwentnie jedynie próbą ich rozjaśnienia, nigdy zaś zaaplikowaniem czytelnikowi specyfiku o składzie gwarantującym jego całkowite wyleczenie z problemów nim targających.

Jest także Kowalczyk - co ważne - filozofem pozostającym w nurcie chrześcijańskiego personalizmu, dla którego różnorodność metod badawczych zawarta w jego kierunkach oznacza możliwość jeszcze bardziej dokładnego wyrażenia prawdy o osobie ludzkiej, nie zaś przyczynek do prowadzenia z nimi akademickich dysput czy sporów o prawo do monopolu na prawdę.

Jest wreszcie Kowalczyk uczonym, dla którego prawda jest wartością obiektywną, a jej próby odczytania zawarte są zarówno w dokonaniach filozofii klasycznej, jak i współczesnej. Leży ona nie tylko u postaw struktury rzeczywistości, ale jej odczytanie jest naszą powinnością i gwarantem jej adekwatnej eksplikacji. Tak zdefiniowana filozofia nie obraca się przy tym w kręgu intelektualno-rozumowych spekulacji, ale przez pozostawanie w sferze szeroko rozumianego doświadczenia pozwala szerzej niż dotychczas pojmować cele i zadania filozofii jako próbę rozwiązania egzystencjalnych i społecznych problemów współczesnego człowieka.

U podstaw demokracji jest, jak wszystkie książki Kowalczyka, monografią o wybitnych walorach erudycyjnych. Pisze wszak lubelski filozof prace, których cechą szczególną jest erudycja, a matką poszukiwanie prawdy. Liczebnie nieprzeciętnie bogata, a co najważniejsze bardzo aktualna i młoda bibliografia, obejmująca 244 pozycje, imponuje nie tylko swoimi gigantycznymi rozmiarami, ale nade wszystko ogromną rozpiętością i wszechstronnością tematycznego ujęcia. Czytelnik ma zatem szczegółowy i dokładny wgląd w obecną sytuację w światowej myśli społeczno-politycznej dotyczącej nie tylko zagadnienia demokracji. Obok skromnej, niestety, literatury polskiej w temacie demokracji w aspekcie aksjologicznym cytuje autor przeważnie prace anglo- i niemieckojęzyczne, nazwiska znane ze swego autorytetu w dziedzinie filozofii społecznej-politycznej-prawa-wartości, jak również wielu autorów mniej znanych.

Książka ma prostą i przejrzystą konstrukcję. Składają się nań dwie części: prezentacja historyczna i ujęcie systematyczne. Taki właśnie układ przypomina kształtem wiele poprzednich publikacji książkowych Kowalczyka.

Dość wspomnieć takie najnowsze pozycje, jak *Liberalizm i jego filozofia* czy *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska.* Niewątpliwie ów schemat prezentacji problematyki demokracji, i nie tylko, wynika z Kowalczykowego upodobania do pisania książek o wyraźnie podręcznikowym charakterze, do czego czytelnik zdążył się zapewne już przyzwyczaić. Aspekty poruszanej problematyki - historyczny i systematyczny - należą z reguły do tego typu prac i choć owe monografie czasami przygniatają swoim potężnym ładunkiem erudycji i rzeczowością narracji, to pozwalają jednak - przez swą przejrzystość układu - na stosunkowo dobrą i szybką orientację w temacie, aczkolwiek myślę, że język Kowalczyka, wolny co prawda na szczęście od systemowości, zakłada jednak większą niż podstawową znajomość filozofii. Narracja pracy *U podstaw demokracji* jest typową narracją książek *stricte* naukowych, aczkolwiek mam wrażenie, że język Kowalczyka w porównaniu z pracami z lat osiemdziesiątych nabrał niejako pewnej potrzebnej mu swobody i wykwintności. Widać wyraźnie, że autor panuje nad nim i dobywa z niego poddane jego myśleniu znaczenia i ekspresję. Książka napisana jest językiem zrozumiałym i zdyscyplinowanym, wolnym od kolokwializmów, nie pozbawionym przy tym jasności myśli, metodologicznego uporządkowania i polemicznej ekspresji. Język ten komunikatywnie zapoznaje czytelnika z poruszaną problematyką, aczkolwiek, jak wspomniałem, lektura książki *U podstaw demokracji,* podobnie jak wszystkich prawie publikacji lubelskiego filozofa, choć nie skierowana w zamiarze autora do wąskiego grona specjalistów, wymaga oprócz pewnej znajomości przedmiotu także sporej koncentracji podczas jej studiowania. Nie znaczy to jednak bynajmniej, że rzecz cała jest niekomunikatywna.

Pierwsza część - historyczna - przynosi nam prezentację rozumienia, wizji i koncepcji demokracji w filozofii, kolejno, Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, scholastycznej, klasycznego liberalizmu, marksizmu, neoliberalizmu, współczesnego nurtu arystotelesowskiego oraz w dokumentach Kościoła. Ten historycznie wyczerpujący i trafnie dobrany przegląd pokazuje, co jest wyraźnie założeniem autora, permanentną obecność idei demokracji w myśli naszej kultury śródziemnomorskiej, jak również różnorakość jej rozumienia.

Otwartej na współczesność augustyńsko-tomistycznie skupionej filozofii Kowalczyka w poszukiwaniu wzorca państwa demokratycznego zdecydowanie najbliższa jest J. Maritaina koncepcja „demokracji organicznej", czyli „demokracji personalistycznej", którą mówiąc najkrócej charakteryzują moralność, wspólnotowość, pluralizm i „chrześcijańskość", oraz koncepcja państwa oparta na ontologii personalizmu i aksjologii humanizmu.

Jednoznacznie najbardziej polemicznie ustosunkowuje się Kowalczyk do klasycznego liberalizmu oraz współczesnego neoliberalizmu, które jego zda-

niem doktrynalnie istotnie się nie różnią. I choć uczony nawykły do ocen obiektywnych i nie zaangażowanych ideologicznie dostrzega w promowaniu ustroju demokratyczno-parlamentarnego państwa oraz konsekwentnej obronie praw człowieka pozytywne strony neoliberalizmu, to jednak ostro występuje przeciw kontraktualizmowi, którego konsekwencją jest relatywizm filozoficzno-aksjologiczny, nie dający podstaw obrony praw człowieka. Piętnuje apoteozę indywidualizmu, wskutek którego człowiek zostaje oderwany od historii, tradycji, środowiska rodzinnego czy narodowego, oraz separowanie prawa i etyki, rodzące destrukcyjną bezideowość i aksjologiczną pustkę.

W przeglądzie obecności idei demokracji w dokumentach Kościoła podkreśla akceptację ustroju demokracji od czasów Piusa XII oraz zdecydowane wyakcentowanie ścisłych więzi między demokracją i wolnością a prawdą i wartościami w najnowszych jego poglądach.

Historyczna część *U podstaw demokracji* nie jest moim zdaniem jedynie panoramą rozumienia idei demokracji. Jest daleko czymś więcej: pokazuje czytelnikowi obecność doświadczanej we współczesności problematyki demokracji jako zdobyczy historii ludzkości oraz jej zagrożeń ze strony neoliberalizmu czy liberalnego kapitalizmu. W tym widzę także znaczenie i wartość Kowalczyka historycznej prezentacji zagadnienia demokracji.

Część systematyczną (tak samo obszerną jak część historyczna) zaopatrzył autor w dość jednoznaczne dookreślenie: *Demokracja a wartości,* co podkreśla moim zdaniem w sposób oczywisty kierunek i przedmiot jego rozważań.

Już rozdział pierwszy przynosi nikogo nie zaskakującą tezę o personalistycznych podstawach demokracji lub w uszczegółowieniu stwierdzenie, że racjonalną podstawą demokracji jest personalistyczna koncepcja człowieka, bowiem prawdziwe dobro wspólne państwa nigdy nie może naruszać tego, co jest dobrem człowieka jako osoby. W ujęciu personalizmu Kowalczyka zarówno kultura, jak i społeczność czy kwestia ustroju państwa sytuują się w kontekście osoby ludzkiej i nie mogą być ujmowane w oderwaniu od rozwoju osobowego człowieka, bowiem to właśnie on jest ich kreatorem i celem.

Wychodząc z założenia, że etymologiczny opis demokracji (władza ludu) jest zbyt ogólnikowy, dokonuje prof. Kowalczyk charakterystyki istoty politycznego ustroju demokracji koncentrując się na aspekcie formalno-jurydycznym oraz normatywno-aksjologicznym. W pierwszym znaczeniu jest demokracja ustrojem gwarantującym podmiotowość całego społeczeństwa, zaś w drugim wolności, równości i godności osoby ludzkiej. Bardzo skrótowo, co prawda, lecz ku istotnemu zorientowaniu czytelnika, omawia autor charakter różnic między trzema koncepcjami demokracji: liberalną, socjalis-

tyczno-marksistowską i personalistyczną, co uważam za wielce merytorycznie kompetentny przyczynek do właściwego rozumienia demokracji, szczególnie w rzeczywistości współczesnej Polski.

Bardzo istotną część jego rozważań stanowi kwestia zasad demokracji, pozwalająca czytelnikowi po zdefiniowaniu pojęcia i wykreśleniu personalistycznych podstaw demokracji na spojrzenie na nią w kontekście jej kryteriów: suwerenności, pomocniczości, sprawiedliwości, większości, a wreszcie solidarności, wynikającej z zasady personalistycznej koncepcji demokrcji, a mianowicie dobra wspólnego. Autor z pozycji personalistycznego widzenia demokracji ukazuje nie tylko jej zagrożenia wynikające z maksymalizacji wolności indywidualnej i apoteozy ekstremalnego indywidualizmu obecnych w liberalizmie, prowadzące do anarchizmu, ale i zagrożenia ze strony ustroju autorytarnego czy nawet totalitarnego.

Lubelski filozof w odpowiedzi na postawione we *Wstępie* pytania dotyczące tezy liberalizmu o etycznej neutralności państwa konstatuje, iż jest ona wewnętrznie sprzeczna przez m.in. lansowanie własnej koncepcji państwa, przy jednoczesnej akceptacji pluralizmu; aprobatę praw człowieka, a dyskredytowanie wartości i norm moralnych. Prowadzi ona także do niszczenia tkanki życia społecznego oraz implikuje destrukcyjną dla życia społecznego irracjonalną postawę relatywizmu etycznego.

Konsekwentnie zatem opowiada się autor jednoznacznie za etycznymi podstawami demokracji odwołując się do idei godności ludzkiej, prawa naturalnego, fenomenu sumienia, doświadczenia wartości oraz tradycji i etosu europejskiej kultury. Rezygnacja z aksjologicznych podstaw demokracji jest zdaniem Kowalczyka świadomym pozbawieniem jej trwałego fundamentu, wszak jedynie wartości prawdy i dobra oraz etyczne mają charakter personalny, absolutny i uniwersalny. Uczony optuje zatem za społecznym personalizmem chrześcijańskim, dla którego takie podstawowe wartości, jak: prawda, sprawiedliwość, miłość, wolność, godność człowieka i solidarność są niezbędne dla zachowania jedności, integralności i suwerenności państwa. Oryginalną tezą autora jest w kontekście niezbędności konsensusu w zakresie podstawowych wartości moralnych postulat uwzględnienia tradycji narodów europejskich. Niewykluczona byłby zatem w kręgu cywilizacji zachodniej możliwość konsensusu aksjologicznego opartego na etosie chrześcijańskim (pobrzmiewa tu nie ukrywany zresztą przez Kowalczyka wpływ myśli J. Maritaina na jego poglądy).

Neutralność religijna państwa oznacza tedy jedynie przestrzeganie pełnej wolności sumienia i religii. Współczesne dokumenty Kościoła wyrosłe na gruncie chrześcijańskiego personalizmu społecznego uznają zaś jednoznacznie demokrację za relatywnie najlepszy ustrój polityczno-państwowy; oparty musi być on jednak na wartościach - w tym prawdy i dobra.

Rozważania o demokracji gospodarczej (aprobowanej przez chrześcijański personalizm społeczny), w której widzi Kowalczyk niezbędne dopełnienie i urealnienie dominującej we współczesnym liberalizmie kapitalistycznym demokracji politycznej, zamykają tę jakże potrzebną i frapującą książkę, której jasna i sugestywna narracja ubogaca czytelnika o wiedzę w pojmowaniu idei demokracji w historii, o fakty stanowiące i określające polityczny jej model doświadczany czasami boleśnie obecnie, oraz o adekwatne, personalistyczne jej rozumienie, dla którego wartości są konieczną podstawą jej trwałości. I choć personalistyczna demokracja jest ideałem, do jakiego dążymy, to jednak przedstawiony przez Kowalczyka zgodny z ontologiczną strukturą człowieka i zakotwiczony w godności i wartości ludzkiej osoby jego obraz pokazuje nam nie tylko jego pełne i prawdziwe rozumienie, ale i perspektywę możliwości jego urzeczywistnienia. Publikacja *U podstaw demokracji* służy człowiekowi w Polsce, i daleko poza nią, na drodze właściwego korzystania ze zdobyczy demokracji. Jest pozycją, która wypełnia w Polsce nareszcie kompetentnie lukę w temacie demokracji w apekcie aksjologicznym, przynosząc jego wyczerpujące, otwarte i wolne od jednostronności omówienie. Dowodzi nie po raz pierwszy, że filozofia jest dla Kowalczyka narzędziem eksplikacji aktualnych problemów egzystencjalnych i społecznych.

Berlin, lipiec 2001 r.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

EUGENIUSZ GÓRSKI

DZIEDZICTWO MYŚLI PREKOLUMBIJSKIEJ

Irena Curyło-González: *Człowiek i świat wartości w Mezoameryce.* Warszawa, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2001, 279 s.

Nowatorska na polskim rynku wydawniczym praca Ireny Curyło-Gonzáez, profesora Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie, pt. *Człowiek i świat wartości w Mezoameryce* nosi przybliżający i precyzujący podtytuł *Toltekowie Majowie Aztekowie.* Książka ta stanowi podsumowanie wieloletnich badań prowadzonych przez autorkę w Meksyku i w Polsce na temat cywilizacji mezoamerykańskiej, obejmującej obszar kulturowy znacznej części dzisiejszego Meksyku i Ameryki Środkowej, a wydzielonej ze względu na podobieństwo prekolumbijskich kultur indiańskich (Azteków, Majów, Olmeków, Zapoteków, Tolteków, Misteków i innych). Jest oczywiste, że zakres recenzowanej pracy nie uwzględnia innej, geograficznie odległej od Mezoameryki i całkowicie od niej odmiennej cywilizacji Inków, obejmującej środkowoandyjskie obszary dzisiejszego Peru, Boliwii i północnego Chile. Warto przypomnieć, że ważność problematyki indiańskiej, dotyczącej około 40 milionów mieszkańców dzisiejszych Ameryk, jest coraz bardziej doceniana przez ONZ (która rok 1993 ogłosiła Międzynarodowym Rokiem Ludów Indiańskich) i inne organizacje współczesnego świata.

Irena Curyło-González w swoim kompleksowym studium na temat mezoamerykańskich koncepcji człowieka i świata ludzkich wartości uwzględnia kulturę materialną, jak też osiągnięcia badanych plemion w zakresie astrononui, medycyny i sztuki. Dokładniejszej analizie poddała strukturę społeczną Azteków, plemion mówiących językiem náhauatl, które pozostają głównym tematem rozważań omawianej rozprawy napisanej w żywy, interesujący sposób i mogącej przeto zainteresować szersze grono czytelników.

Autorka rozpatruje wielowiekową kulturę Mezoameryki w jej nieustannej ewolucji, począwszy od około 2000 roku przed naszą erą aż do jej zniszczenia przez Hiszpanów w XVI i XVII wieku. Badania tego rodzaju mają duże znaczenie dla porównawczych studiów nad kulturą światową, dla oceny wkładu poszczególnych rejonów do ogólnego dorobku ludzkości, a zwłaszcza dla studiów nad początkami myśli filozoficznej i religijnej w różnych kręgach kulturowo-geograficznych.

W skład omawianej rozprawy wchodzi krótki wstęp i cztery dość obszerne rozdziały. W rozdziale pierwszym autorka trafnie ujęła warunki rozwoju i podstawowe cechy mezoamerykańskiej cywilizacji, jej odmienność w stosunku do europejskiej kultury materialnej i duchowej. Interesujące jest również ukazanie koniecznej harmonii między światem przyrody, człowiekiem i bogami w koncepcjach Tolteków, Azteków i Majów. Autorka zwraca uwagę na poczucie jedności człowieka ze środowiskiem naturalnym i na dualizm w pojmowaniu mezoamerykańskiego świata (walka ze złem, życia ze śmiercią, światła i ciemności itd.).

W rozdziale drugim, traktującym o strukturze społeczno-politycznej „imperium" Azteków przed konkwistą, autorka wykazała się dobrą znajomością procesów społeczno-gospodarczych zachodzących w prekolumbijskich społeczeństwach Ameryki, procesów tak ważnych dla wszechstronnego zrozumienia zjawisk z dziedziny kultury. Irena Curyło-González interpretuje w taki sposób szesnastowieczne źródła, by nie nakładać ówczesnej, europejskiej siatki pojęciowej na rzeczywistość indiańskiej Ameryki.

Najdłuższy i najistotniejszy dla całości omawianej pracy jest rozdział trzeci pt. *Filozofia moralna kultury nahuatl* (s. 125-226). Autorka omawia w nim toltecką i aztecką koncepcję człowieka, uwzględnia kodeksy z czasów prehiszpańskich, poezję powstałą w języku náhuatl, kroniki hiszpańskich konkwistatorów i misjonarzy, relacje schrystianizowanych Metysów i Indian, mity i legendy oraz ustną tradycję literacką spisaną już po konkwiście. Na podstawie tych tak zróżnicowanych źródeł autorka podjęła się wielkiego trudu rekonstrukcji filozofii moralnej plemion mówiących językiem náhuatl, rekonstrukcji ich wizji świata, człowieka i sensu jego istnienia, wskazała też na ideały moralne tkwiące w edukacji azteckiej. Do oryginalnych wniosków doszła autorka w wyniku analiz umoralniających mów dostojników i starców plemiennych, świadczących o dość długich wpływach wczesnej tolteckiej wizji człowieka i wartości wśród licznych społeczeństw Doliny Meksykańskiej przed konkwistą i w trakcie jej trwania. Autorka dostrzegła w tej wizji pewne wspólne ogólnoludzkie wartości i normy. Wystąpiła przeciwko takim interpretacjom państwa Moctezumy II, wedle których człowiek miał tam pozostawać tylko czystym mechanizmem, a nie indywidualnym „panem swego oblicza i serca".

Szczególnie interesująco przedstawione zostały refleksje Indian nad sensem życia ludzkiego. Autorka dostrzega w ich poezji zarówno pesymistyczno-melancholijny żal z powodu smutnego losu człowieka na ziemi, jak i bardziej optymistyczne, wręcz hedonistyczne koncepcje życia ludzkiego. W tych ostatnich przewija się „typowo epikurejski motyw ucieczki od zgiełku życia w ogrody pełne kwiatów i śpiewu ptaków oraz zachęta do nawiązywania prawdziwych przyjaźni, które dają radość. Tej miłej egzystencji - zauważa

autorka - brak jednak epikurejskiego spokoju, gdyż poszukiwanej trwałości nie można osiągnąć w związkach z ludźmi śmiertelnymi, zawsze też pozostaje pełne trwogi pytanie o los pośmiertny i relację z bogami, czym epikurejczycy Starego Świata nie musieli się martwić, przyjąwszy jego materialność i obojętność bogów" (s. 152-153).

W czwartym, końcowym rozdziale autorka pisze o sytuacji Indian i kultury prehiszpańskiej Ameryki w XIX i XX wieku. Pomieściła informacje na temat sytuacji Indian po uzyskaniu przez Meksyk niepodległości, na temat elementów prehiszpańskiej kultury w buntach i powstaniach Majów w Chiapas i na Jukatanie w XIX wieku, a nawet później. Curyło-González pisze na koniec o przetrwaniu wielu elementów dawnej mezoamerykańskiej kultury wśród 15 milionów względnie wyizolowanych społeczności mówiących językami indiańskimi, o ich przetrwaniu mimo wielu dramatycznych przemian, jakim kultura ta ulegała w ciągu wieków po konkwiście. Rozprawę, oprócz obszernej bibliografii, zamykają ciekawe refleksje na temat „długiego trwania", na temat Mezoameryki jako kolebki wielkich cywilizacji i na temat najnowszego, będącego dziś w stanie rozejmu, powstania Indian w meksykańskim stanie Chiapas, które wstrząsnęło wrażliwymi sumieniami Ameryki i Europy. Wysoce kompetentny tekst potrzebnej polskiemu czytelnikowi naukowej rozprawy uatrakcyjniają interesujące zdjęcia kodeksów i zabytków mezoamerykańskiej kultury materialnej, wykonane przez męża autorki, Joaquina Gonzáleza Martineza i ich syna Dawida Gonzáleza Curyło.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

STANISŁAW KOWALCZYK

REFLEKSJE FILOZOFICZNE NAD SPORTEM

Jerzy Kosiewicz: *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii.* Warszawa, Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego, 2000, Seria: Studia i monografie, 234 s.

Masowość sportu stała się jednym z najbardziej charakterystycznych fenomenów czasów współczesnych, dlatego jest przedmiotem uwagi różnych dyscyplin: socjologii, psychologii, medycyny, etyki, filozofii, a także *mass mediów.* Polska kultura filozoficzna posiada liczący się dorobek w refleksji nad sportem, ale nieliczne są prace monograficzne, które problematykę kultury fizycznej i sportu ujmują całościowo i wszechstronnie. W ostatnim okresie ukazały się dwie prace książkowe z tego zakresu, są to: *Filozofia olimpizmu* (Warszawa 1999) Józefa Lipca oraz *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii.* Przedmiotem tej recenzji jest ostatnia praca, której autorem jest Jerzy Kosiewicz z Akademii Wychowania Józefa Piłsudskiego w Warszawie. Jego dorobek w zakresie filozoficznej refleksji nad sportem jest już bogaty. Dotychczasowe publikacje dotyczą następujących bloków tematycznych: 1. antropologii filozoficznej - łącznie z filozofią ciała w myśli chrześcijańskiej; 2. koncepcji dynamicznej człowieka; 3. filozofii kultury fizycznej - jej metodologii i prakseologii; 4. aksjologii sportu; 5. teorii wychowania sportowego - w tym edukacji olimpijskiej; 6. filozofii religii, kultury i teatru. W ostatnich latach ukazały się trzy podstawowe dla filozofii ciała prace: *Bóg, cielesność i przemoc* (1997), *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała* (trzy wydania — ostatnie w 2000), *Bóg, cielesność i miłość* (trzecie wydanie w 2000). Dotychczasowe publikacje, poruszające bogatą paletę problemów związanych z filozofią kultury fizycznej i sportu, stanowiły solidne przygotowanie do napisania recenzowanej pracy.

Charakterystyczny jest już sam jej tytuł. Kosiewicz sądzi, że na obecnym etapie badań - w aspekcie metodologicznym i merytorycznym - nie można jeszcze mówić o holistycznie rozumianej filozofii sportu, lecz raczej o refleksji nad sportem. Praca zawiera trzy części: I. *Antropologiczne i aksjologiczne założenia kultury fizycznej;* II. *Sport w refleksji filozoficznej;* III. *Kulturowe i wychowawcze aspekty turystyki i rekreacji.* Taki układ materiału jest merytorycznie zasadny i logiczny. Część pierwsza analizuje podstawy filozofii rozumianej szeroko kultury fizycznej: semantyczne, metodologiczne,

antropologiczne i aksjologiczne. Część druga stanowi rdzeń pracy, omawiając elementy osobowo-podmiotowe i przedmiotowo-rzeczowe sportu. Część ostatnia jest konsekwencją dwu poprzednich, prezentując głównie pedagogiczne funkcje sportu w szerokim jego rozumieniu - obejmującym także turystykę i rekreację. Praca ma charakter monograficzny, a równocześnie zawiera elementy typowe dla dobrego podręcznika uniwersyteckiego przeznaczonego dla nauczycieli kultury fizycznej. Na uwagę zasługuje fakt, że eksplikacja fenomenu sportu oparta została na bazie deklarowanego personalizmu.

Część pierwsza książki Jerzego Kosiewicza zawiera cztery rozdziały, pierwsze trzy omawiają kolejno: pojęcie i metodologię kultury fizycznej, aksjologiczne przesłanki tej kultury oraz jej podstawy antropologiczne. Nasuwa się pytanie: czy nie byłoby lepiej, aby problematykę antropologiczną omawiać przed problematyką aksjologiczną, ponieważ wartości związane z domeną sportu pojawiają się dopiero w świecie ludzkim? Autor w pierwszym rozdziale pracy słusznie wychodzi od semantycznych eksplikacji, rozgraniczając pojęcia kultury fizycznej i sportu, a następnie kategorie kultury fizycznej i kultury somatycznej. Osobiście preferuje pojęcie kultury fizycznej jako znaczeniowo i zakresowo bardziej pojemne od pojęcia kultury somatycznej, uznając tę ostatnią za zawężoną do biologiczno-medycznej troski o ludzkie ciało. Kosiewicz analizuje dotychczasowe definicje kultury fizycznej, sygnalizując ich niepełność lub redukcjonistyczny podtekst systemowy. Dlatego proponuje następującą definicję: „Kultura fizyczna jest zatem całokształtem dorobku ludzkości lub jakiejś społeczności w sferze idealnej, materialnej i relacyjnej, dorobku wytworzonego w ogólnym rozwoju historycznym lub określonej epoce, będącego w danym środowisku zarazem środkiem i skutkiem kultury fizycznej oraz kultury osobistej jednostek należących do tego środowiska” (s. 22). Zaproponowany opis kultury fizycznej łączy elementy socjologiczne i filozoficzne, te ostatnie wskazują na trojaki jej sektor psychiczno-idealny, materialno-somatyczny i relacyjno-społeczny.

Wstępny fragment pracy, po wyjaśnieniach semantycznych, zawiera syntetyczny wykład metodologii niezbędnej w filozoficznej refleksji nad kulturą fizyczną. Kosiewicz zwraca uwagę na pluralizm i merytoryczną różnorodność nauk omawiających fenomen kultury fizycznej człowieka, ponieważ posiada ona elementy związane z naukami humanistycznymi i naukami empirycznymi. W konsekwencji tego nie jest możliwy na jej terenie tylko jeden typ metodologii. Można się z tym zgodzić, ponieważ rzeczywiście naukowe badania kultury fizycznej wymagają wielu metod i korzystania z różnych dyscyplin. Jedną z nich jest filozofia kultury, która - jako refleksja filozoficzna - nie może posiadać innych metod jak ogólnie stosowane na terenie filozofii. Filozofia kultury fizycznej i sportu, jak wydaje się, jest swoistą

częścią filozoficznej antropologii, ale korzysta także z filozofii kultury i aksjologii.

Kultura fizyczna, jak każda forma ludzkiej kultury, jest powiązana z domeną wartości. Z tego względu autor podjął analizę problematyki wartości: ich opisu, kryteriów, sposobu przekazu i naukowej weryfikacji paradygmatów. W trakcie analiz najpierw znajdujemy potwierdzenie nieodzownej roli wartości w kulturze fizycznej i wychowaniu człowieka, a następnie zasygnalizowana została złożoność problemu ich obiektywnej weryfikacji. J. Kosiewicz, za Jackiem Hołówką, przyjmuje zdolność zmysłowej percepcji wartości, ale równocześnie solidaryzuje się ze stanowiskiem aksjologicznego agnostycyzmu. Sądzi mianowicie, że nie ma żadnych naukowych argumentów „dla usprawiedliwienia i uzasadnienia wyboru określonego systemu wartości" (s. 43); dlatego „nie można orzec z całą pewnością, co jest dobre, a co złe" (s. 44). Kiedy autor mówi o poznaniu sensytywnym wartości, to prawdopodobnie ma na uwadze wartości witalne - tak istotne dla kultury fizycznej człowieka. Lansowany ogólny agnostycyzm aksjologiczny odnosi się, jak wskazuje kontekst, do wartości moralnych. Jest to zapewne kontynuacja stanowiska I. Kanta, który agnostycyzm rozumu teoretycznego łagodził etycznymi postulatami rozumu praktycznego. Warszawski uczony pragnie przełamać subiektywizm aksjologiczny odwołaniem się do pragmatycznego kryterium, jakim jest aktywność człowieka. Twierdzi więc, że „podmiotowa aktywność" to „ostateczna zasada i kryterium człowieczych wartości" (s. 51). Słuszna niewątpliwie jest ta teza w odniesieniu do wartości biologiczno-witalnych, ale nasuwa się pytanie: czy powyższe kryterium jest wystarczające i właściwe przy ocenie wyższych wartości: ideowych, moralnych, narodowych czy religijnych? Kryterium praktyki, lansowane przez twórców pragmatyzmu, ma pewien walor pomocniczy, ale traktowane jako podstawowe uwikłane jest w dylematy: jeżeli bowiem o prawdziwości personalnych wartości człowieka decyduje *praxis*, to co pozwala obiektywnie ocenić w aspekcie etycznym praktykę społeczną? Postawione pytanie jest aktualne także na terenie sportu, ponieważ niektóre napotykane tam zjawiska kolidują ewidentnie z etyką humanistyczną.

Ważną rolę w całokształcie pracy odgrywa rozdział zawierający analizę problematyki antropologicznej. Najpierw wyróżnione zostały cztery ujęcia kultury fizycznej, a następnie omówione trzy wiodące koncepcje człowieka: naturalistyczna, humanistyczna i historyczno-społeczna (marksistowska). Humanistycznie zinterpretowana antropologia, aprobowana m. in. przez F. Znanieckiego, jest bliska J. Kosiewiczowi. Łączy on ją z ideą „człowieka twórczego", znajdując inspirację w tym względzie w myśli Hegla. Konsekwencją personalizmu, jednoznacznie postulowanego w analizach recenzowanej pracy, jest personalistyczna pedagogika.

Końcowy rozdział pierwszej części książki jest syntetycznym podsumowaniem osiągnięć polskich autorów w zakresie filozofii sportu. Jest to zarys bardzo pożyteczny dla dalszych badań, Uwzględnieni zostali zarówno autorzy w sposób tylko pośredni i marginalny omawiający w aspekcie filozoficznym fenomen sportu, jak i autorzy bezpośrednio nim zainteresowani. Wyróżnione zostały trzy okresy w polskiej refleksji filozoficznej na ten temat: przełom XIX i XX wieku, okres międzywojenny i współczesny. W ostatnim okresie omówieni zostali autorzy: A. Wohl, Z. Krawczyk, J. Kosiewicz, A. Przyłuska-Fiszer, J. Lipiec, M. Mylik i niżej podpisany.

Również interesująca i merytorycznie twórcza jest druga część książki, która zawiera elementy filozofii sportu w ujęciu Jerzego Kosiewicza. Wstępny rozdział tego fragmentu pracy omawia tzw. uniwersalia sportu, tj. istotne jego elementy. Kosiewicz wysuwa przypuszczenie, że nie istnieją autentycznie powszechne ani ontologiczne (zabawa, aktywność motoryczna, rywalizacja), ani etyczne (dzielność, honor, *fair play)* składniki sportu. Postawiona teza jest interesująca i zarazem prowokująca, zawiera bogatą rzeczową argumentację, ale budzi również wątpliwości. Wielość i różnorodność form sportu utrudnia niewątpliwie możliwość ustalenia jednolitych jego elementów ontologicznych i aksjologicznych, niemniej jednak sport jest zawsze specyficzną formą ludzkiej aktywności i rodzajem gry, którym towarzyszą określone reguły postępowania (ich zmienność nie wyklucza konieczności tychże reguł).

W dalszych swych analizach J. Kosiewicz omawia relacje pomiędzy sportem a zdrowiem człowieka, co istotnie jest fundamentalnym zagadnieniem. Trafne jest stwierdzenie, że sport wyczynowy preferuje zwycięstwo przed wartością zdrowia, co może powodować dezintegrację ludzkiej osoby i często wyniszczenie ciała. Dwa fragmenty w omawianej drugiej części książki są poświęcone olimpizmowi: jego postawie wobec ciała człowieka i preferowanemu modelowi edukacji. Kosiewicz nie kwestionuje olimpizmu i związanych z nim wartości, lecz wykazuje ograniczenia tego nurtu wynikające z pomijania szeregu ważnych trendów kulturowo-ideowo-pedagogicznych. Problematyce pedagogiki poświęcony jest także inny rozdział pracy, w którym poruszone zostały między innymi tematy: rola sportu w różnych typach szkół (szkołach mistrzostwa sportowego, szkołach o rozszerzonym programie wychowania fizycznego i szkołach zwyczajnych), rola trenera jako wychowawcy w sporcie zawodowym, pedagogiczna funkcja sportu amatorskiego, charakter pedagogiki sportu jako dyscypliny praktycznej. Uzupełnieniem analiz pedagogicznych jest krytyczne omówienie zasady *fair play.* Autor nie neguje waloru tej zasady, ale wskazuje na jej dwuznaczny status, pytając czym ona właściwie jest: naukowo uzasadnioną tezą, postulatem etycznym czy nie wywierającym współcześnie widocznego wpływu na

postawę zawodowych sportowców reklamowym hasłem? Potrzeba zasady *fair play* w sporcie nie ulega wątpliwości, ale nie zastąpi ona bardziej pierwotnych i podstawowych norm etycznych.

Bardzo ciekawie napisany i nowatorski treściowo jest ten fragment pracy, który omawia strukturę widowiska sportowego. Struktura widowiska teatralnego jest już stosunkowo dobrze przeanalizowana w literaturze, natomiast spektakl zawodów sportowych wciąż oczekuje na swoją monografię. Jerzy Kosiewicz w swej analizie widowiska sportowego rozgranicza i omawia dwa jego aspekty: strukturalno-statyczny i dynamiczny. W strukturze takiego widowiska występują elementy osobowe i rzeczowe. Centralnym elementem zawodów sportowych są oczywiście sami zawodnicy, a następnie trenerzy i sędziowie. Przez analogię do widowiska teatralnego, zawodnicy zostali nazwani aktorami, trener zaś inscenizatorem. Analogia pomiędzy widowiskiem na sportowym stadionie a widowiskiem rozgrywanym na deskach teatru nie jest jednak pełna, ponieważ - jak zauważa autor - w walce sportowej występują dwie drużyny, a w teatrze tylko jeden zespół. Kolejną różnicą jest decydująca w spektaklu sportowym rola sędziego, którego zadaniem jest troska o respektowanie regulaminu gry. Niebagatelna jest także rola organizatorów sportowego spektaklu, do których należą: działacze, budowniczowie architektury sportowej i ludzie obsługujący konkretne spotkanie. Do elementów przedmiotowo-rzeczowych sportowego widowiska autor zaliczył: muzykę, scenografię, kostiumy zawodników, ich charakteryzację, oświetlenie oraz makrosferę i mikrosferę konkretnej gry.

Zawody sportowe mają charakter dynamiczny, dlatego o dramaturgii ich przebiegu decyduje aktywność motoryczna zawodników. Wielość sportowych dyscyplin łączy się z różnorodnością form typowej dla nich aktywności. Niektóre sporty wymagają relatywnie małego ruchu, a w innych szybkość, wirtuozeria i piękno ruchu decydują o wynikach gry. Dynamika sportowego spektaklu ma zwykle także wymiar estetyczny. Jerzy Kosiewicz, mając na uwadze dynamiczny profil widowiska sportowego, omawia różne formy międzyludzkich relacji: pomiędzy samymi zawodnikami, między sportowcami a widownią, między drużyną sportową a jej trenerem, a także kontakty ludzi sportu z pracownikami *mass mediów*. Wszystkie wymienione typy interakcji współtworzą obraz sportu w społecznej świadomości, a więc decydują o pozytywnej czy negatywnej ocenie konkretnego widowiska. O kondycji współczesnego sportu współdecydują także jego sponsorzy. Każda forma kultury wymaga mecenatu: o ile jednak finansowanie sztuk pięknych czy teatru jest zwykle bezinteresowne, to sponsorowanie sportu jest traktowane jako dochodowy biznes. Problematykę widowiska sportowego omawia kolejny jeszcze fragment pracy, w którym autor eksponuje jego charakter aleatoryczny. W teatrze role aktorów są jednoznacznie określone, natomiast

w widowisku sportowym dominuje przypadek - jego wynik zależy bowiem od dynamiki i niekonwencjonalnego zachowania się uczestników gry.

Ostatnia, trzecia część pracy jest najmniej obszerna, analizuje ona kulturotwórczą i edukacyjną funkcję turystyki i rekreacji. Turystyka stała się trwałym elementem życia współczesnego człowieka. Jej specyficzną formą są religijne pielgrzymki, które są fenomenem ponadkonfesyjnym (występują w różnych religiach). Bardziej obszernie analizuje J. Kosiewicz problem rekreacji, zwracając uwagę na potrzebę racjonalnego zagospodarowania wolnego czasu dzieci i młodzieży. Wyróżnił trzy modele wypoczynku: pasywny, aktywny i dążący do rozwoju osobowości człowieka. W okresie PRL modny był termin „wczasy", ale bardziej zasadna jest kategoria związana z tradycją ruchu harcerskiego „obóz", ponieważ sugeruje aktywny sposób rekreacji. Ostatnie fragmenty recenzowanej książki są szczególnie interesujące dla wychowawców młodzieży szkolnej i pozaszkolnej, mówią bowiem o potrzebie, sposobach organizacji i walorach spędzania wolnego czasu w bezpośrednim kontakcie z przyrodą. Autor określa taką formę rekreacji mianem „zielonej sali", którą może być np. leśna polana, jezioro czy góry. Wyróżnione zostały trojakie podstawowe funkcje aktywnej rekreacji: idealne (psychiczne - eskapizm, *katharsis,* estetyczne, ludyczne, poznawcze), materialne (witalno-zdrowotne) i relacyjne (intensyfikacja relacji społecznych). Kontakt z przyrodą zawsze pozytywnie oddziaływuje na człowieka, umożliwiając odreagowanie stresów związanych ze współczesną cywilizacją techniczną i szybkim tempem życia.

Książka Jerzego Kosiewicza jest relatywnie całościową prezentacją centralnych problemów filozofii kultury fizycznej i sportu. Nie jest możliwe ukazanie jej bogactwa tematycznego w ramach recenzji. Autor uwzględnia w swej pracy różne elementy filozofii kultury fizycznej: antropologiczne, aksjologiczne, metodologiczno-formalne, historyczne, strukturalno-ontologiczne, kulturotwórcze i pedagogiczne. Z tego choćby względu powinna zainteresować tych wszystkich, którzy w różny sposób są odpowiedzialni za kulturę fizyczną i sport, organizują je czy biorą w nich bezpośredni udział. Jest to książka nie tylko dla ludzi profesjonalnie związanych z filozoficzną refleksją nad sportem, ale także dla wychowawców i nauczycieli, młodych ludzi pragnących w sposób racjonalny uczestniczyć w aktywności sportowej, a wreszcie dla wszystkich w jakikolwiek sposób współorganizujących kulturę fizyczną. Nie tylko bogata paleta tematyczna jest walorem książki, lecz również ważne są jej zalety formalne i językowo-stylistyczne. W przeprowadzanych analizach widoczna jest odpowiedzialność intelektualna autora za proponowane rozwiązania, krytyczny osąd innych stanowisk łączy się z obiektywną prezentacją ich argumentacji. Poszczególne rozdziały pracy zawierają bogatą literaturę problemu: polską i obcojęzyczną. Rozważania

zawarte w pracy oparte są na znajomości realiów życia sportowego, co związane jest z długoletnim doświadczeniem pedagogicznym w Akademii Wychowania Fizycznego. Język jest precyzyjny i klarowny, choć być może zbyt często są używane terminy zapożyczone z innych języków. Niektóre twierdzenia zawarte w pracy mogą być przedmiotem polemiki (była o tym mowa wcześniej), ale niewątpliwie Jerzy Kosiewicz ubogacił w istotnym stopniu literaturę z zakresu problematyki filozofii kultury fizycznej, tak polską, jak i światową. Jego praca jest wydarzeniem na terenie filozofii sportu.

EDUKACJA FILOZOFICZNA **RECENZJE I NOTY**
Vol. 32 2001

WITOLD MACKIEWICZ

WĄTKI DIONIZYJSKIE W KULTURZE EUROPEJSKIEJ

Henryk Benisz: *Nietzsche i filozofia dionizyjska.* Warszawa, Wydawnictwo AWF, 2001, 544 s.

Książka, wydana w Akademii Wychowania Fizycznego w Warszawie jako 84 tom serii „Studia i Monografie", jest rezultatem wieloletnich badań Henryka Benisza nad myślą Fryderyka Nietzschego. Autor skupił się na prześledzeniu wątku dionizyjskiego w twórczości niemieckiego filozofa, oraz na oddziaływaniu tego aspektu jego myśli na kulturę europejską. Nie jest to jednak zawężenie problematyki: Dionizos w rozważaniach Nietzschego wypełnia treścią te wszystkie elementy jego twórczej inspiracji, które najpełniej oddają istotę nietzscheanizmu ucieleśnioną później w postaci głównego bohatera jego dzieł - Zaratustry.

Obszerna książka składa się z *Wprowadzenia,* sześciu rozdziałów *(Filozoficzno-artystyczne inspiracje Nietzschego; Narodziny dionizyjskiej filozofii Nietzschego; Quasi-ewangeliczna wykładnia filozofii dionizyjskiej; Konfrontacja Nietzschego z wrogami Dionizosa; Rekonstrukcja mitycznych źródeł filozofii dionizyjskiej; Pryncypia i perspektywy filozofii dionizyjskiej),* oraz z *Zakończenia, Bibliografii* i *Indeksu osobowego.*

Autor już na początku książki stawia tezę, którą potem konsekwentnie rozwija i uzasadnia, że wątek Dionizosa, który pojawia się w pierwszych pracach Nietzschego, jest obecny w całej, dalszej twórczości tego filozofa, szczególnie zaś wówczas, gdy Nietzsche podjął polemikę z wartościami i ideałami chrześcijaństwa. Czytamy tam: „Niniejsza rozprawa ufundowana jest na założeniu, że filozofia Nietzschego jest filozofią dionizyjską, zmierzającą do ukazania jako najwyższej «metafizycznej» mocy w świecie oraz do utrwalenia dionozyjskiego światopoglądu w myśleniu współczesnego człowieka. Poszukuje się w niej zatem odpowiedzi na pytanie o najgłębszy sens tak pojętej filozofii, jak również o jej zgodność ze starożytnym fenomenem dionizyjskości, zawartym w przekazach mitycznych i kulturze antycznej. W uwagi na *stricte* filozoficzny charakter tej pracy, dąży się w niej przede wszystkim do wyeksponowania najistotniejszej treści *implicite* obecnej w symbolu Dionizosa, a nie do przedstawienia szeroko pojętego wpływu, jaki wywierała ona na poszczególne dziedziny życia społeczno-religij-

nego w starożytnym świecie" (s. 11). Obok zasadniczego toku wywodu, autor w przypisach przywołał mnogość stanowisk i opinii współczesnych badaczy, polskich i obcych, na omawiane kwestie, co sprawia, że czytelnik ma do czynienia z niezwykle szeroką panoramą problemów i dotyczących ich analiz czy kontrowersji. Henryk Benisz sięgał do najbardziej kompletnych, niemieckojęcycznych wydań dzieł Nietzschego, jak też do opracowań i interpretacji jego myśli mających rangę studiów o światowej renomie (np. prace J. Simona, G. Colli, G. Deleuze'a, J. Derridy, E. Finka, H.-G. Gadamera, M. Heideggera, K. Jaspersa, W. Kaufmanna. K. Löwitha, P. de Mana, W. Müller-Lautera, K. Schlechty i wielu innych). Tak czy inaczej, jest to próba usystematyzowana i metodologicznie konsekwentna przedstawienia wielce niesystematycznego procesu, jaki przebył Nietzsche na drodze własnego - jak mówi autor - (samo)poznania. Jest to więc druga, poza nonografią Zbigniewa Kuderowicza *Nietzsche* - prezentacja twórczości Nietzschego, pozornie tylko zawężoma do jednego wątku (dionizyjskość): jest on wszak potraktowany jako skuteczny klucz do zrozumienia całej twórczości Nietzschego.

Wątek dionizyjski w teorii Nietzschego to przede wszystkim wola życia - jako życia twórczego i zdobywczego, w przeciwieństwie do woli (jakiegoś) przeżycia. Czytając analizy Henryka Benisza nie można oprzeć się wrażeniu, że Nietzsche najgłębiej zrozumiał i pojął przesłanie i sens prężnej (niegdyś?) i ekspansywnej kultury europejskiej, w odróżnieniu od kultur „zasiedziałych" i skazanych na uwiąd, nawet agonię. Ekspansja ta, zapoczątkowana przez starożytnych, trwa nadal i wyda niejeden dorodny owoc (np. niebywałe osiągnięcia w naukach eksperymentalnych), chociaż pozycja „starego świata" jako centrum kultury naszego globu miała w przeszłości, jak i obecnie, silnych konkurentów.

W całej książce obecny jest stały motyw: przeciwstawienia Dionizosa - Jezusowi. Stąd wynikają kolejne pary przeciwieństw, zwłaszcza w sferze wartości: radości życia przeciwko umartwianiu się i kontemplacji, kreatywnych poszukiwań w miejsce permanentnego obarczania się winą i cierpienia za winnych, miłości spontanicznej i szczerej przeciwko miłości wybłaganej czy przekładanej na obietnice, ciągłego samodoskonalenia się poprzez pokonywanie własnych słabości przeciwko ucieczce w modły i nadzieje na łaskawość instancji pozaludzkich. Henryk Benisz ujawnia, chociaż nie czyni tego w sposób wyrazisty czy drastyczny, Nietzscheańską skrajność stanowiska polegającą na dychotomicznym „albo - albo", zatem na odrzuceniu totalnym „starych tablic" i chęci osadzenia wartości kulturowych na nowych wyrazach, dotychczas obecnych jedynie w baśniach i przypowieściach o szlachetnych bohaterach i niezłomnych, (nad)ludzkich osobowościach. Rewolucja w nauce i technologii wytwarzania dóbr konsumpcyjnych zawsze jest możliwa; w bezpośrednim obcowaniu z przyrodą człowiek musi

już wykazać więcej pokory; ale w sferze przemiany wartości i ludzkiej świadomości zabiegi chirurgiczne są mało skuteczne, bo tu przemiany zachodzą najwolniej. Bardziej wskazany jest dyskurs niż ścinanie głów tym, którzy myślą po swojemu.

Tak też odczytuję tę książkę. Autor nikogo nie rozlicza, nie napiętnuje ani nie usiłuje reedukować tych, którzy „błądzą". Przedstawia propozycję Nietzschego jako ofertę do kolejnego przemyślenia, po dogłębnym zrozumieniu jego intencji. Wydaje się jednak, że Henryk Benisz prowadzi w książce swój własny dyskurs na temat szans przebudowy ludzkiej świadomości. Jest to polemika z tradycyjnymi wartościami chrześcijańskimi, którym nie odmawia się pozycji w kształtowaniu ludzkich losów, zbiorowych i indywidualnych, ale ukazuje się inną perspektywę samorealizacji ludzkiego podmiotu. Nietzsche ze swoją teorią człowieka autentycznego posłużył autorowi jako pretekst do wyrażenia własnych preferencji w tym względzie. Jest to oferta wielce interesująca, chociaż - mając na względzie objętość rozprawy - kierowana do czytelnika wytrwałego i nad wyraz cierpliwego.

Literatura nietzscheańska zawsze budziła szerokie zainteresowanie odbiorców. Należy życzyć autorowi i wydawcy, aby spory nakład książki (dwa tysiące egzemplarzy), niebotyczny dla naukowych pozycji monograficznych, okazał się edytorskim sukcesem.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

RYSZARD MORDARSKI

FILOZOFIA POLITYCZNA W PERSPEKTYWIE KONTR A KTARIAŃSKIEGO FEMINIZMU

Jean Hampton: *Political Philosophy.* Colorado: Westview Press, 1997. XVI + 272 s.

Książka ta, to *opus posthumum.* Jean Hampton zmarła tragicznie 2 IV 1996 roku, tuż po złożeniu gotowej książki do druku. Przez wiele lat była profesorem filozofii politycznej w University of Arizona. Duże uznanie zdobyła zwłaszcza po opublikowaniu znakomitej rozprawy pt. *Hobbes and Social Contract Tradition.* Cambridge University Press, 1986. Wśród filozofów politycznych wywodzących się z tradycji analitycznej wyróżniała się tym, iż próbowała widzieć problematykę polityczną całościowo i w historycznej perspektywie. Omawiana tu *Political Philosophy* jest tego najlepszym przykładem. Książka została wydana w znanej amerykańskiej serii "Dimensions of Philosophy", pod redakcją Normana Danielsa i Keitha Lehrera. Seria ta ma na celu przedstawienie w nowym świetle tradycyjnych problemów filozofii, widzianych przez dzisiejszą generację filozofów. W zamierzeniu autorki książka miała być podręcznikiem dla studentów, dlatego zawarty w niej materiał prezentowany jest często w sposób selektywny, a tok wykładu ma charakter nazbyt kolokwialny. Z drugiej strony jednak, pozytywnym skutkiem takiego ujęcia jest jasne wyakcentowanie podstawowych problemów filozofii politycznej, wyraźne wskazanie historycznych źródeł ważnych dzisiaj debat politycznych, a także dobre podsumowania i podstawowa bibliografia omawianego problemu zawarta przy końcu każdego rozdziału. Cała książka ujęta jest w dwóch częściach, z których każdą podzielono na trzy rozdziały.

Część pierwsza książki poświęcona jest problemowi legitymizacji władzy politycznej. Autorka usiłuje odpowiedzieć na pytanie, jaką naturę posiada władza polityczna, na jakiej podstawie jest ona moralnie akceptowalna, w jakich przypadkach przymus polityczny jest dopuszczalny oraz skąd pochodzi autorytet władzy we wspólnocie politycznej. Odpowiedź na te pytania wyznaczona jest z jednej strony przez stanowisko anarchistów (H.D. Thoreau, M. Bakunin, S. Nieczajew, P. Kropotkin, P. J. Proudhon), którzy odrzucali istnienie jakiejkolwiek władzy politycznej i każdy jej przejaw uznawali za formę nieusprawiedliwionej niczym dominacji, a stanowiskiem T. Hobbesa, który uważał, że polityczny autorytet władzy powinien być nieograniczony,

zarówno co do zakresu, jak i treści oraz istotowo nieskrępowany, tak że władza powinna rozciągać się na wszystkie obszary ludzkiego życia.

Pomiędzy tymi skrajnościami autorka usytuowała najpierw cztery teorie próbujące zdefiniować naturę i zakres politycznej władzy, które miały swe źródła w starożytności. I tak, teoria boskiego autorytetu utrzymywała, że władca posiada uzasadnione prawo do panowania nad ludźmi, o ile jego władza pochodzi z namaszczenia Bożego lub jest wynikiem szczególnego uczestnictwa w najwyższej władzy Boga. Władca albo sam posiadał boski status (Sumer, Egipt, starożytny Rzym), albo otrzymywał od Boga szczególne prawo do sprawowania władzy w Jego imieniu (starożytny Izrael). W XVII w. teorię tę odnowił i systematycznie wyłożył R. Filmer w dziele pt. *Patriarcha* (1635 r.). Według niego, władza monarchy jest absolutna, a jej atrybuty są odpowiednikiem atrybutów władzy samego Boga. Toteż jest ona częścią władzy boskiej, która została nadana Adamowi w Edenie, a następnie była sukcesywnie przekazywana, aż stała się udziałem monarchów europejskich. Jednakże, zdaniem Hampton, problem z boską autoryzacją władzy powstaje wówczas, gdy pojawia się kilku pretendentów do tronu, gdyż trudno udowodnić, który z nich rzeczywiście posiada boską legitymizację. Ponadto teoria ta nie rozwiązuje dostatecznie dobrze kwestii nadużycia władzy i sprawowania jej w sposób tyrański, ze szkodą dla poddanych.

Niebezpieczeństw tych usiłowała, zdaniem autorki, uniknąć teoria naturalnej zależności opracowana przez Arystotelesa. Opiera się ona na przekonaniu, iż ludzie nie są równi z natury oraz, że lepsi moralnie mają naturalny mandat, aby dominować nad gorszymi. Natura, wedle Arystotelesa, sama dostarcza usprawiedliwienia dla dominacji, ale jej konsekwencją jest większe dobro całej społeczności. Władza lepszych jest bowiem o tyle usprawiedliwiona, o ile kieruje działaniami gorszych, w tym celu, aby pomagać im racjonalniej działać i w konsekwencji osiągać wyższe dobro. Instytucja podporządkowania ma zatem charakter głęboko moralny, kieruje poddanych na drogę cnoty, cywilizacji i mądrości ich panów, a tym samym przynosi większe dobro. Jednakże, zdaniem autorki, chociaż teoria ta usiłuje nałożyć na władcę realne ograniczenia, to jednak jej słabością jest brak wyraźnych kryteriów, wedle których ustalano by, kto naprawdę jest najbardziej cnotliwy i wystarczająco inteligentny, aby posiadać naturalne predylekcje do rządzenia. Poza tym, teorię tę byłoby bardzo trudno utrzymywać współcześnie, gdyż wychodzi ona od przekonania, że istnieją naturalne, rasowe i płciowe nierówności pomiędzy ludźmi.

Trzecią omawianą przez Hampton teorią jest, wyłożona w pismach Platona, teoria perfekcjonistyczna. Wyprowadza ona władzę polityczną nie z naturalnej zależności, lecz z obiektywnie istniejącej idei dobra. Według Platona, uprawnienie do posiadania władzy w jakimś obszarze powstaje

wówczas, gdy ktoś posiada większą wiedzę niż inni w tym obszarze. Sama władza jest narzędziem, którym posługują się najmądrzejsi i najcnotliwsi, aby osiągnąć dobro i sprawiedliwość. Władca wie, czym jest dobro i potrafi innych do niego doprowadzić. Toteż legitymizacja władzy pochodzi tylko z wiedzy o dobru, jest wynikiem edukacji kształtującej cnotliwy charakter i otwierającej na prawdę. Jednak teoria ta, podobnie jak poprzednia, narażona jest na zarzut elitaryzmu władzy, a także na niemożliwość dostarczenia kryteriów sprawdzających, czy władca rzeczywiście rozpoznaje dobro i sprawiedliwość w sposób doskonalszy niż jego poddani.

Autorka omawia jeszcze czwartą teorię, tzw. teorię ugody, która zawarta jest w zarysie w pismach zarówno Platona i Arystotelesa, jak i Protagorasa, Arystofanesa i Eurypidesa. Opiera się ona na założeniu, że jednostki ludzkie nie są samowystarczalne i potrzebują siebie wzajemnie do pełniejszego i lepszego życia. Prowadzi do to utworzenia politycznego związku i wyłonienia władzy, gdyż każde państwo musi mieć jakieś prawa i musi mieć możliwości ich egzekwowania. Spośród wszystkich ustrojóv/ politycznych Arystoteles dawał pierwszeństwo *politei* (rządom wszystkich obywateli, opartych na dobrej konstytucji) nad demokracją (rządom wszystkich obywateli, opartych na złej konstytucji), a Platon koncepcji państwa ufundowanego na mądrych prawach. Nadal jednak pozostawał nierozwiązany problem, w jaki sposób jest tworzona ugoda, kto ją autoryzuje i jak daleko sięgają jej granice? Zdaniem autorki, dopiero w połowie XVII w. w Anglii pytania te otrzymały satysfakcjonującą odpowiedź.

Idea władzy opartej na zgodzie dała w nowożytnej Anglii podstawę politycznego usprawiedliwienia dla teorii umowy społecznej. Dokonało się to zasadniczo w pismach T. Hobbesa i J. Locke'a. W *Lewiatanie* Hobbes przedstawił taką wersję umowy społecznej, w której ludzie przenoszą na władcę wszystkie swoje prerogatywy polityczne na własność i bezpowrotnie. W interesie wszystkich ludzi jest bowiem to, aby istniał porządek społeczny i pokój polityczny, a ten może zagwarantować tylko absolutny i niekwestionowalny władca. Locke w *Drugim traktacie o rządzie* zaprezentował przedstawicielską wersję umowy społecznej, opartą na teorii władzy zapożyczonej od ludzi. Umowa pomiędzy władcą a ludem może zostać bez żadnych konsekwencji zerwana, gdyż lud użycza tylko swej władzy i ma prawo ją odebrać w przypadku złego jej sprawowania. Władza polityczna powstaje wprawdzie w wyniku powszechnej zgody, lecz ma wytyczone granice. Jednakże słabość teorii Locke'a tkwi, zdaniem Hampton, w niejasnym określeniu relacji pomiędzy jednostką a społeczeństwem oraz społeczeństwem a władcą, a także nieprecyzyjnym przedstawieniu, w jaki sposób władza polityczna jest wyprowadzona ze zgody ludzi.

Autorka, choć wyraźnie sympatyzuje z teorią kontraktariańską, proponuje nowoczesną jej wersję, skonstruowaną w oparciu o osiągnięcia współczesnych nauk poetycznych i społecznych. Jej zdaniem, władza polityczna nie preegzystuje w każdej jednostce (jak tego chciał Locke), lecz jest dopiero tworzona przez ludzi, którzy dostrzegają jej konieczność dla obiektywnego rozwiązywania pewnych problemów i zracjonalizowania pewnych działań. Jednostki mają po prostu moralne i racjonalne powody, aby utworzyć państwo. Sam kontrakt jest rodzajem kompromisu opartego na zbiorze obietnic dotyczących współdziałania i koordynacji, łagodzenia konfliktów, bezpieczeństwa oraz możliwości realizowania wartościowego życia. Instytucje władzy politycznej muszą zatem mieć charakter racjonalny i moralny oraz działać na podstawie przejrzystych zasad prawnych. Dzisiejsze wysoce stechnicyzowane społeczeństwa, aby uniknąć ideologicznej manipulacji, która jest tylko nowoczesną wersją masowej tyranii, muszą przyjmować tylko taką koncepcję umowy, która będzie uczestnictwem w konwencji rządzenia na tyle silnym, aby zapewnić nie tylko utrzymanie władzy politycznej, ale zachować również pośrednictwo oparte na zasadach moralnych. Odpowiadając na zarzuty anarchistów, autorka broni wartości władzy politycznej, sięgając do argumentacji konsekwencjalistycznej. Wykazuje bowiem, że jeżeli nawet istnieją moralne wątpliwości i polityczne ryzyko związane z ustanowieniem państwa, to korzyści z tego płynące przewyższają znacznie wszelkie niebezpieczeństwa. Ta, utrzymana w duchu Hobbesa argumentacja, jest przez Hampton nieco osłabiona przez rozważania nad naturą demokracji. Struktura nowożytnej demokracji skutecznie umożliwia nie tylko kontrolowanie i kadencyjne zastępowanie aktualnej władzy, ale również sprawowanie kontroli (przez wolność słowa, konstytucję i prawo) nad aktywnością rewolucyjną, która mogłaby zagrażać demokratycznemu państwu. System dystrybucji władzy, z tej racji, że jest wynikiem konwencji, a nie jest oparty na prawie boskim czy naturalnym, podlega stałemu napięciu, w wyniku którego ci, którzy sprawują władzę, są zawsze kontrolowani przez tych, którzy im władzę nadali i mają prawo ją odebrać w trakcie demokratycznego głosowania. Dlatego też władza aby istnieć, nie potrzebuje absolutnej legitymizacji moralnej. Umowny model władzy politycznej, jaki reprezentują współczesne państwa demokratyczne, jest wystarczająco wiarygodny i dostatecznie skuteczny, a mechanizmy instytucjonalne i prawne są na tyle silne, aby uchronić państwo przed politycznymi aberracjami i przynosić wymierne korzyści praktyczne.

W drugiej części książki autorka koncentruje się na pytaniu, jaki jest właściwy zasięg działania władzy politycznej, innymi słowy, jakie działania władzy wobec społeczeństwa są moralnie uzasadnione. Odpowiedź na to pytanie prowadzi autorkę do rozważenia różnych teorii sprawiedliwości

dystrybutywnej. Zaczyna od klasycznego utylitaryzmu (J. Bentham, J. St. Mill), zgodnie z którym działania państwa winny maksymalizować szczęście, a minimalizować zło społeczne. Skoro bowiem każdy może określić swoje własne szczęście, to mogą to również uczynić ci, którzy określają politykę państwa. Zatem szczęście może być funkcją polityki rządu, gdyż może ono zostać zsumowane oraz może być podjęta najkorzystniejsza polityczna strategia zmierzająca do jego maksymalizacji. Hampton uważa jednak, że podejście to może być łatwo nadużywane do zbudowania państwa nadmiernie opiekuńczego.

Z krytyki utylitaryzmu zrodziła się, zdaniem autorki, teoria sprawiedliwości J. Rawlsa. Jego wizja państwa jest głęboko egalitarna, wywodząca naturę sprawiedliwości z pewnego wariantu koncepcji umowy społecznej. Utylitaryzm, zdaniem Rawlsa, bierze pod uwagę tylko dobro lub szczęście społeczeństwa w całości, a pozostaje ślepy na fakt, że sprawiedliwość jest związana z indywidualnym dobrem każdego konkretnego człowieka. Choć przecież instytucje polityczne, ekonomiczne i społeczne sprawiedliwie funkcjonującego państwa powinny być tak skonstruowane, aby respektować szczęście każdego obywatela w taki sposób, aby sprawiedliwość była realizowana bezstronnie, pomijając zwłaszcza przekonania filozoficzne, religijne, polityczne i światopoglądowe.

Polemiczna wobec propozycji Rawlsa jest, w rozumieniu autorki, odpowiedź libertariańska, najpełniej wyrażona w dziele R. Nozicka. Broni on prawa do prywatnej własności i uważa za szkodliwą każdą działalność, w której państwo jest ostatecznym dystrybutorem dóbr. Sprawiedliwość jest tym większa, im mniej jest ingerencji państwa, a im więcej jest wolnego rynku, nieskrępowanej administracyjnie działalności kapitalistycznej i prywatnej inicjatywy ekonomicznej.

Krytyczna wobec tych poglądów jest, zdaniem Hampton, lewicowa teoria sprawiedliwości, której najgorliwszym rzecznikiem jest R. Dworkin. Uważa on, że państwo powinno dystrybutować wedle zasad równości nie tylko dobrobyt i opiekę społeczną, ale przede wszystkim zasoby, środki i szanse rozwoju. Uwzględniając różnice potrzeb, państwo musi stworzyć jak najlepsze warunki umożliwiające każdemu, w sposób jak najbardziej korzystny zrealizowanie ich planów życiowych. Sama równość jest niezwykle ważna dla sprawiedliwości, gdyż umożliwia najdoskonalszy podział dóbr.

Jednak najwięcej sympatii autorka okazała wobec teorii ujmującej zagadnienie sprawiedliwości z perspektywy feministycznej. Zakłada się w niej, iż teoria sprawiedliwości Rawlsa powinna być tak poszerzona, aby neutralizować podstawowe źródło niesprawiedliwości, powstające w wyniku różnic płciowych. Dopóki bowiem system dominacji mężczyzn nie zostanie zniesiony, dopóty żadna teoria dystrybucji dóbr nie będzie wystarczająca dla

rozwiązania wszystkich problemów politycznych i społecznych oraz zbudowania sprawiedliwego państwa. Ujęcie feministyczne wskazuje na fakt, że teorię sprawiedliwości jako bezstronności należy poszerzyć o ideę opiekuńczości, a nawet czułości i współczucia.

Teoria feministyczna jest, zdaniem Hampton, także konkretną propozycją skonstruowania całościowej, postliberalnej teorii politycznej, w nowy sposób ujmującej wszystkie zagadnienia polityczne. I tak, na przykład w debacie dotyczącej stosunku obywateli wobec państwa, która na gruncie amerykańskim toczy się pomiędzy liberałami a komunitarianami, feministyczny postliberalizm wskazuje drogę wiodącą poprzez zagwarantowanie wolności i równości wobec wszystkich obywateli, biorąc pod uwagę również represyjne praktyki rodzinne i społeczne, a nie tylko groźbę politycznego zagrożenia płynącego z nadużycia władzy. Bowiem, zdaniem Hampton, liberalizm od Locke'a do Dworkina akcentuje zwłaszcza wartość wolności, która przynależna jest wszystkim obywatelom. Głosi, że państwo powinno znajdować się poza życiem społecznym i tak funkcjonować, aby sprzyjać rozwojowi i ochronie wolności indywidualnej. Komunitarianie natomiast usiłują docenić wartość wspólnoty społecznej, w obrębie której dopiero poszczególni obywatele mogą uzyskać właściwe kryteria w dążeniach do zrealizowania swojego życia. Podkreślają zatem ważność dobrze funkcjonującej struktury społecznej, która ma stanowić naturalne środowisko współgrające ze społeczną naturą człowieka. Człowiek bowiem, jak utrzymują, nie jest przede wszystkim wyizolowaną, abstrakcyjną monadą, lecz zawsze istnieje w kontekście określonej rodziny, społeczności lokalnej, narodu, kultury, tradycji i języka. Państwo nie powinno być wobec tego neutralne, lecz przeciwnie, powinno świadomie promować określoną wizję życia społecznego oraz wskazywać określone cele, korzystne dla obywateli. Zdaniem Hampton, teoria feministyczna próbuje łączyć oba te nurty. Jednak ani nie akceptuje państwa w całości neutralnego światopoglądowo, ani nie proponuje państwa definiującego dokładnie wszystkie wartości życia społecznego. Usiłuje zrównoważyć tylko oba dążenia, podkreślając zwłaszcza systemowe zmiany; których rezultatem byłaby całkowita równość wszystkich obywateli (pod względem płci, rasy, religii, statusu społecznego itp.). Instytucje polityczne i społeczne powinny być tak przedefiniowane, aby brały pod uwagę również kwestie związane ze sprawiedliwością niedystrybutywną. W efekcie tego powstanie dopiero całkowita równość wszystkich obywateli we wszystkich sferach życia, zarówno prywatnego, jak i publicznego. Postliberalny feminizm zgadza się zatem z liberalizmem co do przyznania priorytetu wartościom wolności i równości, natomiast z komunitarianizmem łączy go przekonanie, że władza polityczna powinna aktywnie promować tego typu wartości, które popierają wolność i równość oraz reformować pod tym względem

zwłaszcza społeczne i kulturowe instytucje państwa. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że Hampton nawiązuje tu również do teorii nieliberalnych, zwłaszcza marksistowskiego egalitaryzmu oraz skrajnych wariantów teorii praw obywatelskich. Co więcej, uważa ona, że postliberalizm feministyczny jest szeroko ujętą i tym samym przyszłościową wizją, proponującą właściwe rozwiązanie wzajemnej relacji państwa i społeczeństwa oraz zdefiniowania stosunków obywatelskich wewnątrz społeczeństwa politycznego.

W ostatnim rozdziale książki autorka omawia wiele problemów związanych z praktycznym funkcjonowaniem współczesnego państwa demokratycznego. W związku z tym skupia się na zagadnieniach dotyczących podstaw tożsamości narodowej, relacji wobec emigrantów i narodowych mniejszości, a także rozważa polityczne i moralne argumenty usprawiedliwiające polityczną secesję i zmierzające do terytorialnego podziału państwa. Uważa, że współcześnie nastał zmierzch państw narodowych oraz polityki doceniającej głównie ekskluzywność, separację i nietolerancję. Opowiada się za państwem wielokulturowym, ponieważ sądzi, że życie jest w nim nie tylko ekonomicznie zasobniejsze, ale również ciekawsze i bardziej inspirujące. Państwo wielokulturowe dąży bowiem, jej zdaniem, do lepszego respektowania godności każdego obywatela oraz formułuje stosowną politykę prawną i edukacyjną, skierowaną na ochronę różnorodności tradycji kulturowych. Zagadnienia te są szczególnie ważne zwłaszcza w odniesieniu do tak pluralistycznego społeczeństwa jak społeczeństwo Stanów Zjednoczonych, w którym nieustannie zwiększająca się liczba emigrantów powoduje, iż mamy do czynienia z tworzeniem się najbardziej heterogenicznego i wielokulturowego państwa liberalnego dzisiejszego świata. W tym kontekście wydaje się, że ocena w kategoriach moralnych tworzących się tam politycznych koncepcji jest niezwykle istotna i potrzebna.

Podsumowując można zatem powiedzieć, że książka na pierwszy rzut oka wygląda obiecująco i zachęca do lektury. Ukazuje bowiem możliwe drogi rozwiązywania różnych problemów politycznych nie tylko w abstrakcyjny i akademicki sposób, ale na przykładzie konkretnego społeczeństwa politycznego, jakim jest amerykańska demokracja liberalna. Pokazuje również żywo i ciekawie debatę dotyczącą tego, w jaki sposób państwo powinno rozumieć siebie, swoich obywateli, jak powinno się odnosić do obcych, a także jakie filozoficzne idee wyjaśniają naturę władzy, sprawiedliwości oraz politycznej i obywatelskiej tożsamości. Mankamentem książki są jednak słabo uzasadnione, za to z uporem przez Hampton lansowane dwa dogmaty, które wyznaczają kierunki myślenia o problemach politycznych i organizują dyskurs wykładu całego materiału w omawianej książce. Pierwszym z nich jest liberalny kontraktarianizm, któremu autorka była wierna od czasów swej rozprawy o Hobbesie. Drugim natomiast - perspektywa feministyczna, za-

barwiona czasami tendencjami marksistowskimi. Do pewnego stopnia jest nawet tak, że czytelnik ogląda problemy filozoficzne na dwa różne sposoby, które ostatecznie ukazują dwie twarze samej Jean Hampton: kontraktariańską i feministyczną. Odnosi się przy tym wrażenie, że sama autorka waży obie perspektywy, przychylając się raz do jednej, raz do drugiej, jak gdyby nie była w stanie do końca zdecydować, za którą z nich ostatecznie się opowiedzieć.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

JUSTYNA MYSZKOWSKA

JAK UCZYĆ MŁODZIEŻ FILOZOFII?

Krzysztof Łastowski, Paweł Zeidler (red.): *Zaproszenie do filozofii. Wykłady z filozofii dla młodzieży.* Poznań, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 2001, 149 s.

Już od czasów greckiej *polis* rozwój filozofii podlega dwojakiemu prawu: jest ona z jednej strony domeną indywidualnego namysłu człowieka nad sobą i światem, z drugiej zaś działalnością o charakterze społecznym, ponadjednostkowym. To dzięki Sokratesowi i Platonowi filozof staje się nie tylko miłośnikiem, ale również nauczycielem mądrości. Od tej pory zadania wychowawcze wpisują się w definicję filozofii jako jedna z jej cech konstytutywnych.

Tym bardziej absurdalnym wydaje się położenie, na jakie skazuje filozofię obecny system nauczania. W programach przytłaczającej większości szkół średnich odgrywa ona rolę marginalną i towarzyszy pozostałym przedmiotom humanistycznym jako fakultatywny dodatek. Fakt ten od dawna budzi zrozumiałe kontrowersje. Podejmowane są coraz to nowe próby rozwiązania problemu i przywrócenia filozofii jej właściwego miejsca w procesie kształcenia młodzieży.

Jako głos w toczącej się od lat dyskusji na ten temat potraktować należy publikację pt. *Zaproszenie do filozofii*, wydaną ostatnio przez Instytut Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Książka zawiera wykłady profesorów Instytutu wygłoszone w roku akademickim 1999/2000 podczas spotkań z uczniami szkół średnich.

Tytuł publikacji od razu prowokuje odbiorcę do sformułowania podstawowej kwestii: do jakiej mianowicie filozofii zamierzają wprowadzić nas autorzy kompendium, w jaki sposób rozumieją jej istotę, zadania i miejsce pośród innych form ludzkiej działalności? W *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentalnej Husserl* przypomina nam bowiem, że od czasów greckich początków sens uprawiania filozofii staje się problematyczny nie tylko dla autorów podręczników szkolnych, ale również dla samych jej przedstawicieli, a więc mówić o jakiejś jednolitej, wspólnej wszystkim koncepcji „filozofii samej w sobie" już dzisiaj nie sposób. Husserl przypomina nam także o procesie powolnej deprecjacji idei filozofii jako „królowej nauk", które prędko wyzwoliły się spod jej dominacji i osiągnęły własny dynamiczny rozwój. Kwestię wzajemnych relacji pomiędzy nauką i filozofią

uznaje tym samym za podstawowy wyznacznik obecnej refleksji filozofii nad samą sobą oraz problem, którego rozstrzygnięcie zadecyduje o jej dalszych losach.

W tym sensie publikacja autorów z Poznania trafia w sedno najbardziej palącej obecnie problematyki. Założenie, które wydaje się przyświecać zawartym w książce wywodom, polega na tym, by ukazać odbiorcy wielość różnych koncepcji rzeczywistości, dzielonych tradycyjnie właśnie na filozoficzne i naukowe. Autorzy poszczególnych wykładów próbują odwołać się do nabytych uprzednio przez uczniów wiadomości z różnych dziedzin wiedzy i wzbogacić ich ogląd świata o koncepcje uważane za fundamentalne zdobycze filozoficznej refleksji. Pytanie tylko, czy myśl filozoficzna służy jedynie temu, by wzbogacać ludzką wiedzę, tak jak np. nauki przyrodnicze, czy może również temu, by wstrząsnąć niekiedy samymi podstawami naszego poznania, które bez niej wydają się nienaruszone?

„Co to jest wiedza?" - zapytywał Platon i pytanie to miało przesunąć punkt ciężkości filozofowania z czystego, obiektywnego poznania rzeczywistości w stronę rozumienia siebie i otaczającego świata. Jednocześnie uświadomiło nam tę podstawową prawdę, iż rozumieć oznacza pytać. Tego poglądu autorzy *Zaproszenia* wyraźnie nie podzielają, gdyż większość z omawianych przez nich zagadnień w ogóle nie podlega problematyzacji. Tytuły dwóch zaledwie tekstów zawierają fundamentalne pytania o sens dziejów oraz istotę prawdy. Poza tym książka obfituje w milcząco przyjęte założenia, których uzasadnienie wymagałoby osobnego wstępu.

Stanowcze wysłowienie problemów nurtujących autorów publikacji, problemów, które skłoniły ich do przyjrzenia się wybranym zagadnieniom oraz podzielenia się swoimi refleksjami z określonym typem odbiorcy, nadałoby omawianym wywodom wewnętrzną dynamikę i charakter *stricte* filozoficzny. Pozbawione takiego charakteru, *Zaproszenie* mieści się między próbą stematyzowanej historii filozofii oraz pochwałą filozofowania o nastawieniu scjentystycznym, pozytywistycznym.

Teksty, które mogłyby się stać doskonałym wprowadzeniem w problematykę filozofii nauki i ukazać rolę, jaką może ona odegrać w badaniu samej zasadności niektórych zdobyczy naukowych, poprzestają na systematyzacji szkolnych wiadomości i poszerzeniu ich o potraktowane z osobna ujęcia filozoficzne wybranych zagadnień. I tak, na przykład, omawiając kwestię powstania Wszechświata zaczyna się od fizykalnej Teorii Wielkiego Wybuchu, a kończy na podsumowaniu ustaleń innych gałęzi wiedzy, takich jak matematyka czy biologia, które to podsumowanie należy - zdaniem autorów - do głównych zadań filozofii. Po omówieniu kwestii związanych z kosmologicznym wymiarem naszego istnienia przechodzi się z kolei do analizy „tego, co najbliższe", jak głosi tytuł jednego z wykładów. I tu młody przy-

rodnik dowiaduje się, że najbliższą mu rzeczywistością jest jego własny umysł oraz mózg, którego działanie poznaje przedzierając się przez koncepcje biologów i kognitywistów. Dzięki książce uczeń nabędzie cenną bez wątpienia wiedzę o technice czynnościowego rezonansu magnetycznego oraz ewolucji mózgu morskiej żachwy, lecz nie zetknie się tu z wątpliwościami na miarę Berkeleya bądź Kanta, który zakwestionował samą prawomocność ludzkiego poznania. Poznając to, co najbliższe oraz to, co najdalsze, niezbadane i zagadkowe, nie zastanowi się nad wewnętrzną dynamiką samych tych kategorii, nad ich zmiennością, niejednolitością dla przedstawicieli różnych kultur oraz konsekwencjami podobnego stanu rzeczy. Jeśli zaś dowie się już o twórcy filozofii transcendentalnej, to nazwisko inicjatora „przewrotu kopernikańskiego" stopi mu się z sylwetkami innych myślicieli, na których powołują się autorzy omawianych wykładów.

Gdyż wyraźnie unika się tutaj mocnych akcentów, jasno postawionych tez i założeń, dążąc w zamian do jak największej obiektywizacji prezentowanych zagadnień, do sądów wyważonych, które raczej ugruntują poznawcze nawyki młodego adepta filozofii, aniżeli potrząsną całym światem jego dotychczasowego myślenia. Filozofia będzie więc stanowić dla niego przedłużenie matematyki, fizyki bądź wiedzy o społeczeństwie, albo stanie się domeną skomplikowanego języka współczesnej logiki czy kognitywizmu. Z pewnością zaś nie przedstawi mu się jako akt odwagi i przejaw niezależności podmiotu myślącego, okupiony niejednokrotnie osobistą tragedią jednostki. Po lekturze książki czytelnik nabędzie również przekonania, iż do uprawiania filozofii przystąpić można dopiero po odbyciu systematycznych studiów z zakresu różnych dziedzin wiedzy, posiadając wystarczający zasób specjalistycznych wiadomości. Swoisty lęk przed naiwnością będzie krępował wyobraźnię filozoficzną ucznia i zniechęci go do zadawania pytań z pozoru tylko najprostszych. W ten sposób to, co naprawdę najbliższe człowiekowi jako istocie myślącej, wątpiącej i poszukującej ostatecznych wyjaśnień, nabierze w oczach młodego odbiorcy charakteru dziedziny dostępnej jedynie specjalistom. To, co czytelnikowi najbliższe, a więc on sam z bagażem problemów stanowiących pierwszą pożywkę każdej filozofii, będzie mu się jawić jako element najmniej istotny w całym skomplikowanym dorobku filozoficznym ludzkości.

Ostatni z wykładów pomieszczonych w omawianej publikacji traktuje o procesie kształtowania się autonomicznej jednostki równocześnie z przemianami zachodzącymi w kulturze nowożytnej Europy. Rola filozofii w przebiegu tych procesów ma - zdaniem autorki tekstu - charakter decydujący. Szkoda, że powyższe stanowisko nie zostało wysłowione w sposób dobitny i potraktowane jako wyraziste motto całej publikacji. Dla tych, którzy podobnego poglądu nie podzielają, mogłoby wówczas stanowić bodziec do

podjęcia polemiki z autorami *Zaproszenia*. Mogłoby wreszcie stać się punktem wyjścia do rozpoczęcia dialogu z młodzieżą, dialogu, który stanowi przecież o samej istocie filozofowania.

Tak, aby młody adresat książki poczuł się zaproszony do współtworzenia dzieła wciąż otwartego i gotów do podjęcia indywidualnych wyzwań oraz społecznej odpowiedzialności za czyny i słowa.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

ANDRZEJ OSTROWSKI

W IMIĘ FILOZOFII SZCZEGÓŁU

Peter P. Rohde: *Søren Kierkegaard,* przełożyli J. A. Prokopski, A. Szulc. Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie, 2001, 219 s.

Twórczość Sørena Kierkegaarda (1813-1855) można traktować w różny sposób, na przykład; jako dobrą beletrystykę, która przedstawia dramatyczne losy i przeżycia bohaterów przeplatane refleksją filozoficzną; jako bogaty materiał biograficzny, ukazujący nietuzinkową postać i tym samym godną zainteresowania tych, którzy pasjonują się tego typu literaturą; jako wierną, ale nie pozbawioną ironii oraz krytycyzmu relację z obserwacji życia społecznego, gospodarczego, kulturowego i religijnego Kopenhagi z pierwszej połowy wieku dziewiętnastego; wreszcie jako oryginalną, bo nie powtarzającą istniejących już schematów, filozofię. W każdym z tych wypadków biografia Kierkegaarda odgrywa rolę szczególną, jest „kluczem", za którego pomocą można otworzyć wiele tajemnych i tym samym nie dających się zrozumieć wprost wątków jego twórczości. Z tego wynika, że biografię filozofa powinno traktować się w sposób szczególny, czyniąc z niej na przykład przedmiot odrębnych badań, tym bardziej, że wiele wątków składających się na życiorys Kierkegaarda można tylko zrekonstruować w oparciu o obiektywne dane, typu: daty, potwierdzone relacje wydarzeń, spotkań itp.

Na polskim rynku czytelniczym Kierkegaard „nie doczekał się" do tej pory publikacji poświęconej wyłącznie jego biografii. Mogłoby się wydawać, że tę lukę wypełni książka zatytułowana *Søren Kierkegaard,* której autorem jest Peter P. Rohde, wydana przez Wydawnictwo Dolnośląskie (Wrocław 2001) w przekładzie J. A. Prokopskiego i A. Szulca.

Od pracy biograficznej wymagane jest przynajmniej: a) rzetelne przedstawienie faktów, b) ukazanie powiązań wątków biograficznych z pracą twórczą autora (tu: Kierkegaarda) i jej efektami, c) przemyślana forma przekazu nadająca spójność opisywanym faktom. O formie wyrażającej „sposób" ujęcia biografii Kierkegaarda nie ma co dyskutować, ponieważ jej ocena zależy od gustu i preferencji czytelnika. Może urzekać „lekkością pióra" i kolorytem cytowanych wypowiedzi Kierkegaarda lub drażnić niepotrzebnym powtarzaniem wcześniej opisanych już faktów. Ukazanie powiązań wątków biograficznych z pracą twórczą Kierkegaarda określiłbym jako wystarczające, chociaż nie jestem przekonany, czy czytelnikowi „mniej zaawan-

sowanemu" w znajomości twórczości Kierkegaarda są one w pełni jasne. Poważny problem pojawia się natomiast przy rzetelnym przedstawieniu faktów, które historykowi podejmującemu się pracy nad biografią, nie powinny sprawiać większych trudności, a jednak. Można, co prawda tłumaczyć to nierzetelnością źródeł, na które powoływał się autor. Czym jednak wyjaśnić sprzeczne informacje na ten sam temat zamieszczone w jednej książce?!

(1) Na s. 15 czytelnik dowiaduje się na przykład, że „Michael Pedersen Kierkegaard miał pięćdziesiąt siedem lat, gdy urodził się Søren, jego szóste i ostatnie dziecko". Natomiast na s. 43 autor pisze: „Z drugą żoną miał siedmioro dzieci, trzy dziewczynki i czterech chłopców (...)". Por. także kalendarium zamieszczone na s. 197.

(2) Pozostali przy życiu ojciec i jego dwaj synowie - Peter Christian i Søren, w oparciu o pewne fakty przekonani byli co do tego, że Peter i Søren nie przekroczą wieku Chrystusowego, czyli 33 lat, natomiast ojciec miał przeżyć swoje dzieci. Na podstawie tych przesłanek autor oblicza daty domniemanej śmierci obu braci, ustalając je kolejno na 1841 dla Petera i 1847 dla Sørena, Data domniemanej śmierci Sørena zgadza się, dodając do daty urodzin (1813) 33 lata, plus 1 rok na ewentualne „nie przekroczenie" wieku Chrystusowego (s. 44-45), czyli nie osiągnięcie 3 4 roku życia, daje rok 1847. W wypadku daty Petera trudno jednak zrozumieć jakim cudem została ona obliczona na rok 1841 (s. 45), skoro Peter urodził się w 1805 roku. 1805 plus 33, plus 1 rok daje w sumie datę 1839! Na s. 50 autor pisze natomiast, że punktem krytycznym dla brata Sørena był rok 1848!

(3) Na s. 43 dowiadujemy się, że Peter Christian jest starszy od Sørena o 7 lat. Nie wiadomo jednak, dlaczego po odjęciu daty urodzin Sørena od daty urodzin Petera różnica wynosi 8 lat (1813 - 1805 = 8)!

(4) Na s. 50 mowa jest natomiast o szczegółowej dacie śmierci ojca Sørena. Na jednej stronie data ta jest wymieniona dwukrotnie - według wersji pierwszej, ojciec zmarł 11 sierpnia 1838 roku, natomiast według drugiej 8 sierpnia 1838 roku.

(5) Podobne problemy autor książki ma z ustaleniem okresu, jaki upłynął od momentu zaręczyn Sørena z Reginą Olsen do chwili, w której pojawiło się u Sørena zwątpienie w słuszność podjętej decyzji. Na s. 60 według słów autora, Kierkegaard ma wyrzuty sumienia **dopiero** [podkr. A. O.] po dwóch dniach, natomiast na s. 68 wspomniane wyrzuty pojawiają się już dnia następnego po zaręczynach, o czym zresztą mówi sam Kierkegaard, którego wypowiedź została przytoczona na s. 63.

(6) Na s. 72 mowa jest o dacie obrony pracy doktorskiej, która odbyła się 29 września 1841 roku. Natomiast na s. 73 autor stwierdza, że „11 listopada, czternaście dni po obronie pracy doktorskiej nastąpiło ostateczne zerwanie z Reginą (...)". Między wrześniem a listopadem jest jeszcze październik,

w którym to miesiącu faktycznie dochodzi do zerwania zaręczyn, o czym można dowiedzieć się z kalendarium (s. 197). Pomijając drobną pomyłkę w podaniu złego miesiąca, warto zauważyć, że od 29 września do 11 października w żaden sposób nie może upłynąć 14 dni, jak chce tego autor.

(7) Wiele wątpliwości budzą również niektóre interpretacje. Na przykład na temat problemu wyboru u Kierkegaarda, P. P. Rohde pisze, że: „Czytelnik musi wybrać i nie ułatwia mu tej decyzji autor [Kierkegaard - A. O.] twierdząc, że nie można być po prostu trochę tym, trochę tamtym. Albo - albo, musisz wybrać albo życie estety i być konsekwentnym estetą lub wybrać postawę życiową etyka i być nim ciałem i duszą. (...) Chodziło mu głównie o to, by czytelnikowi uzmysłowić, że musi dokonać wyboru" (s. 105). O ile rzeczą dyskusyjną jest to, czy Kierkegaardowi rzeczywiście chodziło o dobro czytelnika, a nie o rozwiązywanie własnych dylematów, o tyle bez wątpienia, pisząc o konieczności wyboru, filozof nie stawia prostej alternatywy albo stadium estetyczne, albo etyczne. Pierwszy wybór (skok), warunkujący wejście w stadium etyczne dokonuje się w momencie pojawienia się świadomości konieczności odpowiedzialności za własne postępowanie, o czym pisze zresztą autor na s. 126. Wówczas pierwszy wybór pojawia się niejako „automatycznie". Esteta musi wówczas wybrać to, co etyczne, a nie, jak sugeruje autor, może wybrać albo to, co estetyczne albo to, co etyczne. Na taki wybór, jak podkreśla Kierkegaard, jesteśmy skazani, co oznacza, że od stadium etycznego nie ma ucieczki. Jeżeli zostaną spełnione pewne warunki, między innymi wspomniana świadomość konieczności odpowiedzialności za swoje postępowanie, to wybór już się dokonał. Jest to wybór, ponieważ przechodząc w stadium etyczne, negujemy zarazem to, co estetyczne (proces ten oddaje kategoria skoku), tracąc tym samym możliwość powrotu do dawnego stylu życia. (Na ten temat por. na przykład S. Kierkegaard: *Albo - albo*, T. II, przekład K. Toeplitz. Warszawa 1982, s. 258, 286, 295 i n.).

(8) Na s. 127 P. P. Rohde pisze, że „religijność nie tylko jest poszerzeniem etyki, lecz jest sferą egzystencji samą w sobie". Z kontekstu wynika, że autor ma tu na myśli religijność typu B. Wobec tego, przytoczona wypowiedź z perspektywy rozważań Kierkegaarda jest wewnętrznie sprzeczna, ponieważ jeżeli religijność stanowi oddzielną sferę egzystencji, to nie może być jednocześnie „poszerzeniem" etyki. Przy interpretacji zaproponowanej przez autora, Kierkegaardowski problem konieczności zawieszenia etyki na rzecz religijności jako tego, co stanowi trzecie stadium na drodze życia, o czym filozof duński pisze między innymi w *Bojaźni i drżeniu*, wydaje się być absurdalny.

(9) Na koniec chciałbym zwrócić uwagę na niefortunne porównanie Kierkegaarda z Marksem. We wstępie (s. 5-6) autor pisze: „Ale pewną pociechą może być uzmysłowienie sobie, że w tym samym czasie żył czło-

wiek, który świadomie kroczył drogą buntu i którego nazwisko promieniuje dzisiaj takim samym blaskiem jak Kierkegaarda. Był to Karol Marks. (...) Mimo olbrzymiej różnicy między tymi ludźmi, pod wieloma względami są oni do siebie podobni. Obaj pochodzą z tych samych warstw społecznych i obaj zwracają się przeciwko obowiązującej w tym czasie filozofii Hegla, chociaż każdy w zupełnie inny sposób". Jak na „wiele względów", które mają upodabniać Kierkegaarda z Marksem, czy też odwrotnie, wymienienie tylko dwóch jest pewnym nieporozumieniem. W taki sposób można kojarzyć każdego z każdym - pytanie tylko w jakim celu?

Można byłoby mi zarzucić, że niepotrzebnie zwracam uwagę na szczegóły, które nie deprecjonują zawartości książki. Istotnie, recenzowana praca posiada kilka walorów. Moim zdaniem, największą jej zaletą jest przedstawienie szerokiego spektrum kontekstu, w jakim przyszło „poruszać" się Kierkegaardowi. Autor przybliża sylwetki osób ważnych dla filozofa, a oprócz tego opisuje wiele historycznych okoliczności, których znajomość pozwala na zrozumienie niektórych zagadnień omawianych przez Kierkegaarda. Problem polega jednak na tym, że filozofia Kierkegaarda jest filozofią szczegółu. Jest filozofią tego, co konkretne, co jednostkowe. „Programowa" niedbałość o detale ze strony autora świadczy nie tylko o złym warsztacie pracy, ale jest chyba również wyrazem niezrozumienia filozofii, którą chciało się wyjaśnić.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

PRZEMYSŁAW PACZKOWSKI

PIERRE HADOT I FILOZOFIA ANTYCZNA

Pierre Hadot: *Czym jest filozofia starożytna?* Z francuskiego przeł. Piotr Domański. Warszawa, Fundacja Aletheia, 2000, 378 s.

Zastanówmy się: co wiedzielibyśmy o filozofii antycznej, gdyby zamiast dzieł Platona i Arystotelesa zachowały się do naszych czasów pisma Chryzypa lub Aleksandra z Afrodyzji? Pierre Hadot, dziś już honorowy profesor Colle'ge de France, konsekwentnie[1] i w niezwykle zajmujący sposób prezentuje wizję filozofii starożytnej daleką od tradycyjnego akademickiego kanonu. Kanon ten w jakiś sposób określiły niewątpliwie doksograficzne prace Arystotelesa, chociaż sama idea „historii filozofii" byłaby z pewnością Stagirycie obca. Właśnie taka jest teza Hadota: filozofia antyczna w swej istocie nigdy nie była po prostu teorią objaśniającą rzeczywistość, sami starożytni nie postrzegali jej jako zbioru poglądów na świat i człowieka, a tych, którzy ograniczali wykład filozofii do dyskursu nazywano pogardliwie miłośnikami słowa *(philologoi),* a nie - mądrości *(philosophoi).* Filozofia jest o tyle tylko prawdziwą miłością mądrości, uważano, o ile spełnia się w filozoficznym sposobie życia, albo przynajmniej do niego prowadzi. Hadot twierdzi, że dzieła starożytnych filozofów wykazują przede wszystkim starania psychagogiczne, służą formowaniu duchowemu, czy (niekiedy) węże j - intelektualnemu. Nawet pisma Arystotelesa, czytane w tym świetle, okazują się nie „traktatami naukowymi", lecz ćwiczeniem w życiu poświęconym badaniu. Właściwym twórcą filozofii jest więc dla Hadota Sokrates, który w ogóle nie zajmował się objaśnianiem świata, lecz poświęcił życie badaniu siebie, stając się wzorem i ucieleśnieniem mędrca dla wszystkich późniejszych szkół. Samo słowo *„philosophia"* podkreśla autor, pojawiło się dopiero w V w. p.n.e., a filozoficznie zdefiniowane zostało jeszcze później - przez Platona. I to wśród uczniów tego ostatniego pojawi się tendencja do sytuowania swych rozważań w długiej, a więc nobilitującej i gwarantującej prawdę, tradycji. Presokratyków zatem, z Pitagorasem i Talesem na czele, należy właściwie uznać za pre-historię filozofii, za jej antycypację. Hadot każe nam też inaczej

[1] Dorobek Hadota przedstawia w przedmowie do książki prof. Juliusz Domański. W redagowanej przez niego serii ukazała się w 1992 r. znakomita pozycja *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* - zbiór studiów autorstwa Hadota, podejmujących tę samą problematykę, co recenzowana książka.

spojrzeć na filozofię hellenistyczną, dostrzec ciągłość filozofii antycznej, zachwianą dopiero w I w. p.n.e. wskutek zniszczenia ateńskich szkół. Do prawdziwej zmiany w rozumieniu filozofii dojdzie jednak dopiero w średniowieczu, kiedy, wykorzystana w służbie teologii, utraci filozofia charakteryzującą ją dotąd jedność dyskursu i sposobu życia.

Książka Hadota składa się z trzech części. W pierwszej autor analizuje Platońską definicję filozofii z dialogu *Uczta,* śledząc też jej antycypacje u presokratyków. W drugiej prezentuje historię filozofii antycznej ujętej jako sposób życia. W trzeciej rozważa przyczyny i skutki przejścia od rozumienia filozofii jako sposobu życia do rozumienia jej jako teorii wyjaśniającej rzeczywistość.

Hadot twierdzi, że antyczną filozofię określa wybór drogi życiowej, poprzedzający wszelki dyskurs filozoficzny; filozofowanie oznacza chęć życia na sposób mędrca. Rozpoczyna się więc od wyboru szkoły czy mistrza - w pierwszych wiekach naszej ery wręcz kanonem biograficznym staną się opowieści o długotrwałych poszukiwaniach nauczyciela, który zadowoliłby wymagania adepta *(vide:* Plotyn, Justyn Męczennik); realizuje się jako ćwiczenie duchowe, służące przemianie postawy; spełnia zaś - w maksymalnym zbliżeniu do mądrości. Dyskurs filozoficzny jest tu tylko środkiem do osiągnięcia filozoficznej mądrości i nie ma samodzielnego znaczenia, *sophia* bowiem nie spełnia się w dyskursie, w jakiejś czysto teoretycznej wiedzy, lecz w świadomości naszego miejsca w kosmosie, która jest wiedzą i postawą zarazem. Hadot podkreśla, że choć od czasów Arystotelesa przyjęło się uważać za filozofów już pierwszych myślicieli jońskich, to samo określenie *„philosophein"* pojawiło się dopiero w czasach Peryklesa. Uprawianą przez Jończyków *historia* należy więc raczej uznać, na równi z wychowawczą działalnością sofistów, za przedfilozoficzną - z osiągnięć i doświadczeń ich obu filozofia wkrótce skorzysta. O tym, że filozofia była od początku pewną *praxis* świadczy samo znaczenie słowa *„philosophia": philein,* jako pierwszy człon wielu greckich słów zbudowanych według tej samej zasady, oznaczało namiętne poświęcanie się pewnej działalności, *sophia* zaś to ten rodzaj wiedzy, która rodzi się z ćwiczeń i praktykowania, podlega regułom, ale zakłada też jakiś wyższy dar, *sophia* charakteryzuje poetów i mędrców, którzy potrafią wpływać słowem na ludzkie namiętności i czyny.

Filozofia rozpoczyna się od Sokratesa, tak jak chrześcijaństwo— dodajmy (i nie wykroczymy w tym poza ducha rozważań Hadota) - rozpoczęło się od Chrystusa. Postać Sokratesa to paradygmatyczny przykład istotowego dla filozofii połączenia dyskursu i sposobu życia, to ucieleśniony i nigdy więcej przez żadnego filozofa nie osiągnięty ideał mędrca, wzór filozoficznego życia dla wszystkich późniejszych szkół i norma pozwalająca to życie zdefiniować. Sokrates pokazał, co to znaczy: być filozofem. A znaczy to właśnie: być

we właściwy sposób, a nie po prostu wiedzieć to czy tamto. Sposób życia Sokratesa był tak odmienny *(atopos)* od wszystkiego, co Grecy znali, że nie dawał się sklasyfikować - Platon zbuduje na nim nowy, filozoficzny sens słowa *„philosophia"*. Pierwsza definicja filozofii jako czegoś radykalnie różnego od zwykłej ciekawości faktów, od ogólnego wykształcenia i kultury, od wszelkich sztuk i sprawności, pojawia się w *Uczcie.* Wiedza niewiedzy, u której podstaw leży miłość dobra - tak ją odczytuje Hadot i doszukuje się jej wpływów w całym antyku.

Sokratejski sposób życia, a nie doktrynalna ortodoksja, stanie się fundamentem Akademii, instytucji, w której nauki matematyczne i dialektyczne ćwiczenia na równi służyć miały formowaniu filozofów-polityków. Protreptyczno-dialektyczne cele przyświecały Platonowi, kiedy pisał swe dialogi; Hadot bardzo ładnie tłumaczy ich specyfikę, mianowicie brak wykładu doktryny, przy obecności pewnych jej elementów. Tzw. teoria Idei miała swe źródła w filozoficznej *praxis,* etyka dialogu określała jej założenia, dyskusje w Akademii wyznaczały kierunki badań z nią związanych, ale ostatecznie, podkreśla Hadot, nie była to żadna „teoria", głoszona przez Platona z katedry. Jeszcze ciekawsze może, bo w większym stopniu kwestionujące utarte stereotypy, są uwagi autora na temat praktyki filozoficznej Arystotelesa. W Likejonie również chodziło o ćwiczenie w życiu poświęconym filozofii (nie utożsamianej tam już jednak z polityką). I chociaż Arystoteles nazywa je *bios theoretikos,* to jest ono przecież ideałem praktycznym, filozofię uprawia się, bo daje to szczęście, bo żyje się wtedy w sposób najbliższy doskonałości. Zajęcia w Likejonie były ćwiczeniem w takim życiu, a ponieważ najlepszym sposobem kształcenia w nim jest dyskusja nad zagadnieniami i wspólne badanie, nie znajdziemy w pismach Arsytotelesa wyłożonego systemu, lecz kolejne podejścia do tych samych problemów, rozważanych z różnych punktów widzenia i przy różnych założeniach. To scholastyka dopiero, która wykorzysta myśl antyczną, a arystotelizm w szczególności, jako gotowe narzędzie do rozwiązywania problemów teologicznych, spowoduje długotrwałe zapoznanie faktu, że filozofia starożytna nie była teorią wyjaśniającą rzeczywistość, lecz ćwiczeniem w życiu prowadzonym na szczególny sposób.

Jest to najbardziej widoczne w odniesieniu do filozofii okresu hellenistycznego. Hadot stara się zweryfikować rozpowszechiony obraz tej epoki jako upadku kultury greckiej i pojawienia się silnych wpływów Wschodu. Podkreśla ciągłość filozoficznego ideału życia, mimo nacisku, jaki kłaść się będzie w hellenizmie na terapeutyczne funkcje filozofii. Filozofia ma zawsze leczyć z niewiedzy, czy ogólniej - błędnego sądu o rzeczach, a to oznacza kontynuację idei Sokratejskich. Szkoły hellenistyczne różni nie koncepcja filozofii, lecz wybór egzystencjalny, a w przypadku pirronizmu - sceptyczne

nastawienie. Zwiększy się rola systematycznego ujęcia doktryn - ale jedynie w celach psychagogicznych, bo funkcją teorii jest uzasadniać opcję egzystencjalną. Pojawią się kierunki ekstremalnie egzemplifikujące powszechne przekonanie, że filozofem się jest przez sposób życia, a nie oryginalność rozważań, takie jak kynizm i pirronizm. Zatracona w nich jednak zostanie źródłowa, Sokratejsko-Platońska jedność życia i dyskursu. W szkołach hellenistycznych wciąż formuje się filozofów metodą dyskusji: dialektycznej bądź retorycznej, dogmatycznej bądź aporetycznej. Do radykalnej zmiany metody dojdzie dopiero po upadku większości ateńskich szkół w początkach Cesarstwa. Zrekonstruowane, rozsiane po całym imperium, nie będą już „szkołami" w dawnym znaczeniu, określonymi przez lokalizację i sukcesję mistrzów, lecz przez jedność doktryny. Zamiast metody uczyć się w nich będzie ortodoksji, argumenty zostaną zastąpione dogmatami, a prawdę zacznie się utożsamiać z tradycją. Nastąpi epoka komentarzy w filozofii, wiedzy nie o tym, jak jest, ale co w tej kwestii powiedział Platon, Arystoteles czy inny autorytet. Mimo to filozofii uczyć się będzie wciąż po to, by stać się lepszym i praktykować pewien sposób życia. Drogą przemiany duchowej będzie teraz czytanie dzieł filozoficznych w odpowiedniej kolejności (stąd na przykład Porfiriuszowa redakcja *Ennead* Plotyna), szczytem zaś - ponadyskursywne misterium unii z bóstwem. I tu również, jak w epoce hellenistycznej, filozoficzne dążenia przybiorą niekiedy ekstremalną postać, wykraczając w istocie poza filozofię, jak w przypadku praktyk teurgicznych u niektórych przedstawicieli późnego neoplatonizmu (szkoła syryjska Jamblicha).

Centralną część swych rozważań kończy Hadot swoistym podsumowaniem w rozdziale *Filozofia i dyskurs filozoficzny.* Nie bogactwo i spójność dyskursu, lecz postawa czyni filozofem: Marek Aureliusz, którego za życia nazywano filozofem na tronie, nie był znany swoim współczesnym jako autor *Rozmyślań.* Wszystkie szkoły były zgodne w potępianiu biegłości w argumentacji, za którą nie szedł przykład w sposobie życia. Dla starożytnych filozofia jest Sokratejską harmonią *logos* i *ergon,* a nie uczonością profesorów filozofii. Dyskurs nie ma tam samodzielnego znaczenia, lecz służy uzasadnianiu wyboru życiowego, wychowawczemu oddziaływaniu na innych oraz ćwiczeniu się w życiu filozoficznym (takim ćwiczeniem były na przykład wspomniane *Rozmyślania* Marka Aureliusza). Hadot rozważa następnie rolę ćwiczeń duchowych w przemianie osobowości, do jakiej sprowadza się filozofia antyczna, oraz rolę ideału mędrca, w zasadniczych punktach wspólnego wszystkim szkołom.

Antyczna koncepcja filozofii jako sposobu życia upadła wskutek rozkwitu chrześcijaństwa - twierdzi Hadot. Chrześcijaństwo, w wyniku różnych historycznych uwarunkowań oraz pojęciowych i doktrynalnych skoligaceń z filozofią, określi się z czasem, przynajmniej w swej monastycznej postaci,

jako sposób życia stanowiący jedyne prawdziwe spełnienie ideałów głoszonych przez greckich filozofów. Ruch monastyczny wchłonie praktyki ćwiczeń duchowych (na przykład ćwiczenie polegające na regularnie dokonywanym rachunku sumienia), mnisi będą teraz żyć w klasztorach, jak niegdyś filozofowie w swoich szkołach, ale uzasadnieniem tego życia nie będzie już dyskurs filozoficzny, tylko Objawienie. To oderwanie sposobu życia od dyskursu pogłębi się jeszcze w chrześcijaństwie w wyniku wykorzystania dyskursu filozoficznego w sporach teologicznych. I kiedy filozofia uwolni się już ze służby teologii, zachowa ten obcy jej, czysto teoretyczny status. Obcy - ponieważ, zdaniem Hadota, inspiracją każdej doktryny filozoficznej jest pewien sposób życia. Widać to chociażby w fakcie, że prawdziwa istota filozofii ujawnia się raz po raz w praktyce wielkich myślicieli - że wymienimy Mistrza Eckharta, Montaigne'a, Kartezjusza, Kanta, Kierkegaarda, Nietzschego, Bergsona czy Wittgensteina.

Trzeba przyznać, że Hadot jest jednym z niewielu współczesnych badaczy antyku, którzy chcą dostrzegać niesłabnącą aktualność myśli, leżącej u źródeł naszej kultury. Starożytność odkryła ponadczasowe wzorce - nie doktryn, ale - postaw, jakie narzucają się każdemu, kto szuka mądrości, tego sposobu życia, który da najwięcej satysfakcji i pozwoli być najpełniej. I Hadot oczywiście widzi, jak daleka jest od tego idea filozofii uniwersyteckiej. Piękna to książka.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

RYSZARD SITEK

FILOZOF, HISTORYK I PEDAGOG

Studia upamiętniające sylwetkę i dorobek profesora Jana Legowicza

Profesor Jan Legowicz - filozof i nauczyciel. Materiały pokonferencyjne przygotowane pod redakcją **Czesława Głombika.** Katowice, Wydawn. Gnome, 2001, 111 s.

Czesław Głombik, wybitny śląski historyk filozofii, znany jest również jako autor dyrektywy metodologicznej, wielce przydatnej i nader często wykorzystywanej w badaniach polskiej myśli filozoficznej[1]. Postulat ów proponuje, by w rozpoznaniu rodzimej tradycji filozoficznej odejść „od znanego modelu studiów nad wybranymi i tylko pierwszoplanowymi postaciami", który to model „upraszcza i redukuje jej obraz do wąskiego grona wyróżnionych wielkości i równie unikalnych tekstów" a uwagą obdarzyć również filozofów zapomnianych, których poglądy są dziś prawie wcale, albo - mało znane[2]. Koncentracja uwagi na tych, zapoznanych już dziś twórcach, popularyzatorach czy interpretatorach działających w obszarze filozofii, pozwala na głębsze i pełniejsze zrozumienie wyróżnionego segmentu dziejów polskiej kultury duchowej.

Tyle śląski filozof jako badacz i metodolog historii filozofii. Zgoła odmiennie Cz. Głombik zachowuje się występując w roli organizatora życia filozoficznego na rodzinnym Śląsku. Kolejne konferencje naukowe, których w ostatnich latach był zarówno inicjatorem, jak i rzeczywistym konstruktorem (a które odbywały się pod auspicjami Komisji Filozofii i Socjologii Oddziału Katowickiego Polskiej Akademii Nauk oraz Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach) tematycznie ześrodkowane były na dorobku Kartezjusza (1996), Konstantego Michalskiego (1997) i Jana Legowicza (1999), a zatem postaci pierwszoplanowych tak w obrębie powszechnej, jak i polskiej filozofii.

Trwałym owocem wymienionych konferencji pozostały każdorazowo książki - zbiory referatów nań wygłoszonych. Ostatnia z nich, wydana w 2001 roku nakładem Wydawnictwa Gnome nosi tytuł *Profesor Jan Legowicz - filozof i nauczyciel.* Pobieżne zapoznanie się z tekstami które pomieszczono w książce nasuwa czytelnikowi skojarzenie, iż podobnie jak w przypadku

[1] Ostatnio np. przez B. Szotek w: idem: *Marian Massonius a polska filozofia nowokrytyczna.* Katowice 2001, s. 8-9.

[2] Cz. Głombik: *Zapomniani krytycy, nieznani filozofowie. Rzecz o Aleksandrze Tyszyńskim i Janie Adamskim.* Lublin 1988, s. 7-8.

wielu innych tego typu zbiorów zawierających przetworzone artykułowo referaty, także w tym przypadku mamy do czynienia z dziełem o charakterze wysoce heterogenicznym. Nic bardziej błędnego. Że wrażenie takie to tylko pozór, przekonuje nas lektura kolejnych artykułów tej pierwszej pośmiertnie wydanej zbiorowej publikacji poświęconej Profesorowi Legowiczowi. Tym co łączy wszystkie studia znajdujące się w książce, niezależnie od tego, czy autorami ich są filozofowie czy też pedagodzy, pozostaje zawsze zawarta w nich *explicite* czy to już *implicite* próba rekonstrukcji oryginalnej antropologii filozoficznej Legowicza, którą sam jej twórca określił mianem *filozofii humanum.* To oczywiście nie przypadek, iż ten właśnie aspekt z bogatego dorobku Profesora przyciągnął powszechną uwagę autorów tomu, rekrutujących się *nota bene* w dużej części spośród jego uczniów i wychowanków. Rozważając człowieka w perspektywie *humanum* Jan Legowicz, za życia wielokrotnie deklarujący się (i to z pewnością nie ze względów koniunkturalnych czy wyłącznie taktycznych - zaświadczają o tym dobitnie ostatnie lata życia Profesora) jako zwolennik materializmu i marksista, daleki był od pojmowania istoty człowieczeństwa w sposób typowy dla dominujących w obrębie radzieckiego, ale i polskiego marksizmu redukcjonistycznych schematów. Odległy od minimalizującej człowieczeństwo redukcji jednostki ludzkiej do czynników dlań zewnętrznych, Legowicz dążył do przełamania usankcjonowanego wielowiekową tradycją dziejów filozofii rozdwojenia człowieczej jedności na ciało i duszę, rozdwojenia gubiącego to coś, co stanowi o istotnej różnicy oddzielającej człowieka od innych istnień. Postrzegając człowieka przez pryzmat *humanum,* w jedności jego ducha i ciała, Legowicz zachowywał stałe baczenie, by dokonując oglądu ludzkiego spektaklu nie uronić nic z bogactwa jego różnorodności. Swą szczególną uwagą Profesor obdarzył relacje międzyosobnicze; ujmował je w kategoriach filozofii dialogu.

Po *Wprowadzeniu* pióra pomysłodawcy konferencji Cz. Głombika, oraz tekstach przemówień rektora Uniwersytetu Śląskiego prof. Tadeusza Sławka i prezesa Oddziału PAN w Katowicach prof. Zbigniewa Bojarskiego, zasadniczą referatową część książki otwiera Dobrochna Dembińska-Siury artykułem *Jan Legowicz. Osoba i dzieło* (s. 17-27). Kreśląc filozoficzną i naukową biografię Profesora, autorka w sposób syntetyczny wprowadza czytelnika we wszystkie obszary intelektualnych peregrynacji, jakie podejmował On w ciągu swojego życia. Jej szkic to zarazem swoisty przewodnik mogący spełniać rolę wstępu do tekstów pozostałych autorów tomu.

Kolejne z pomieszczonych w pracy studiów i szkiców odnoszą się do głównych dziedzin intelektualnej aktywności Profesora. Sylwetkę J. Legowicza z zaakcentowaniem jego roli jako historyka filozofii, mediewisty i metodologa przedstawiają teksty Ryszarda Palacza, Dionizego Tanalskiego

i Bogusława Szuberta. Pierwszy z wymienionych autorów, w artykule *Jan Legowicz jako mediewista* (s. 28-31), przypomina jedno z wielkich przedsięwzięć organizacyjno-naukowych, jakim była działalność kierowanego przez wiele lat (od 1956 do 1969 roku) przez Profesora Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Zarówno R. Palacz, jak i pozostali autorzy traktujący o tej, tak sztucznie przez recenzującego wydzielonej z całokształtu dorobku Profesora, dziedzinie jego aktywności intelektualnej, sporo uwagi poświęcają rozważaniom metodologicznym. O stawianych przez historyka filozofii pytaniach i sposobach udzielania nań odpowiedzi, o metodzie dzięki której Legowicz ukazywał w swoich dziełach szeroki społeczny i kulturowy kontekst filozofii, wreszcie o wzajemnym przenikaniu się i warunkowaniu twórczości historyczno filozoficznej wielkiego filozofa z jego głęboko humanistycznym projektem człowieka i świata ludzkich wartości mówi szkic D. Tanalskiego *Jan Legowicz, doksografia, nauka, humanizm* (s. 39-42). Dla B. Szuberta zasadniczym pozostaje zagadnienie odnotowane już w tytule jego studium, tj. *Problem przedmiotu „danego" i „zadanego" w pracach historycznofilozoficznych Jana Legowicza* (s. 43-48). Rozróżnienie na przedmiot „dany" - zaledwie materiał, tworzywo dostępne każdemu badaczowi dziejów minionych i przedmiot „zadany" będący już efektem konceptualizacji, przetworzenia w wyniku intelektualnego wysiłku badacza, skutkiem procesu naznaczonego silnie piętnem indywidualności historyka filozofii i przyjętej przezeń perspektywy filozoficzno-teoretycznej, pozostaje jednym z ważniejszych tajników warsztatu prof. Legowicza.

Grono prac poświęconych „legowiczowskiej" historii filozofii należy rozszerzyć także o te, w których podjęto problem recepcji jego dzieł. Recepcja to szczególna - warto dodać - bo dokonywana przez naszych południowych sąsiadów w niezbyt sprzyjających rozważaniom filozoficznym czasach. O tych mało znanych w dzisiejszej Polsce więzach intelektualnych łączących J. Legowicza z filozoficznymi przedstawicielami bliskich nam słowiańskich narodów, piszą filozofowie czescy i słowaccy: Marian Palencar (O *recepcji dzieła filozoficznego Jana Legowicza w Czechosłowacji,* s. *12-17),* Jan Zouhar *(Recepcja prac Jana Legowicza w czeskim środowisku w latach siedemdziesiątych,* s. 78-80), Ján Šlosiar *(Podręcznik Jana Legowicza «Zarys historii filozofii» na Słowacji,* s. 81-85) i Lukáč Jan Veverka *(Impulsy do refleksji nad prawdą i wiarą w dziele Jana Legowicza,* s. 86-93). Po lekturze ich prac, o wydanych pierwotnie jeszcze w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia przekładach na język czeski i słowacki dzieł J. Legowicza *Zarys historii filozofii*[3] i *Filozofia, istnienie, myślenie,*

[3] J. Legowicz: *Prehl'ad dejin filozofie.* Bratislava, Obzor 1972; Wyd. drugie - Bratislava 1973.

działanie[4] bez przesady można powiedzieć, iż po dziś dzień służą one jeszcze jako źródło inspiracji dla wielu filozofów.

Rolę jaką spełniały one w okresie obdarzonym przewrotnym, sformułowanym w języku nowomowy, mianem „normalizacji", gdy w „oficjalnej" filozofii ówczesnej Czechosłowacji dominował jej obskurancki surogat propagowany przez radzieckie podręczniki marksizmu autorstwa A. G. Spirkina i F. V. Konstantinowa trudno dziś wprost przecenić. Na tle dominującego w dydaktyce czeskiej i słowackiej filozofii lat siedemdziesiątych płaskiego ekonomizmu i socjologizmu prace Legowicza postrzegane były jako jakże odmienne. Wyszukane i wyrafinowanie marksistowskie, mimo swojej pojęciowej specyfiki obfitującej w nowe pojęcia i neologizmy znajdowały wielu czytelników. Znajdują, mimo upływu czasu, i dziś jeszcze.

Do odrębnej grupy prac traktujących o związkach filozofii Legowicza z jego własną koncepcją wychowania zaliczyć można rozprawy Jana Szmyda *Człowiek ku człowiekowi. O filozoficznych przesłaniach i celach myśli pedagogicznej Jana Legowicza* (s. 49-57) oraz Bronisława Burlikowskiego *Filozofia nauczania i wychowania* (s. 58-67). Integralnego związku filozofii z pedagogiką dowodzi w przypadku J. Legowicza, podobnie jak u Sergiusza Hessena, immanentne twórczości filozofa przekonanie, że „pedagogika w swym rdzeniu, tzn. w teorii wychowania, jest w istocie bardziej filozofią i sztuką, niż ściśle pojętą nauką" (J. Szmyd: *Człowiek ku człowiekowi...*, s. 51). Druga z wymienionych rozpraw zasługuje na wyróżnienie także z innego powodu. B. Burlikowski, polemizując w jej zakończeniu z opinią wypowiedzianą przez innego ze współautorów książki, powraca wspomnieniami do okoliczności towarzyszących objęciu w 1968 roku przez J. Legowicza funkcji Przewodniczącego Komitetu Redakcyjnego Biblioteki Klasyków Filozofii i wiekopomnej roli jaką Profesor odegrał w dziejach polskiego edytorstwa filozoficznego. To starannie udokumentowane świadectwo, tym cenniejsze, iż pochodzące z ust bezpośredniego świadka wydarzeń, demistyfikuje kolejną z obiegowych opinii dotyczących postaw ludzi nauki i kultury u schyłku „epoki gomułkowskiej", jakich wiele nagromadziło się w świadomości intelektualnych elit po Marcu '68.

Rekonstrukcję rdzenia filozofii Legowicza, podstaw jego oryginalnej koncepcji antropologicznej, postawił sobie za cel Stanisław Bijok w studium zatytułowanym *Koncepcja człowieka fundamentem «filozofii humanum» Jana Legowicza* (s. 68-72). Do najważniejszych cech zakorzenionej w filozofii Arystotelesa koncepcji człowieka J. Legowicza autor zaliczył pojęcie *humanum* rozumiane jako najgłębsza postawa duchowa osobowości ludzkiej, a zarazem jako główne zadanie człowieka polegające „na ciągłym two-

[4] J. Legowicz: *Filosofie - byti, myšleni, jednani.* Praha 1975.

rżeniu samego siebie i na osiąganiu sobą szczególnego ludzkiego miejsca w świecie" (s. 69). Kluczem do ludzkiego życia był, według Legowicza, dialog z przyszłością.

Książkę zamykają teksty Stanisława R. Bryla *(Jana Legowicza zasady moralno-etyczne zawodu nauczyciela,* s. 94-102) i Andrzeja Murzyna *(Filozofia nauczyciela-osoby w kontekście myśli pedeutologicznej Jana Legowicza,* s. 103-109), w których autorzy dokonują analizy sposobów na jakie myśl wielkiego moralisty funkcjonuje w obszarze pedagogiki - deontologii i pedeutologii.

Całość uzupełniają: erudycyjne studium Józefa Bańki *Dlaczego według Plotyna uświadamiając sobie Jedno, trzeba zaniechać pojęcia bytu?* (s. 32--38) oraz po raz pierwszy ukazujące się drukiem, pochodzące z rękopiśmiennego zbioru *Wyznania człowiecze,* wiersze autorstwa samego Profesora.

Książkę, stanowiącą swoiste kompendium wiedzy o życiu i dorobku intelektualnym J. Legowicza, polecić można wszystkim zainteresowanym dziełem tego - tworzącego na pograniczu filozofii, historii i pedagogiki - ze wszech miar interesującego i inspirującego myśliciela. Co zrozumiałe, po recenzowany tom powinni sięgnąć również wszyscy zainteresowani historią polskiej powojennej filozofii, poszukujący pełnego obrazu zachodzących w jej obrębie procesów filiacji, krzyżowania się i konfrontacji idei.

Pozytywnych wrażeń z lektury nie jest w stanie zatrzeć nawet, wykraczająca znacznie poza przeciętną spotykaną w tego typu publikacjach, liczba „literówek", widoma oznaka niedoskonałości pracy korektorskiej edytora tomu oficyny Gnome.

Historyka filozofii polskiej z pewnością ucieszy również wiadomość, iż bohaterem kolejnej, „zaprogramowanej" przez prof. Cz. Głombika na listopad 2001 roku, konferencji poświęconej „wielkim mistrzom filozoficznej refleksji", tym razem noszącej tytuł *Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania «Historii Filozofii»,* będzie również Polak - wielki filozof i humanista.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

RYSZARD SITEK

NARODZINY KLASYKA

Andrzej Walicki: *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955-1959.* Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000, 324 s.

Wyraz „klasyk" posiada swoje własne, od lat już przyjęte, choć być może wciąż jeszcze mało precyzyjne i przez to często nadużywane, znaczenie. Leksykonalnie używa się go dla oznaczenia autora „dzieł uznawanych powszechnie za doskonałe realizacje wzorca gatunkowego, zaliczanych do narodowego lub światowego dziedzictwa kultury"[1]. Mimo całej jego wieloznaczności z pewnością nie będzie nadużyciem posłużenie się tym terminem dla oznaczenia naukowca, którego działalność stanowi dla polskiej i światowej historii filozofii oraz historii idei ważne wydarzenie intelektualne.

Klasykiem zostaje się co prawda dzięki własnej twórczości, ale ona sama, choćby najwyższych lotów i walorów, do uzyskania chlubnego tytułu nie wystarcza. Warunkiem koniecznym staje się jeszcze zyskanie dla tej twórczości uznania ze strony autorytetów, także tzw. „środowisk opiniotwórczych". To klasyków się wznawia, to im wydaje się zbiory prac, tłumaczy na wiele języków. Z żyjących Polaków do miana klasyka aspirować może niewielu. Jeżeli trzymać się literalnie znaczenia tego terminu to z pewnością adekwatnie opisuje on, i to nie od dziś, osobę wybitnego intelektualisty Andrzeja Walickiego. Poza granicami kraju wielkość naukowego pisarstwa Walickiego przyjęto jako fakt już przed wielu laty; ostatnim dowodem uznania dla polskiego historyka filozofii i myśli społecznej było uhonorowanie go prestiżową Nagrodą Fundacji Balzana w 1998 roku. Teraz dostrzeżono to również w Polsce. Wyznacznikiem i zarazem dowodem uznania historyka idei za klasyka także we własnej ojczyźnie, stała się ofiarowana Pisarzowi w jego siedemdziesięciolecie urodzin reedycja młodzieńczego dzieła poświęconego myślicielom rosyjskim. Bo też i w przypadku wydanej przez oficynę Wszechnicy Jagiellońskiej ostatniej książki A. Walickiego *Idea wolności u myślicieli rosyjskich,* w rzeczywistości mamy do czynienia z wznowieniem jego książki najstarszej. Pierwotnie wydaną nakładem PIW w 1959 roku pracę *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej* tworzyły studia, po części stanowiące również podstawę rozprawy kandy-

[1] *Nowy Leksykon PWN.* Warszawa 1998, s.795.

dackiej (doktorskiej) obronionej przez A. Walickiego na Uniwersytecie Warszawskim w dniu 25 lutego 1958 roku[2]. Wszystkie one powstały w okresie polskiej „odwilży", będąc efektem przełomu październikowego 1956 roku. Bardzo silnie naznaczone zarówno piętnem czasów w jakich zostały napisane (ale nie obarczone typowym dla filozoficznego pisarstwa tychże czasów schematyzmem), jak i osobowości autora, dzisiaj stanowić mogą, wespół autobiograficznymi książkami Walickiego *Spotkania z Miłoszem* i ich poszerzoną wersją *Umysł zniewolony po latach* oraz *Polskie zmagania z wolnością* ważne źródło tak dla przyszłego twórcy psychobiografii historyka idei[3], jak i dla osoby chcącej poddać analizie fenomen postaw intelektualistów wobec stalinizmu i nie zadawalających się w ich opisie próbą płytkiego, powierzchniowego wyjaśnienia według schematu, jaki zaprezentował np. Jacek Trznadel w swoich rozmowach z pisarzami[4]. A A. Walicki, mimo, iż sam pozostawał ofiarą systemu i jego ideologicznych nacisków, wiele czyni by wyjaśnić motywy i postawy reprezentowane przez tych wszystkich, którzy w okresie stalinizmu sytuowali się po stronie jemu przeciwnej, entuzjastycznie akceptując swą rolę jako pozostających w służbie obiektywnych praw historii narzędzi, realizatorów represywnej indoktrynacji.

W zrozumieniu własnego przeżycia stalinowskiego totalitaryzmu A. Walickiemu pomogli dziewiętnastowieczni myśliciele rosyjscy, zwłaszcza Wissarion Bieliński, Aleksander Hercen oraz Fiodor Dostojewski - autor *Legendy o Wielkim Inkwizytorze.* W instruktywnym *Posłowiu* do *Idei wolności u myślicieli rosyjskich,* przydatnym dla pełnego zrozumienia związków problematyki poruszanej w książce z osobistą sytuacją autora, A. Walicki pisze: „unikałem jednak formułowania moich myśli wprost Wołałem wyrażać myślicieli rosyjskich, dostrzegałem bowiem istotne podobieństwa między ich sytuacją a moja własną: oni również żyli przecież pod rządami autokratycznymi, usiłując wierzyć w postęp i borykając się z dylematami historiozoficznej teodycei. Centralną postacią był dla mnie, z tego punktu widzenia, Wissarion Bieliński, zwłaszcza w fazie heglowskiego «pojednania z rzeczywistością». Odnajdywałem u niego swoje własne problemy: ideę koniecz-

[2] Integralną częścią książki było również studium *Słowianofile i okcydentaliści,* które nie weszło w skład obronionej w dniu 11 lutego 1958 roku dysertacji - A Walicki: *Zniewolony umysł po latach.* Warszawa 1993, s. 95.

[3] Trudno nie zgodzić się z R. Jadczakiem, broniącym zasadności stosowania metody biograficznej w historii filozofii, gdy stwierdza on, że „znajomość życia filozofa może doskonale przyczynić się do ujawnienia genezy dzieła, sensów i znaczenia, jakie nadawał mu zarówno sam twórca jak i inni, a także wykrycia tła psychologicznego (szerzej: kulturowego) głoszonych i utrwalonych w dziełach poglądów filozoficznych" (R. Jadczak: *Biografistyka i jej miejsce w historii filozofii* „Ruch Filozoficzny", t. LII, nr 1, 1995, s. 86). Od siebie dodamy jedynie, że wskazane przez R. Jadczaka zależności, jako pozostające we wzajemnym, swoistym sprzężeniu zwrotnym, można badać także i odwrotnie, tzn. wychodząc od dzieła i poprzez dzieło właśnie próbować dotrzeć do osobistych przeżyć autora.

[4] J. Trznadel: *Hańba domowa.* Warszawa 1997.

ności dziejowej w funkcji terapeutycznej (dającej poczucie ulgi, bo zależność od obiektywnych, racjonalnych jest lżejsza do zniesienia, mniej upokarzająca, niż zależność od przypadku lub czyjejś arbitralnej woli); ideę tejże konieczności w funkcji zniewalającej, obezwładniającej wolę i unicestwiającej zdolność oporu; i wreszcie bunt przeciw konieczności w imię niezbywalnych praw osobowości ludzkiej”[5].

Filozofia rosyjska połowy XIX wieku stanowiła zatem dla Walickiego rodzaj zwierciadła w którym przeglądając się dostrzegał dylematy i problemy, z którymi sam borykał się w niedawnej przeszłości. Ukazane przezeń światopoglądy rosyjskich myślicieli umieszczone zostały w perspektywie ponadczasowych problemów związanych z wolnością człowieka, obecnością prawdy w życiu społecznym, odpowiedzialnością za i wobec historii. Zrywając z historyzmem radykalnym, traktującym badanych myślicieli i ich teksty jako „zakładników czasu”, w którym przyszło im zaistnieć Walicki prowadzi swój własny dialog z rosyjską, ale i europejską tradycją analizowanym autorom i ich tekstom stawia pytania, które historykowi, a właściwie to już filozofowi, podsuwa teraźniejszość[6]. Uczestniczy w ten sposób wraz z bohaterami swej książki w pewnym „ponadczasowym uniwersum dyskursu”, udział w którym możliwy jest jedynie na gruncie uznania pewnych trwałych uniwersalnych wartości, bez których zrozumienie czegokolwiek w tym dialogu między epokami byłoby niemożliwe[7].

Wstęp powyższy może sugerować, iż autor napisał książkę z kluczem, kokietując czytelnika aluzyjnością skrzętnie skrywaną pod warstwą erudycji. Nic bardziej błędnego- *Osobowość a historia* była książką o myślicielach rosyjskich, o W. Bielińskim, A. Hercenie, M. Czernyszewskim i innych, o ich swoistym stosunku do problemów stanowiących zarzewie sporów toczonych w intelektualnych centrach ówczesnej Europy. Osobiste przeżycie idei, jakimi żyli myśliciele rosyjscy ubiegłego stulecia próba wymuszenia na sobie, wzorem zmierzającego do „pojednania z rzeczywistością” Bielińskiego, zgody na fatalistyczną interpretację tezy, że „wolność nie jest samowolą, lecz zgodnością z prawami konieczności”[8], a następnie - w ślad za A. Hercenem - dokonanie moralnego buntu przeciw rzekomej konieczności dziejowej[9] poprzez uautentycznienie zachowań bohaterów odtworzeniem własnych przeżyć i stanów emocjonalnych, wzmocniło jedynie oddziaływanie silnie naz-

[5] A. Walicki: *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955-1959.* Kraków 2000, s. 299.

[6] M. Tyl: *Empatia i analiza.* „Opcje” 2000, nr 5, s. 77.

[7] J. Szacki: *Dylematy historiografii idei.* W: tegoż: *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia.* Warszawa 1991. Por. R. Sitek: *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a teraźniejszością.* Warszawa 2000, s. 181-182.

[8] Cyt. za: A. Walicki: *Idea wolności u myślicieli rosyjskich,* op. cit., s. 85.

[9] Ibidem, s. 303.

naczonej empatią rozumiejącej metody Walickiego. Za najbardziej charakterystyczną cechę tej metody B. Łagowski, długoletni przyjaciel historyka idei, uznał „zasadę empatii, tj. wnikania w intencje badanego autora, dążenie do zrozumienia jego punktu widzenia, postawienie się niejako w jego sytuację, podchodzenie do cudzych poglądów od ich najmocniejszej strony”[10]. Empatia dla Walickiego przestaje już być tylko umiejętnością, narzędziem przydatnym historykowi w uprawianym przez niego rzemiośle, staje się ona w wydaniu autora *Osobowości a historii* już nieledwie sztuką. W ten oto sposób A. Walicki, w swojej roli historyka idei, a zatem historyka badającego odbicie osobowości ludzkiej lub odbicie czasu w charakterystycznych objawach[11], jawi się zarazem niczym weberowski typ idealny inteligenta, W ujęciu w jakim chciałby go widzieć Mannheim - przedstawiciela grupy która dysponując empatią - „zdolnością «widzenia czyjejś strony»”[12] jest w stanie wyjść poza własny partykularyzm poznawczy.

We wstępie do *Osobowości a historii,* pominiętym - niestety - w *Idei wolności u myślicieli rosyjskich,* autor pisał: „Z punktu widzenia socjologicznego, z punktu widzenia historii światopoglądów społecznych, dzieje dziewiętnastowiecznej myśli rosyjskiej są dziedziną pasjonującą: załamuje się w nich cała historia intelektualna ówczesnej Europy, a zarazem całe bogactwo problemów, które stawiała przed myślicielami rosyjskimi specyficzna, odmienna od europejskiej rzeczywistość społeczna w ich własnym kraju”[13]. Oryginalna i twórcza była zwłaszcza rosyjska recepcja filozofii niemieckiej. Polegała ona na przejmowaniu od filozofów niemieckich problematyki raczej, niż gotowych rozwiązań[14].

Problem wolności, stosunku jednostki do zewnętrznych uwarunkowań i ograniczeń oraz wewnętrznych postulatów, u którego źródeł legły zmagania z wolnością całej nowożytnej - zwłaszcza oświeceniowej - filozofii, pojawił się w Rosji w latach trzydziestych XIX wieku wraz z ujmującą i rozwijającą zarazem to zagadnienie filozofią Hegla. Rychło też ulokował się on w samym centrum życia intelektualnego, dominując toczone w obszarze literatury i myśli rosyjskiej ideowe spory i dyskusje. Różnorodne konsekwencje tychże kontrowersji, przyjmowane przez uczestników polemik stanowiska, odpowiadały w skali ogólnej - jak zauważał Walicki - liniom rozwojowym tego problemu na Zachodzie[13]. Tworzące *Osobowość a historię* studia z pograni-

[10] J. Szmyd (red.): *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX.* Kraków 2000, s. 387 (autor hasła *Andrzej Walicki* - B. Łagowski).

[11] T. Terlecki: *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański.* Warszawa 1987, s. 41.

[12] K. Mannheim: *Inteligencja: jej rola w przeszłości i współcześnie.* „Colloquia Communia” 1992-1993, nr 1-12, s. 103. Por. R. Sitek: *Warszawska Szkoła Historii Idei,* op. cit., s. 123-124.

[13] A. Walicki: *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej.* Warszawa 1959, s. 7.

[14] Ibidem, s. 7.

cza filozofii i literatury, zorganizowane były wokół „przeklętych pytań" jakimi żyła dziewiętnastowieczna inteligencja rosyjska, z tytułowym problemem jednostki uwikłanej w historię, jednostki pozostającej w sieci krzyżujących się zewnętrznych determinacji i wewnętrznych postulatów na czele.

Debiutancka książka Walickiego, już bezpośrednio po jej wydaniu zauważona została przez takie postaci polskiej diaspory jak Jerzy Giedroyć, Czesław Miłosz, Aleksander Hertz, Wiktor Weintraub, Wiktor Sukiennicki i Wacław Lednicki. Życzliwie przyjęta została również przez Richarda Pipesa, Romana Jacobsona oraz Isaiaha Berlina. Także w kraju doczekała się entuzjastycznych recenzji. Nie obyło się przy tym bez pewnych mistyfikacji. Autorką jednej z nich była Alicja Lisiecka interpretująca książkę Walickiego jako pracę marksistowską, a o jej autorze pisząca: „Walicki jest również zaangażowanym we współczesne spory ideologiczne i filozoficzne badaczem marksistowskim..."[16]. To oczywisty błąd. Dłużnikiem Marksa Walicki pozostaje w stopniu takim, w jakim czuć się nim musi dzisiaj każdy badacz poważnie zajmujący się historią kultury filozoficznej. Do tradycji związanej z imieniem niemieckiego myśliciela ma stosunek ambiwalentny; ceni w niej to, co wywodząc się z materializmu historycznego stanowi cenne narzędzie analiz społecznych, krytykując zarazem elementy marksowskiej utopii.

W przypadku książki Walickiego mamy do czynienia z tym rzadkim wydarzeniem we współczesnej literaturze naukowej, kiedy wznowiona po czterdziestu dwóch latach od pierwszego i jedynego jak dotąd polskiego wydania praca zachowuje swoją świeżość i pierwotną moc oddziaływania. Pozbawiona ideologicznych wtrętów, częstych w owym czasie u wielu autorów odwołań do marksizmu, występujących zwłaszcza w formie metodologicznych wstawek, tych tak charakterystycznych „znaków czasu" jakimi epatują dziś (nie wiedzieć dlaczego?!) niezorientowanego historycznie czytelnika np. pierwsze publikacje kolegów Walickiego z kręgu tzw. warszawskiej szkoły historii idei (zapewne dlatego nie doczekamy się nigdy publikacji *Dzieł Wszystkich* Leszka Kołakowskiego, czy Bronisława Baczki - a szkoda...), w swoim kolejnym życiu książka uległa wzbogaceniu o wstęp do pism filozoficznych M. Czernyszewskiego oraz o pochodzący z 1958 roku konspekt planowanej niegdyś do napisania pracy pt. *Od narodnictwa do leninizmu.* W prekursorskim-zwłaszcza jeżeli uwzględnić czas i miejsce jego powstania - napisanym na zamówienie Stanisława Ossowskiego i prezentowanym na jego seminarium tekście, Walicki analizuje obecność pretotalitarnych

[15] Por. J. Dobieszewski: *Empatyczna praca.* „Nowe Książki" 2001, nr 4, s.12.

[16] A. Lisiecka: *W krainie czarów. Szkice literackie.* Warszawa 1961, s. 246.

[17] Autor zrezygnował natomiast z zamieszczenia studium pt *Słowianofile i okcydentaliści* uznając, iż problematykę w nim zawartą naświetlił zdecydowanie lepiej i wszechstronniej w: idem: *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa.* Warszawa 1964.

wątków w rosyjskiej myśli społecznofilozoficznej dwóch ostatnich stuleci, ukazując bolszewizm jako twór zakorzeniony w rdzennie rosyjskiej tradycji filozoficznej. Już w chwili swego powstania tekst ten wywołał duże zainteresowanie, mimo iż, z przyczyn oczywistych, w ówczesnej PRL-owskiej rzeczywistości, nie mógł ukazać się drukiem. Z zawartymi w tej pracy tezami A. Walicki, prócz swych polskich kolegów z seminarium S. Ossowskiego, zapoznał również Zbigniewa Brzezińskiego, prof. Wiktora Sukiennickiego, Richarda Pipesa. O tych oraz innych wydarzeniach związanych z pracą *Od narodnictwa do leninizmu* historyk idei pisał w swej autobiografii intelektualnej[18]. Idee zawarte w dopiero obecnie po raz pierwszy publikowanym studium, autor wykorzystywał przez lata w złagodzonej formie, w swych pracach o narodnictwie i marksizmie w Rosji. Po transformacji ustrojowej w Polsce, już bez przymusu oglądania się na względy cenzuralne, rozwinął je i przedstawił w monumentalnym dziele poświęconym analizie próby urzeczywistnienia marksowskiej, przeciwstawnej liberalizmowi koncepcji wolności pt. *Marksizm i skok do królestwa wolności*[19].

Idea wolności u myślicieli rosyjskich podobnie jak inna, wcześniejsza o kilka miesięcy, książka A. Walickiego *Polskie zmagania z wolnością* posiada swój drugi wymiar. Tworzy go *Posłowie,* będące swoistym autokomentarzem do twórczości historyka idei, wielce pomocne przyszłemu ewentualnemu biografowi oraz badaczowi intelektualnego dorobku autora książki. „Sprawą najważniejszą było dla mnie wyzwolenie od nacisku ideokracji (...). Wierzyłem w historiotwórczą rolę idei i pragnąłem zmieniać rzeczywistość polityczną przez przetwarzanie od wewnątrz jej ideologicznej legitymizacji. Wyobrażałem sobie (...), że nawet marksizm, będący aktualnie narzędziem represywnej indoktrynacji, można przekształcać w metodę myślenia krytycznego, służącego celom demokratycznej emancypacji. Programowi temu, sformułowanemu w trzech słowach: «Rosja - Polska - marksizm», postanowiłem podporządkować całą moją działalność naukowo-badawczą”[20]. Przytoczone - to tylko niektóre ze zdań charakteryzujących program, ale i oddających stan ducha A. Walickiego na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych.

Cennym uzupełnieniem książki pozostaje *Aneks* zawierający portret Izajasza Berlina oraz jego list do A. Walickiego z 13 marca 1962 r.. Zapoczątkowana w 1960 roku długoletnia przyjaźń, trwająca aż do śmierci tego urodzonego w rosyjsko-żydowskiej rodzinie wybitnego angielskiego historyka idei, stanowiła najbardziej znaczącą z intelektualnych relacji międzyludz-

[18] A. Walicki: *Zniewolony umysł po latach.* Warszawa 1993, s. 116-118.

[19] Warszawa 1996.

[20] A. Walicki: *Idea wolności u myślicieli rosyjskich,* op. cit, s. 297.

kich, jakie stały się udziałem bogatego życia A. Walickiego. To Berlin udzielał polskiemu myślicielowi moralnego oparcia w trudnych chwilach, utwierdzał w jego nakierowanym na rosyjskich myślicieli programie badawczym.

W zakończeniu książki pomieszczono bibliografię prac autora związanych tematycznie z problematyką rosyjską.

Wydanie chronologicznie pierwszej w dorobku A. Walickiego książki, stanowi dla piszącego niniejsze (postulującego już przed kilkunastu laty wznowienie prac warszawskich historyków idei) źródło osobistej satysfakcji. Satysfakcji tym większej, iż wzmocnionej wiadomością, że po *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* oraz *Kulturze i fetyszach* L. Kołakowskiego, *Spotkaniach z utopią* Jerzego Szackiego i książce właśnie recenzowanej, na wznowienie w PWN czeka (pozytywna decyzja już zapadła) kolejna praca A. Walickiego poświęcona dziewiętnastowiecznym myślicielom rosyjskim - *W kręgu konserwatywnej utopii.*

EDUKACJA FILOZOFICZNA **RECENZJE I NOTY**
Vol. 32 2001

WOJCIECH SŁOMSKI

FILOZOFIA I MYŚL SPOŁECZNA ZACHODU

Stanisław Jedynak: *Destruam et aedificabo. Studia z filozofii i myśli społecznej Zachodu.* **Lublin 1998, 276 s.**

Praca Stanisława Jedynaka jest zbiorem wielu rozpraw odzwierciedlających rozmaitość zainteresowań autora i zebranych w nieco eklektyczną z pozoru (co przyznaje sam autor) całość. Podstawowym założeniem łączącym poszczególne artykuły jest ich wspólny wątek tematyczny, podkreślony zresztą w tytule pracy, a polegający na przeciwstawieniu filozofii Zachodu filozofii orientalnej. Założenie to samo w sobie nie ma w sobie nic nienaturalnego, jednakże, pewne obawy budzić może stopień jego ogólności: ostatecznie wszystko, co nie jest orientalne, jest zachodnie, zaś udział filozofii orientalnej w zainteresowaniach filozoficznych przeciętnego odbiorcy literatury filozoficznej poza specjalistami jest niewielki. Tak czy owak wszystko, począwszy od presokratyków, a skończywszy na pracach postmodemistów francuskich jest filozofią Zachodu, z czego wynika, że powinno być przeciwstawione równie ogólnie pojętemu Orientowi.

Z tej to przyczyny pierwszą rzeczą, jaką należy rozważyć przy ocenie książki S. Jedynaka, jest kwestia, co dla autora jest „filozofią i myślą społeczną Zachodu" i czy jego rozumienie przeciwieństwa Wschód - Zachód odpowiada temu, które w sposób nieco ironiczny zostało przedstawione powyżej. O ile zakres literatury i problematyki „od Platona do postmodernistów" jest już i tak zbyt szeroki, aby można go było sensownie ująć jako spójną formację myślową, o tyle przy lekturze *Destruam et aedificabo* rzuca się w oczy, iż zakres ten zostaje przez autora dodatkowo poszerzony w stosunku do potocznego wyobrażenia o filozofii, do jakiego przyzwyczaiła nas „szkolna" historia filozofii. Obok prac poświęconych początkom filozofii greckiej czy obok analiz filozofii Huma, znajdziemy tutaj również - albo raczej ze względu na proporcje przede wszystkim - rozprawy poświęcone na przykład filozofii w Czechach lub poglądom społecznym myślicieli ukraińskich. Jednym słowem, autor porusza się zarówno po ścieżkach znanych mniej więcej każdemu (choć nie znaczy to, iż z tego powodu nastręczających mniej trudności), jak i po tych, które wciąż czekają na odkrycie i pełne docenienie.

Nie jest to jednak książka poszukująca w różnojęzycznej literaturze filozoficznej ciekawostek i osobliwości. S. Jedynak nie tyle poszukuje inspirujących myśli u tych filozofów, którzy w europejskiej tradycji filozoficznej do najczęściej cytowanych nie należą, ile zaciera granicę pomiędzy tym, co na mocy mniej lub bardziej uzasadnionej tradycji cytować wypada, a tym, co, głownie ze względów językowych, do kanonu lektur obowiązkowych nie należy. Czytając autobiografie filozofów współczesnych łatwo spostrzec, iż w publikacjach tych powołują się oni na swych intelektualnych mistrzów, przy czym rzadko mistrzowie ci należą do grona myślicieli powszechnie znanych i cenionych. Przeważnie w biografiach tych spotyka się nazwiska słyszane po raz pierwszy i dziwić może fakt, dlaczego filozofowie uznawani przez swych wybitnych mistrzów za równie wybitnych, znaczącego wkładu do piśmiennictwa filozoficznego nie wnieśli. Przyczyn takiego stanu rzeczy znaleźć można zapewne wiele, jednak prawdopodobnie najważniejszy jest fakt, iż owi wybitni filozofowie wcale o aplauz nie zabiegali, troszcząc się bardziej o spełnianie codziennych obowiązków naukowca niż o hałaśliwa autoreklamę. Jeżeli myśliciele ci nie zostaną „wydobyci na światło dzienne" przez krytyków umiejących dostrzec oryginalność i odkrywczość tam, gdzie ona rzeczywiście jest, wówczas ogół społeczności filozoficznej bezpowrotnie traci szansę zapoznania się z inspirującymi poglądami.

Okazuje się więc, że wartościowa twórczość filozoficzna nie zawsze posiada samoistną zdolność ukazywania się światu i że aby świat się o tej twórczości dowiedział, potrzebne są działania wymagające wielu odrębnych pisarsko, odkrywczych sprawności. Zadanie docenienia cudzych poglądów jest o wiele trudniejsze niż się na ogól wydaje. Oprócz rozległej wiedzy samodzielności filozoficznego myślenia do wspomnianych sprawności dostrzegania wartościowych tekstów i wydobywania z nich wartości dysponować należy zarówno specyficzną, intelektualną pewnością siebie, dzięki której nie jest się podatnym ani na kompleks niższości w stosunku do autorytetów, ani na kompleks wyższości w stosunku do „maluczkich", jak i określonym rodzajem skromności pozwalającej powstrzymywać się od wypowiadania własnych, często przedwczesnych ocen.

Nie będzie przesadą stwierdzenie, iż wspomniane intelektualne dyspozycja spotykamy w pracy S. Jedynaka. Trudno bowiem zaprzeczyć, iż na przykład filozofia węgierska nie jest i nigdy nie była zbyt intensywnie dyskutowana, a z rozprawy jej poświęconej wynika, że zasługuje ona na poważną dyskusję. (Na dyskusję taką zasługuje również pogląd na tą filozofię sformułowany przez S. Jedynaka, choć oczywiście ewentualna dyskusja wymagałaby tutaj dokładnej znajomości problematyki „z pierwszej ręki".) Taka poważna dyskusja, zarówno nad problemami omawianymi w poszczególnych rozprawach, jak i nad poglądami samego autora, jest zaś możliwa

głownie dzięki temu, że rozprawy te mają charakter przyczynkarski. Wyrażenie „przyczynkarski" brzmi może nieco złowrogo i może się kojarzyć z pisaniem rozpraw w stylu „dwa nieznane przecinki u Kanta", jednak w tym przypadku ma ono wydźwięk jak najbardziej pozytywny i odwołuje się do znanej prawdy, iż w filozofii, podobnie jak w nauce, ostają się przede wszystkim prace przyczynkarskie. Szanse zaś na przetrwanie mają one wówczas, kiedy ich autorzy świadomie zakładają, że praca poświęcona jakiemuś bardzo szczegółowemu zagadnieniu nie może silić się na uogólnienia i w celu nadania sobie filozoficznej głębi odwoływać się do „wielkiej filozofii", do której zawsze i w każdych okolicznościach można się odwołać.

Dzięki połączeniu precyzji myślenia i wspomnianych „sprawności w odnajdywaniu tego, co ważne", rozprawy S. Jedynaka nie zawierają zawsze możliwych, a rzadko potrzebnych odwołań do jakiegoś wewnątrz- czy pozafilozoficznego kontekstu, stanowiąc niemal czystą analizę problemów, które autor uznał za warte zbadania. W błędzie byłby jednak ten, kto by uznał, że rozległa wiedza historyczna oraz poczucie „ogólnofilozoficznej" kompetencji nie jest przy badaniu szczegółowych problemów potrzebne. Nie mam tutaj na myśli jedynie niezbędnego warsztatu filozoficznego, wyznaczającego granicę, poza którą zaczyna się kompromitująca ignorancja. Przez wyrażenie „historyczne i ogólnofilozoficzne kompetencje" rozumiem nie wiedzę, którą można nabyć studiując teksty filozoficzne, lecz coś, czego nauczyć się nie sposób, a co określić by należało mianem samodzielności myślenia, temperamentem filozoficznym lub - przez analogię do twórczości artystycznej - po prostu mianem szczególnego rodzaju talentu odnajdywania tego, co w analizowanych poglądach najistotniejsze. Zdolność ta jest właśnie tą szczególną cechą, która sprawia, że biorąc do ręki po raz pierwszy książkę filozoficzną już po przeczytaniu kilku stron jest się w stanie ocenić, czy książka ta jest dziełem ważnym i czy warto poświęcić kilka godzin na jej przeczytanie, czy też stanowi jedynie przejaw spełnienia „twórczego obowiązku" nakładanego na autora przez różne zewnętrzne okoliczności. Lekturę *Destruam et aedificabo* można rozpocząć w dowolnym momencie, a wrażenie, że mamy do czynienia z książką, której autor wie na pewno, co chce przekazać czytelnikowi, jest zawsze takie samo.

Przyczynkarski charakter rozważań S. Jedynaka dotyczy większości zaprezentowanych rozpraw, charakteryzuje także sposób traktowania poszczególnych tematów, jednakże nie jest bezwzględnie obowiązującą regułą i od czasu do czasu natrafić można na uogólnienia skłaniające gruntownego przemyślenia tego wszystkiego, co autor wypowiada w swych rozważaniach szczegółowych. Ponadto, obok rozpraw przyczynkarskich znajdujemy w *Destruam et aedificabo* artykuły poświęcone zagadnieniom dla filozofii zasadniczym, jak choćby rozprawa na temat wyłonienia się filozofii jońskiej

z mitologii lub rozważania o problemie błędu naturalistycznego. Podkreślić należy, iż zarówno prace S. Jedynaka dotyczące zagadnień szczegółowych, jak i te, w których autor porusza najbardziej skomplikowane i najintensywniej dyskusyjne problemy filozoficzne, odznaczają się tym samym intelektualnym umiarem i umiejętnością bezbłędnego odróżniania wątków istotnych od mniej istotnych. Odnieść można wrażenie, iż w trakcie swych analiz S. Jedynak w pewnym sensie ukrywa się za analizowanym zagadnieniem i jak gdyby wypełnia obszar zainteresowania odbiorcy tekstu wyłącznie tym, co pozostaje na zewnątrz w stosunku do jego własnej osobowości filozoficznej. Równocześnie jednak autor w żadnym momencie swych rozważań nie traci kontaktu z analizowaną materią i ani na chwilę nie pozwala, by tekst nad nim dominował. W samym tekście autor jest obecny, jeśli można tak powiedzieć, potencjalnie - wprawdzie nie w taki sposób, że ukazuje swoje prawdziwe oblicze wtedy, gdy tylko odbiorca tego zapragnie, jednak nigdy nie pozostawia czytelnika sam na sam z tekstem, nie naraża go poczucie, iż musi on obcować z na pół automatycznym streszczeniem cudzych poglądów, nie zaś z ich krytycznym omówieniem. S. Jedynak nie tylko pisze w sposób jednoznaczny, oszczędzając czytelnikom wątpliwej rozrywki interpretowania swych wypowiedzi, lecz przede wszystkim sam precyzyjnie i jednoznacznie wie, co zamierza w tekście powiedzieć.

Powracając do pytania o zasadność ujęcia wielu rozpraw poświęconych całkowicie nie związanej ze sobą problematyce w opracowaniu, przeciwstawiającym filozofię Zachodu filozofii orientalnej, wskazać teraz można na dwa co najmniej elementy, które ujęcie takie usprawiedliwiają. O pierwszym z nich była już po części mowa i wynika on po prostu z faktu, że autor traktuje analizowane problemy w pewnym sensie jak swoje własne, czyli jako zagadnienia istotne z jego punktu widzenia. Stwierdzenie to staje się zrozumiałe, kiedy uświadomimy sobie trudności, na jakie napotyka się przy studiowaniu filozofii orientalnej, w o wiele większym stopniu niż filozofii zachodniej opartej na wewnętrznym, osobistym doświadczeniu i w nieporównanie mniejszym stopniu zdolną do wypełnienia przestrzeni racjonalnego dyskursu. Mówiąc o filozofii Wschodu z punktu widzenia tradycji zachodniej, zmuszeni jesteśmy do zajęcia wobec niej stanowiska biernego obserwatora, usiłującego dotrzeć do treści, które bezpośredni uczestnik tej filozofii odbiera jako dane. Nie oznacza to wprawdzie, iż przeniknięcie do tych treści jest zupełnie niemożliwe, jest jednak bez porównania trudniejsze niż bezpośrednie uchwycenie istoty filozofii Zachodu. Filozofia zachodnia z trudnościami takimi się nie wiąże - nie wydaje się, by pomiędzy zachodnim a orientalnym sposobem uprawiania filozofii istniała wyraźna symetria, tzn. aby przeniknięcie do sedna zagadnień filozoficznych powstałych na Zachodzie było uzależnione od jakichkolwiek lokalnych tradycji myślenia. Zrozumienie istoty filozofii

zachodniej możliwe jest w zasadzie zawsze, a jedyne ograniczenia wynikać mogą z indywidualnych uwarunkowań. Zrozumienie tych zagadnień nie wiąże się jednak w sposób automatyczny z umiejętnością takiej ich analizy, która te pierwotne, lokalno-światopoglądowe uwarunkowania odrzuca lub zawiesza. Innymi słowy, do istoty filozofii okcydentalnej należy jej dyskursywność, niepodatność na subiektywizm (w sensie jego wykrywalności, jeżeli przypadkiem zakradnie się do rozważań) oraz przede wszystkim jej zdolność do postępu, nawet jeżeli postęp ten polegać ma wyłącznie na odrzucaniu dotychczasowych rozwiązań jako niezadowalających.

Powyższe uwagi nie są w odniesieniu do pracy S. Jedynaka bezcelowe. Fakt, że filozofia zachodnia jest z założenia dyskursywna, nie oznacza jeszcze, iż dyskursywność ta jest dla filozofa zadaniem łatwym. W piśmiennictwie filozoficznym znaleźć można przykłady tekstów zarówno spełniających wymóg dyskrusywności (niezależnie od tego, jak wymóg ten należałoby rozumieć) oraz takie, które spełniają go w stopniu małym lub świadomie z niego rezygnują Otóż uzasadniona wydaje się teza, iż pełna dyskursywność, ujęcie zagadnień filozoficznych jako problemów, których rozwiązanie mysi zostać odnalezione, nie zaś wymyślone, jest tym łatwiejsze, z im większym krytycyzmem podchodzi się do filozofii. W książce S. Jedynaka krytycyzm ten nie jest wyrażony wprost, tzn. nie stanowi stylistycznego ozdobnika, jednakże każdy z omawianych poglądów traktowany jest jako historycznie uzasadniona propozycja określonych rozwiązań. Autor nie narzuca czytelnikowi niczego, co sugerowałoby, iż z premedytacją przyjął określone założenia i że założenia te pragnie zrealizować na prezentowanym materiale. Przeciwnie, odnieść można wrażenie, iż wymóg zachowania obiektywizmu traktuje z taka powagą, że niektóre jego rozprawy sprawiają wrażenie, jakby były napisane z kilku całkowicie odmiennych punktów widzenia, przy czym za każdym razem ów punkt widzenia dobierany był tak, aby maksymalnie zbliżyć się do sedna rozważanej problematyki. Nic nie jest w *Destruam et aedificabo* zaprezentowane w sposób sprzeczny z wymogiem naukowego krytycyzmu, nic nie wzbudza irracjonalnego entuzjazmu i jednocześnie nic nie zostaje ukazane jako jednoznacznie złe i godne potępienia.

Druga z przyczyn, dla której za zasadne należy uznać wyróżnienie przeciwieństwa Wschód - Zachód jako klamry spinającej rozprawy *Destruam et aedificabo* jest fakt, że S. Jedynak zdołał w różnorodnej i różnojęzycznej filozofii odnaleźć pewien jej wspólny wymiar - wymiar sprawiający, że niezależnie od aktualnej sytuacji politycznej i społecznej stanowiącej kontekst dla analizowanych poglądów, mówić możemy wciąż o jednej filozofii. (Spór o to, czy filozofia zachodnia jest filozofią uniwersalną czy też jedynie przejawem lokalnej, europejskiej egzotyki kulturalnej należy tutaj z braku miejsca odłożyć na inną okazję.) Wprawdzie mówienie o filozofii Zachodu

jako o w miarę jednolitym i spójnym systemie zagadnień i poglądów nie jest sprawą trudną, jednakże sprawą nieporównanie bardziej skomplikowaną okazuje się świadome wydobycie głównych rysów tej myślowej wspólnoty i zastosowanie zdobytego w ten sposób „wglądu" do konkretnych rozważań. O ile bowiem nie miałoby większego sensu wskazywanie, iż chodzi o filozofię Zachodu w przypadku pracy poświęconej na przykład klasycznej filozofii niemieckiej czy angielskiej, o tyle książka traktującą równocześnie o filozofiach tak mało znanych, jak filozofia węgierska, czeska czy ukraińska wskazania takiego wymaga. Wymaga zaś go nie tylko ze względów czysto teoretycznych. Uwikłanie omówionych przez S. Jedynaka poglądów w konkretne sytuacje polityczne i społeczne rodzić może podejrzenie, że poglądy te mają charakter tak samo lokalny i efemeryczny jak same te sytuacje. Ze tak nie jest, przekonuje właśnie książka Stanisława Jedynaka.

EDUKACJA FILOZOFICZNA **RECENZJE I NOTY**
Vol. 32 2001

WOJCIECH SŁOMSKI

FILOZOFICZNA SZKOŁA W SŁOWACKIM PRESZOWIE

Rudolf Dupkala: *Prešovská škola (Filozofia na evanjelickom kolégia v Presovie).* Prešov 1999, 138 s.

Monografia Rudolfa Dupkali poświęcona jest w głównej mierze zagadnieniom rozwoju myśli filozoficznej w Kolegium Ewangelickim w Preszowie od czasu jego założenia w roku 1667 aż do pierwszej połowy XIX wieku. Co istotne jednak, Autor nie ogranicza się tylko do analizy poglądów jedynie swoich rodzimych filozofów, ale próbuje też przedstawić ich myśl na tle rozwoju filozofii europejskiej.

A dorobek filozofii europejskiej nie byłoby możliwy nie tylko bez przyjęcia określonego sposobu patrzenia na to, czym właściwie jest filozofia europejska i jak różni się ona od innych, nieeuropejskich filozofii, lecz przede wszystkim bez próby określenia tego, czym jest sama Europa. Ulegając stereotypowym uproszczeniom łatwo bowiem przyjąć, że niezależnie od swego geograficznego zasięgu Europa jest tym wszystkim, co z jednej strony wyrasta z kultury greckiej, z drugiej zaś - z chrześcijaństwa. Trudności z odróżnieniem Europy od kultur, które czerpiąc z europejskiej tradycji nie chcą być uważane jedynie z podległe prowincje Europy, nie są jednak jedynym problemem, który wyłania się, gdy cywilizację europejską określimy wyłącznie jako twór wyrastający z tradycji greckiej i chrześcijańskiej.

Książka Dupkali składa się z czterech głównych rozdziałów. Pierwszy z nich poświęcony jest samemu procesowi założenia Kolegiumu w Preszowie oraz jego charakterystyce jako instytucji przede wszystkim edukującej młodych ludzi. Autor stara się przybliżyć czytelnikowi - czyni to zresztą w sposób bardzo klarowny i dokładny - wszelkie organizacyjne przemiany oraz tło historyczne uczelni w Preszowie. Chce bowiem podkreślić oryginalność i niezwykłość preszowskiej szkoły, dzięki której Preszów stał się najważniejszym centrum edukacji na obszarze zwanym Ugrią. Autor zwraca w tym rozdziale szczególną uwagę na rozwój filozofii w Kolegium - podkreślając znaczenie działalności wykładowców.

W drugim rozdziale pojawiają się refleksje dotycząc filozofii europejskiej rozwijającej się w Ewangelickim Kolegium w Preszowie w XVII w. Dokonując dogłębnej analizy i interpretacji, autor prezentuje następujące pogląd: baconizm J. Bayera, atomizm I. Cabana i protestancki arystotelizm Ladivera. Zawartość kolejnego rozdziału jest kontynuacją rozpoczętej myś-

li. Autor przedstawia tu filozofie J. Karlovskiego i Ź. Karlovskiego w kontekście filozofii europejskiej. Rozważa również filozoficzną koncepcję etyki A. Vandráka, podstawy filozoficzne i zakres estetyki M. Gregua oraz motywy filozofii L'.Séredi i M. Szlávika. Z kolei rozdział czwarty poświęcony jest działalność profesorów filozofii uczących w Ewagelickim Kolegium w Preszowie w pierwszej połowie XX wieku. Szczególną uwagę R. Dupkala przywiązuje do działalności J. Koveňa, J. Cervenka, S. Felbera i J. Mikleša.

Omawiana pozycja warta jest polecenia z kilku względów. Przede wszystkim mimo swego specjalistycznego i przyczynkarskiego charakteru może ona doskonale służyć tym, którzy o twórcach szkoły preszowskiej wiedzą niewiele albo zgoła nic, jako rodzaj przewodnika lub wstępu do tego właśnie tak mało znanego nurtu filozoficznego.

Książka Dupkali do tego celu nadaje się znakomicie i jest to zasługą zarówno jasnego i prostego stylu autora, jak i w większym jeszcze stopniu jego dogłębnej znajomości problematyki, którą autor zajmuje się od wielu lat. Mimo prostoty, a miejscami wręcz potoczności (którą z punktu widzenia przypadkowego czytelnika uznać można za wartość niemożliwą do przecenienia), już po przeczytaniu kilku zdań zorientować się można, iż autor jest tutaj całkowicie „w swoim temacie". Pewne niekoniecznie oczywiste dla czytelnika sformułowania i frazy wypowiada on w sposób pozwalający odgadnąć, że ich treść jest dla autora oczywista i zrozumiała sama przez się, zaś autor zareagowałby zapewne zdziwieniem, że treść ta nie zawsze i nie dla każdego jest oczywista i często zmusza czytelnika do chwili namysłu w trakcie lektury. Owa „automatyzacja" myślenia o przedmiocie, którą osiąga się po wielu latach obcowania z nim, pozwala jednocześnie autorowi utrzymać tekst w przyzwoitych rozmiarach, co dodatkowo zwiększa szansę, że czytelnik zainteresowany nurtami współczesnej filozofii uzyska informacje, które go naprawdę interesują.

Praca ta jest pracą historyczną. Nie jest dziełem przypadku, że tytuł ten sformułowany został w ten właśnie sposób. Autor nie zapomina przy tym, że twórcy szkoły preszowskiej nie działali w próżni, że mimo podobieństw umożliwiających zaklasyfikowanie ich do jednego kierunku istnieją między nimi różnice, oraz że rozwój ich poglądów przeszedł znaczną ewolucję.

Prowadzenie badań tego typu niemożliwe byłoby bez gruntownego przy-, gotowania i przede wszystkim bez swoistego zacięcia filozoficznego. O tym, że autor wykazać się musiał nie tylko zdolnością odczytywania i rekonstrukcji poglądów zawartych w badanych tekstach, lecz przede wszystkim zdolnością ich interpetowania i ujawniania ukrytych w nich założeń filozoficznych, przesądza sama natura przedmiotu. Zadanie rozpoznawania przyjmowanych milcząco przesłanek nie wiąże się z wielkimi trudnościami wówczas, kiedy mamy do czynienia z tekstem *stricte* filozoficznym, w którym założe-

nia filozoficzne, jeżeli nie są wyartykułowane wprost, stanowią problem zasadniczy, a w gruncie rzeczy jedyny, jaki naprawdę należy rozwiązać obcując z tekstem.

Rzecz ma się zgoła inaczej w przypadku tekstów luźno i pośrednio związanych z problemami uznawanymi za tradycyjnie filozoficzne, jak właśnie w przypadku tekstów tworzących filozoficzną szkołę w Preszowie. W tekstach tego rodzaju wszelkie założenia filozoficzne przyjmowane są świadomie tylko wówczas, kiedy ich przeoczenie wymagałoby wiele dobrej woli, natomiast jakiekolwiek posądzenia o milczące przyjmowanie nieuświadamianych założeń spotykają się natychmiast ze zdecydowanym sprzeciwem. Tym bardziej więc podkreślić należy, że R. Dupkala z zadania „tropienia" ukrytych przesłanek wywiązuje się sumiennie i nie tylko nie unika ujawniania tego wszystkiego, co przez autorów interesujących go tekstów jest milcząco przyjmowane, ale nie waha się również ujawnianych przez siebie poglądów filozoficznych poddawać krytyce. Obok więc badań historycznych zmierzających do rekonstrukcji poglądów mamy w pracy Dupkali do czynienia z badaniami, które nazwać by można „historyczno-filozoficznymi". Swoistość takiego właśnie podejścia polega na tym, że autor nie traci z pola widzenia pytania o aktualność sposobu uprawiania filozofii przez twórców szkoły preszowskiejj.

Docent Dupkala nie stara się przedstawić jakiegoś zupełnego, w pełni zamkniętego obrazu myśli filozoficznej preszowskiej szkoły, lecz dąży do wyrażenia tego, co sam uważa w filozofii preszowskiej za najbardziej wartościowe. Dlatego też filozofia w omawianej książce jest filozofią żywą, złożoną z propozycji jak najbardziej aktualnych i dotyczących problemów uznawanych przez R. Dupkalę za ważniejsze niż zadanie przeprowadzenia jasnych rozgraniczeń i zaszufladkowania przedstawianych poglądów do jakiejś utworzonej przez historyków kategorii.

Przyjęcie, czy raczej zachowanie postawy aktywnego filozofa rodzi problem doboru materiału - doboru, który z jednej strony nie byłby zbyt arbitralny, z drugiej zaś nie narzucał autorowi konieczności pisania o kierunkach, których nie uważa za warte analizy. W omawianej publikacji nie mamy na szczęście do czynienia z zabiegiem równie prostym co nonszalanckim, a polegającym na ferowaniu wyroków o tym, co ma prawo uchodzić za filozofię, a co i kto na to zaszczytne miano w oczach wszechwiedzącego autora nie zasługuje. Jego postawę określić można mianem postawy pozytywnej (co oczywiści nie ma nic wspólnego z pozytywizmem): zamiast wykazywać, które poglądy są w filozofii wartościowe poprzez wykazanie ich zalet, udowadniać że inne poglądy takimi nie są, Autor po prostu rezerwuje sobie prawo do pisania o tym i tylko o tym, co jego samego jako filozofia aktywnie

poszukującego prawdy do tych poszukiwań inspiruje i co wyznacza w tych poszukiwaniach drogowskazy.

Wiąże się z tym pewna istotna cecha tekstów filozoficznych: filozof przedstawiający własną wizję rozwoju poglądów filozoficznych na przestrzeni pewnego okresu posiada przywilej - i równocześnie obowiązek - mówienia o przedmiocie swego tekstu własnym filozoficznym językiem. Języka tego nie należy oczywiście utożsamiać z literackim stylem wypowiedzi -jest to sposób prowadzenia dyskursu w obrębie pojęć konstruowanych przez samego siebie w celu opisu i wyjaśnienia rzeczywistości. W książce R. Dupkali ów własny język mówienia o filozofii przejawia się m.in. we wspomnianym powyżej wyborze nurtów uznawanych za ważne z poznawczego, choć indywidualnego punktu widzenia (w przeciwieństwie do ważności jako takiej, którą usiłują wykryć i potwierdzić historycy filozofii nie będący samodzielnym filozofami). Praca ta nie jest subiektywna, nie jest również obiektywna, nie popada też w rozdarcie, o którym była mowa przed chwilą. Sytuuje się całkowicie poza tymi trudnościami, ponieważ w ogóle nie pretenduje do miana kompendium jakiejkolwiek wiedzy. Pretenduje natomiast do miana autonomicznej wypowiedzi filozoficznej, której zadaniem jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, jaka była i wciąż jest najnowsza filozofia. W ten sposób Rudolf Dupkala stawia czytelnika od razu w kręgu dyskusji filozoficznej, o której można, zależnie od przekonań, powiedzieć wszystko z wyjątkiem jednego: że nie jest to dyskusja autentyczna. W ten też sposób książkę tę należy potraktować, a wszelkie zarzuty wobec autora o brak obiektywizmu, odwagę wdawania się w polemiki, preferowanie jednych poglądów kosztem innych, nie mniej ważnych czy wiele innych stają się natychmiast bezzasadne.

Ideologiczne dziedzictwo Kolegium w Preszowie zostało w tej pracy przedstawione jako doniosła część historii myśli filozoficznej Preszowa. Należy przyznać, że tego typu publikacji na polu filozoficznym jest bardzo niewiele. Tym bardziej książka Dupkali zasługuje na uznanie i godna jest poleceniu czytelnikom.

Podsumowując możemy stwierdzić, że Rudolf Dupkala kładzie w swej pracy przede wszystkim nacisk na fakt, że filozofia rozwijająca się w Ewangelickim Kolegium w Preszowie wywarła ogromny wpływ na całą koncepcję filozofii europejskiej. Podkreśla ponadto zasługi profesorów tegoż Kolegium znane dzięki ich twórczym interpretacjom, różnorodnym przekształceniom myśli filozoficznej i samemu stosowaniu filozofii.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

PIOTR STANKIEWICZ

WYPARTA NIEŚWIADOMOŚĆ

Alina Motycka, Wojciech Wrzosek (red.): *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna.* Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2000, 314 s.

Choć twórca współczesnej teorii nieświadomości, Zygmunt Freud, od filozofii programowo się odcinał, chcąc sprostać ideałowi nauki wolnej od filozoficznych założeń i zgodnej ze standardami przyrodoznawstwa, jego ustalenia zawierały bardzo wyraźną koncepcję kultury i człowieka, przedefiniowującą cały dotychczasowy sposób myślenia. Nic dziwnego więc, że kategoria nieświadomości szybko została zaadoptowana do innych nauk. Najważniejsze konsekwencje filozoficzne znalazła u Junga, lecz nie brakowało również kontynuatorów odrzucających cały sztafaż filozofii.

Książka *Nieświadomość jako kategoria filozojiczna jest próbą naświetlenia* problematyki nieświadomości z możliwie wielu stron. W tym celu tom podzielony został na siedem rozdziałów, grupujących w sumie prawie trzydzieści artykułów, które pokazują cały przekrój obszarów, na których można tropić kategorię nieświadomości. Stanowią one próbę zarysowania historii tego pojęcia, odszukania jego obecności w myśleniu filozoficznym od starożytności począwszy, prześledzenia relacji między tym, co świadome i nieświadome u różnych myślicieli (r. I: *Poznawanie siebie przed i po Kartezjuszu, czyli kuracja duszy rozumnej z podwójnej niewiedzy).* Autorzy wskazują również na problemy definicyjno-teoretyczne, zaistniałe wraz z wyłonieniem się nowego, rewolucyjnego w stosunku do całej tradycji obszaru badań (r. III: *Z perspektywy osądu filozoficznego).* Nie brakuje też oceny dalszych losów psychoanalizy pofreudowskiej i wykorzystania kategorii nieświadomości u współczesnych filozofów: J. Kristevy, J.-F. Lyotarda, J. Derridy. Osobny rozdział *(Dyskurs Innego - dylematy lacanowskie)* poświęcono koncepcji Jacquesa Lacana, jako najbardziej dziś znaczącej koncepcji psychoanalitycznej, jednocześnie najbardziej ważkiej pod względem filozoficznym.

Interesującym zwieńczeniem całej książki jest rozdział ostatni - *W perspektywie tego, co nieświadome (adaptacje),* obejmujący siedem artykułów przedstawiających wykorzystanie kategorii nieświadomości i rozważających jej moc poznawczą w rozmaitych naukach szczegółowych. Pokazują one, jak wielokształtnym i złożonym zjawiskiem jest dziś pojęcie nieświadomości, nie dające się już w żaden sposób zredukować do obszaru psychoanalizy.

Przykładem może tu być artykuł Wiktora Wernera, który przedstawił możliwości zastosowania kategorii nieświadomości w nieklasycznej historiografii, nastawionej (jak np. antropologia historyczna) bardziej na zrozumienie innych ludzi niż odtwarzanie „jak to naprawdę było". Także Jarosław Jerzy Sak zaprezentował wykorzystanie tej kategorii w połączeniu z koncepcją „stylów myślenia" Ludwika Flecka do analizy idei medycznych. Piotr Szałek pokazuje, że możliwe jest również podążenie w kierunku przeciwnym, tzn. na obszar medycyny i biologii. Prezentuje on wykorzystanie odkrycia Freuda odchodzące od jego filozoficznego wymiaru - w psychoterapii Melanii Klein i psychologistycznej etnologii Gezy Roheima.

Zarysowane w zbiorze dzieje nieświadomości jako kategorii filozoficznej jawią się jako ewolucja od pojęcia negatywnego do pozytywnego, zarówno pod względem aksjologicznym, jak i definicyjnym. Aksjologicznym, bowiem od czasów Platona obszar nieświadomości postrzegano jako zaślepiającą duszę sferę popędów, namiętności, zaprzeczenie tego, co stanowi istotę człowieczeństwa. Definicyjnym, gdyż określano ją przez przeciwstawienie „czystej" świadomości jako sferze myślenia logicznego i racjonalnego. Uznania i dowartościowania nieświadomość doczekała się dopiero u schyłku drugiego tysiąclecia, gdy po Freudzie zaczęto ujmować ją jako konieczne i niezbędne uzupełnienie koncepcji człowieka i podmiotu.

Adaptacja kategorii nieświadomości do nauk humanistycznych była elementem przełamywania redukcjonizmu, typowego dla orientacji scjentystycznej, ujmującej człowieka jedynie jako racjonalny podmiot kalkulujący, działający w sposób w pełni świadomy zgodnie z regułą zysków i strat, wyznaczający sobie cele do osiągnięcia i wybierający najwłaściwsze do tego środki. Z tego punktu widzenia przyznanie obecności i istotnej roli nieświadomości jest bardzo niewygodne, gdyż nie pozwala na dalsze utrzymywanie iluzji udzielania pełnych wyjaśnień przyczynowo-skutkowych ludzkiego zachowania.

1. „Nieświadomość zbiorowa". Po lekturze zebranych w tomie artykułów najbardziej owocną z konsekwencji psychoanalizy wydaje się być koncepcja nieświadomości zbiorowej Junga. Powraca ona kilkakrotnie na stronach tej książki (przede wszystkim w tekstach J. Prokopiuka, M. Piróga, K. Zamiary, A. Motyckiej); nie bez przyczyny, gdyż stanowi nową propozycję ujęcia aktywności poznawczej człowieka. W teorii Junga nieświadomość zbiorowa jest pewną instynktowo-archetypiczną strukturą w mózgu wyznaczającą *a priori* możliwości i granice aktywności intelektualnej, wspólną wszystkim ludziom podstawą wszelkich zjawisk psychicznych. Przyjęcie założenia istnienia takiej struktury, przypominającej kantowskie pojęcia intelektu, oznacza, jak pokazuje Alina Motycka w artykule *Metodologiczny i filozoficzny sens pojęcia nieświadomości*, zaakceptowanie nowego rodzaju

czynnika warunkującego ludzką wiedzę i uznanie nauki za proces realizacji materiału archetypicznego.

Najważniejsze konsekwencje wyłaniające się z tekstów traktujących o nieświadomości zbiorowej, wydają się dotyczyć jej statusu i roli w procesie poznawczym. Nie istnieje ona w społeczeństwie na kształt durkheimowskiej świadomości zbiorowej, lecz leży u podłoża wszelkiej działalności psychicznej jako niedostrzegalna na co dzień struktura wspólna wszystkim ludziom. Podobnie jest w przypadku nieświadomości indywidualnej - jest ona podstawą świadomości, to na niej nadbudowane są wszystkie procesy psychiczne. To obala wizję podmiotu poznającego kierującego się bezinteresownym dążeniem do wiedzy, czystą dociekliwością - na jej miejsce wchodzi wyklinana przez św. Tomasza „ciekawość", wyrastająca z namiętności, żądz, popędów, biologicznych instynktów.

Koncepcja Junga przełamuje również istniejący do tej pory antagonizm świadomości i nieświadomości. Utożsamienie „ja" ze świadomością, której przeciwstawiona jest nieświadomość jako sfera obca, ma swe korzenie jeszcze w kartezjańskim *ego cogito.* Agata Bielik-Robson w artykule *Nie świadomość - kreacja kartezjanizmu* uznaje tę kategorię w typowym dla kultury nowożytnej rozumieniu jako pochodną wzorca kartezjańskiego. Stanowiła ona pojęcie dla racjonalnego „ja", wyznaczając jednocześnie obszar życia psychicznego jako jednolity ze świadomością, a później kantowskim intelektem. Nieświadomość uznawano za sferę działania Demona zakłócającego doświadczanie samego siebie.

2. Kategoria nieświadomości w przedfreudowskiej myśli filozoficznej. Kartezjański racjonalizm rozpoczął proces rozczłonkowywania monolitycznej jedni psychiki, nie poszatkowanej do tej pory na sferę nie-, pod-, nadświadomości. Taką jedność stanowił podmiot ludzki przed epoką dominacji racjonalizmu, gdy jedność świata kultury i natury odpowiadała jedności wszystkich sfer psychiki, zaś makrokosmosowi wszechświata odpowiadał mikrokosmos człowieka. Etap rozdzielenia świata i podmiotu zapoczątkował Kartezjusz dzieląc substancję na duchową i materialną, a człowieka sprowadzając do jego intelektu. Za ostateczne wyakcentowanie problemu świadomości i jej mocy poznawczej autorzy artykułów zgodnie uważają fenomenologię Husserla.

Wydawać by się jednak mogło, iż brakuje wzmianek o niechlubnej roli Kanta w tym procesie. Przyczynił się on niebagatelnie do umocnienia racjonalistycznego ujmowania podmiotu, sprowadzając poznanie ludzkie do poznania racjonalnego, poza obszar uprawnionej aktywności psychicznej rugując wszystko, co nieracjonalne, degradując w ten sposób fikcje, wiarę, objawienie, stany mistyczne, halucynacje, marzenia, sny. Choć jego zamierzenie było podobne jak Kartezjusza, tzn. by dać ostateczną podstawę dla

wysuwania uzasadnionych twierdzeń naukowych, ta wizja człowieka zaciążyła na całej kulturze nowożytnej.

W tym okresie nastąpił gwałtowny rozpad podmiotu, jego redukcja do sfery myślenia racjonalnego. Wtórowała temu postępująca specjalizacja w obszarze nauk, coraz bardziej uniemożliwiająca holistyczne ujęcie człowieka. Próbą wyjścia z tej sytuacji była psychoanaliza, której samo pojawienie się stanowiło paradoksalnie symptom choroby kultury europejskiej. „Kultura zakorzeniona w żywym świecie wyobrażeń metafizyczno-religijnych, obejmujących całość rzeczywistości ludzkiej (kulturowej) i pozaludzkiej (naturalnej) nie potrzebuje więc psychologii" - pisze Mirosław Piróg w artykule *Relacja miedzy filozofią a psychologią w świetle jungowskiej koncepcji nieświadomości zbiorowej*. Jung, próbując dokonać ponownej syntezy podmiotu, uzna nieświadomość za „naturę w nas". Z tego punktu widzenia koncepcję nieświadomości zbiorowej należałoby traktować jako próbę przywrócenia jakiejś formy mitycznej metanarracji, włączającej człowieka w kosmiczny porządek świata.

Wątpliwa wydaje się jednak możliwość powrotu do pełnej jedności i niezróżnicowania podmiotu. Obrazuje to koncepcja „podmiotu w procesie" Julii Kristevy, przedstawiona przez Tomasza Kitlińskiego i Pawła Leszkowicza. Koncepcja ta łączy świadomość z nieświadomością bez próby dążenia do syntezy, lecz dopuszczając mnogość racjonalności, współwystępowanie racjonalnego i irracjonalnego. To podważenie jednolitości podmiotu uznać chyba można za wyraz przyznania się dwudziestowiecznej filozofii do niemożności powrotu do owej mitycznej jedni psychiki, sprzed momentu zróżnicowania na sferę świadomości i nieświadomości.

3. Wyparcie nieświadomości a samoświadomość. Postawić można by tezę, że owa niemożność wynika również z faktu, iż w nowożytnej kulturze europejskiej rozwój świadomości nieodłącznie związany był z rozwojem samoświadomości - autorefleksyjnego przyglądania się przez podmiot samemu sobie. Ta „umiejętność" niebagatelnie przyczyniła się do dominacji poznania racjonalnego, jako że od czasów Kartezjusza akt autorefleksji zachodził na drodze logicznej analizy. To zaś pociąga za sobą dominację sfery racjonalnej, świadomości nad innymi obszarami psychiki. A że raz utraconej cnoty odzyskać się nie da, również podmiot, który wszedł na drogę racjonalnej autorefleksji, nie jest w stanie powrócić do mitycznej nieświadomości siebie, która jest niezbędna dla stanowienia jedności psychicznej z samym sobą i z kosmosem.

Stan „równouprawnienia" różnych rodzajów poznania uległ zachwianiu, hegemonię zdobyło poznanie racjonalne, świadomość odniosła zwycięstwo, nieświadomość została wyparta. Efekty tego widać chociażby po zastanawiającym fakcie, iż w dzisiejszych czasach nieświadomość dojść może do

głosu tylko w sytuacjach takich jak marzenia senne czy przejęzyczenia - czyli gdy racjonalny, samoświadomy i samokontrolujący się podmiot przestaje czuwać lub na moment straci uwagę. Znaczące jest, że by zasnąć, musimy wyciszyć myśli, pozwolić im płynąć. Naprawdę wolne stają się one jednak dopiero (i jedynie) we śnie, gdy przestajemy je kontrolować i nadzorować. Wtedy oswobodzone od dyktatu zasad racjonalności i logiki mogą hasać do woli, swobodnie i beztrosko, nie bacząc na niekonsekwencje, absurdy, paradoksy i sprzeczności. Gdy zasypia „ja", budzi się we mnie Inny - dlatego Lacan nazywa to, co nieświadome, „dyskursem Innego". Andrzej Kapusta w swym artykule napisze: „Dla Lacana to, co niemyślane okazuje się więc nieosiągalną i niespełnialną skarbnicą sensów, która kwestionuje poczucie jedności z samym sobą".

Jak bardzo sfera nieświadomości została wyparta w kulturze europejskiej, widać po fakcie, iż właśnie jedynie sfera snów jest tą, w której nieświadomość dochodzi do głosu - co w porównaniu z kulturami np. Dalekiego Wschodu, gdzie wiele praktyk medytacyjnych służy pielęgnowaniu tej strony psychiki lub z ekstatyczno-orgiastycznymi rytuałami ludów pierwotnych jest dość marnym osiągnięciem. Na tym tle nie dziwi rozpaczliwe wołanie Michela Foucaulta w obronie szaleństwa i jego poszukiwanie „doświadczeń granicznych" jako wyraz sprzeciwu wobec zawłaszczania przez racjonalną kulturę dyskursywną kolejnych sfer egzystencji i osobowości, wobec *ujarzmiania*.

4. Naukowe i metodologiczne znaczenie nieświadomości. *Ego cogito* jako fundament poznawczy stracił swą oczywistość, świadomość utraciła nadrzędną i niezależną w stosunku do innych sfer psychiki pozycję, racjonalne poznanie zostało zakwestionowane w swej wyłączności i uprzywilejowaniu, nowożytna wizja podmiotu ujawniła się jako zredukowana i niepełna - taka lista sukcesów kategorii nieświadomości płynie z tomu *Nieświadomość*... Zarysowuje to nowy obszar badań dla humanistyki.

W książce brakuje jednak artykułu pokazującego zmiany, jakie ta nowa koncepcja podmiotu wprowadza do nauk społecznych. A jest ona zaprzeczeniem wszelkich teorii ujmujących uczestnika życia społecznego jako podmiot kalkulujący. Do jednych z najsłabszych punktów teorii gier czy teorii wymiany należy niemożność wyjaśnienia motywacji ludzkich działań - tę lukę uzupełnia kategoria nieświadomości, jednak na sposób zupełnie przeciwny do założeń tych koncepcji.

Przedstawiona wyżej w skrócie Jungowska koncepcja „nieświadomości zbiorowej" stanowi nową kategorię socjologu wiedzy, wyjaśniającą twórczość intelektualną w sposób łączący uwarunkowania biologiczne z historyczno-społecznymi. Oprócz tego, jak pokazuje Motycka w przytaczanym już artykule, posiada także sens metodologiczny. Autorka przedstawia to na

przykładzie zastosowania pojęcia „nieświadomości zbiorowej" jako narzędzia porządkującego i tłumaczącego postępowania badawcze podczas kryzysów naukowych, w okresie przechodzenia od jednego paradygmatu do drugiego, gdy badacz nie jest uzbrojony w racjonalne standardy postępowań. Podobnie również Stanisław Butryn przedstawił rolę nieświadomości w myśleniu naukowym na przykładzie nauki wydawałoby się stuprocentowo „czystej" - matematyki.

Nowe problemy badawcze, wyłaniające się poprzez zaakceptowanie nowego wizerunku człowieka, tak dalece odbiegają od standardowych, że dostępne narzędzia metodologiczne i kategorie nauk humanistycznych mogą okazać się niewystarczające. By zmierzyć się z tym brakiem, muszą one wpierw w akcie autorefleksji zdać sprawę z własnych nowożytnych i racjonalistycznych korzeni, przyznać się do bycia ukształtowanym przez właśnie zakwestionowaną wizję kultury i człowieka. Podważenie fundamentalności racjonalnego *ego cogito* i postulat wyjścia poza sferę świadomości, poszukiwania w nowych jakościowo obszarach napotyka się dziś na konieczność ciągłego zgłębiania ich za pomocą racjonalnej analizy.

Wyrazem niezdolności filozofii do poruszania się w obrębie nowych tematów jest jej język. Stojąc w obliczu daremności swych wysiłków wyrażania się w zgodzie z postulatami jasności, precyzji, ścisłości i jednoznaczności wilda się w gąszczu neologizmów, paradoksów, metafor.

Wynikający z pojawienia się nowych obszarów badawczych problem adekwatności tradycyjnych metod nauk humanistycznych pojawia się na kartach tej książki pod postacią uwag na temat substancjalizacji nieświadomości w różnych jej ujęciach. Andrzej Leder w artykule *O nieprzedmiotowym charakterze nieświadomości* sygnalizuje ten problem pisząc: „O nieświadomości bezpośrednio nie wiemy nic. Zawsze poznajemy ją poprzez świadomość, a to znaczy, że wszystko, co o niej wiemy, poznajemy w świadomościowej perspektywie. (...) Jednak w przypadku nieświadomości jest to trudność kluczowa, bowiem nieświadomość z definicji ma być właśnie tym, co nie jest świadome, co nie jest świadomością. Co istnieje w inny sposób. Ma być więc radykalnie różna od tego, co jest jedyną drogą dostępu do niej". Ten problem książka pozostawia otwartym i chyba zbytnią naiwnością byłaby nadzieja na znalezienie łatwej odpowiedzi na pytanie o możliwość naukowego, a jednocześnie nie-racjonalnego, uwzględniającego specyfikę przedmiotu badań, dotarcia do sfery nieświadomości, zgłębienia psychiki ludzkiej w jej integralności. Jeśli uznamy za zasadne zastrzeżenia dotyczące roli autorefleksji jako czynności redukującej i „wypierającej" obszar nieświadomości, wydaje się to niemożliwym już z samego założenia.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

PIOTR SZYDŁOWSKI

POCZET POLSKICH FILOZOFÓW

Jan Szmyd (red.): *Wizerunki filozofów i humanistów polskich.* Wiek XX. Kraków, Wydawnictwo Edukacyjne, 2000, 442 s.

Istniejące dotychczas różne leksykony i słowniki filozoficzne wzbogaciły się ostatnio o nową publikację. Książka zawiera biogramy 99 filozofów i humanistów polskich, opracowane przez 33 autorów z różnych ośrodków naukowych polskich według jednolitego schematu: krótki życiorys - poglądy - bibliografia podmiotowa - literatura poświęcona danemu myślicielowi. Taka struktura poszczególnych biogramów daje całościowy szkic „życia i dzieła", jakby małą biografię duchową omawianych myślicieli. Dzięki tej strukturze całość tomu, wszystkie biogramy wzięte łącznie dają pełny obraz polskiej myśli filozoficznej i humanistycznej XX wieku i w pewnym sensie stanowią wizerunek polskiej duchowości tego okresu. Obraz to prawie pełny, nie obejmuje bowiem wszystkich myślicieli tego okresu, ale prezentuje sylwetki dziewięćdziesięciu dziewięciu największych postaci, które swoją twórczością na stałe weszły do polskiej kultury humanistycznej. „Pomieszczono tu wizerunki - jak pisze we *Wprowadzeniu* na s. 5. redaktor zbioru Jan Szmyd - tych przedstawicieli polskiej filozofii i humanistyki ostatniego stulecia, którzy legitymują się sporymi, choć z natury rzeczy zróżnicowanymi osiągnięciami naukowymi, odkrywczością i oryginalnością swych myśli, znaczącą i wpływową twórczością własną, cenionymi zasługami nauczycielskimi, pisarskimi itp., a przez to zasłużenie zaliczanych do grona najwybitniejszych polskich uczonych i myślicieli, znakomitych twórców idei i ich popularyzatorów, często też do gremiów zasłużonych wychowawców i bezspornych autorytetów moralnych. Są w nim biogramy uczonych mogące przyciągnąć czytelników nie tylko zainteresowanych filozofią i myślą humanistyczną, ale także tych wszystkich, którym nieobca jest przeszłość i przyszłość kultury duchowej w naszym kraju, jej zaplecze filozoficzne i aksjologiczne, kondycja osiągnięta, ale i perspektywy, charakterystyczne problemy i dylematy, i tym, którym bliskie są nadto zagadnienia szeroko i nowocześnie pojętej edukacji, nieobce troski wychowawcze i etyczne spojrzenia w stronę wzorców osobowych i moralnych".

Lektura biogramów pozwala zauważyć, jak niektórzy myśliciele swymi „korzeniami" tkwią w wiekach wcześniejszych, nawet średniowiecznych,

swymi „łodygami” w pełni rozwijają się w wieku dwudziestym, a najmłodsze ich „pnącza” wchodzą w wiek dwudziesty pierwszy. Niektóre postaci omówione w *Wizerunkach* co prawda nie przekraczają horyzontu intelektualnego wieku dwudziestego i czasów wcześniejszych, to jednak prezentują kulturę duchową swojej epoki w jej najbardziej osobistym i typowym kształcie. W *Wizerunkach* znajduje wyraz właściwy epoce polski pluralizm szkół filozoficznych i światopoglądów, pluralizm reprezentowany przykładowo przez takie nazwiska jak B. Baczko, Z. Bauman, M. Fritzhand, J. Hempel, T. Kotarbiński, J. Legowicz, A. Nowicki, A. Schaff, T. Żeleński (Boy) oraz J. M. Bocheński OP, M. A. Krąpiec OP, J. K. Michalski, A. J. Pastuszka, J. Salamucha, W. Stróżewski, S. Swieżawski, W. Tatarkiewicz, J. Tischner, K. Wojtyła, J. A. Woroniecki i inni.

Myśliciele ci, którzy za życia ze sobą niejednokrotnie polemizowali, „żyją” obok siebie w zgodzie w opracowanych *Wizerunkach.* Żyją? Będą żyli, gdy prezentowane przez nich idee zapłodnią umysły młodego pokolenia Polaków, studentów filozofii, teologii i szeroko pojętej humanistyki. Z myślą bowiem o nich, dla potrzeb dydaktycznych zostały opublikowane *Wizerunki.*

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

WOJCIECH TORZEWSKI

OŚWIECONY ŚWIATOOBRAZ

Joachim Wehler: *Zarys racjonalnego obrazu świata*, tłum. Marcin Poręba. Warszawa, Oficyna Naukowa, 1998, 297 s.

Joachim Wehler (ur. w 1950) jest fizykiem i matematykiem o zainteresowaniach wykraczających jednak poza owe szczegółowe dziedziny wiedzy, na co wskazuje już tytuł omawianej tu książki. Oczywiście nie oznacza to, że *Zarys racjonalnego obrazu świata* można zbyć zarzutem niekompetencji.

Jeżeli, jak mówił Heidegger, epoka nowożytna jako epoka dominacji nauki, jest zarazem epoką światoobrazu i właściwym dla niej ustosunkowaniem się do świata jest właśnie ujęcie go jako obrazu, to najogólniej można powiedzieć, że Wehler, będąc wierny temu projektowi nowożytności, stara się naszkicować jego zarys. Słowo „zarys" nie jest tu bez znaczenia, bowiem właśnie z punktu widzenia nauk szczegółowych, pozostających, zgodnie z tezami krytycznego racjonalizmu, któremu najbliższy jest Wehler, ciągle w stanie hipotetycznym, „obraz" świata można tylko tymczasowo naszkicować. Istotne jest jednak także to, iż w ogóle podjęta zostaje próba ujęcia świata w postaci obrazu.

Obraz ten ma być, wedle Wehlera, obrazem „Racjonalnym", takim, który daje się uzasadnić poprzez odwołanie się do racjonalnej argumentacji, tj. opartej przede wszystkim na stanie naszej dzisiejszej naukowej wiedzy o świecie. W tym sensie książka Wehlera przedstawia możliwości naukowego *ratio* w zakresie kształtowania pewnego światopoglądu.

W pierwszym rozdziale *Miej odwagę posługiwać się własnym rozumem!* autor przedstawia swe filozoficzne kredo, podkreślając przede wszystkim dwa rodzaje niedojrzałości: polityczną, polegającą na ubóstwieniu władzy państwowej i stawianiu się w roli poddanego i religijną, polegającą na posłuszeństwie wobec Kościoła. Nawiązując do idei racjonalności wypracowanej przez oświecenie i reflektując postęp racjonalizacji jako odmitologizowanie (kulminujące u Nietzschego i Sartre'a), Wehler stawia pytanie: „Co daje racjonalny obraz świata człowiekowi, który nie wierzy ani w Boga, ani w sens życia i dla którego wszelkie wartości są względne?" (s. 45).

Rozdział drugi: *Wiedza pewna nie istnieje, ale też nie jest potrzebna,* jest przedstawieniem granic poznania z punktu widzenia osiągnięć nauki, w szczególności zaś kwestii ostatecznego uzasadnienia naszych sądów

i przekonań. Teza tego rozdziału głosi, iż nie istnieją ostateczne uzasadnienia, a wszelkie próby ich ustanowienia wikłają się w trudności ujawniane przez tzw. trylemat Münchhausena. W związku z tym wszystkie wypowiedzi na temat rzeczywistości traktowane są jako „hipotezy robocze" włącznie z osiągnięciami nauki i zasadami, na jakich się ona opiera. Nie znaczy to oczywiście, by racjonalnie uzasadnione „hipotezy" nie miały wyższej rangi niż inne dowolne typy uzasadnień.

W rozdziale trzecim, zatytułowanym *Wybija godzina nauki,* autor opisuje proces odchodzenia od antropocentrycznej wizji rzeczywistości, wymieniając kolejno osiągnięcia astronomii (Kopernik), biologii (Darwin) i psychologii (Freud). Następnie omawia Wehler dwa problemy, które, wedle niego, dopełnić mają rozbicia antropocentrycznych roszczeń: zanegowanie myślenia jako specyficznej ludzkej własności i możliwość istnienia życia poza Ziemią.

W rozdziale czwartym *(Narodziny, życie, śmierć)* ukazana jest heraklitejska wizja świata, jaka zdaje się wypływać z dzisiejszej o nim wiedzy: zmienność i dynamika Kosmosu, względność czasu i przestrzeni, a także logiki. Rozdział ten w swym ostatnim paragrafie, dotyczącym fenomenu śmierci, otwiera problematykę religijno-etyczną. Z punktu widzenia *ratio* odpowiedzi na problem śmierci udzielane przez religię należą do sfery „irracjonalnej", tak więc jedynym ewentualnym jej usensownieniem pozostaje biologiczny punkt widzenia. Wehler nie twierdzi przy tym, że są one wystarczające.

Kolejny, piąty rozdział *(Religia nie szuka poznania, lecz daje poczucie bezpieczeństwa),* poświęcony jest stosunkowi do religii, ze szczególnym uwzględnieniem religii chrześcijańskiej w ujęciu doktryny katolickiej. Jak mówi sam Wehler: „zamierzam spojrzeć na religię i Kościół z racjonalnego punktu widzenia" (s. 167). Autor przypomina tu wszystkie tradycyjne już niemal zarzuty wobec przekazu Tradycji i zinstytucjonalizowanej religii: podkreślenie zasadniczego wpływu pierwszej gminy na treść *Ewangelii,* przywołanie sprzeczności tkwiących w *Ewangeliach,* wysunięcie tezy głoszącej, że *Ewangelie* są jedynie opisem i wyrazem wiary uczniów Jezusa, krytykę „dowodów" na istnienie Boga, wskazanie na różnorodność pojęcia Boga w samej *Biblii* i w końcu ukazanie związków Kościoła z władzą polityczną i jego roszczeń do władzy nad sumieniem. Konkluzją tego rozdziału jest twierdzenie, iż konstytutywną siłą nośną wszelkiej religii jest nadzieja, jako nie-racjonalne, choć dające zabezpieczenie przekonanie o prawdzie religii. „Lekceważy ona doświadczenie, licząc na wyjątek akurat w tym jednym przypadku" (s. 219).

Ostatni, szósty rozdział *(Etyka: co powinienem czynić, czego powinienem zaniechać?),* jest poświęcony zagadnieniom z zakresu teorii prawa i etyki. Po

omówieniu tradycyjnego przeciwieństwa pozytywizm prawny - teoria praw natury i uznawszy je za niewystarczające, Wehler przechodzi do omawiania problemów etycznych, z których najistotniejszym jest tu kwestia uzasadnienia. Nie chodzi tu oczywiście o ostateczne uzasadnienie, bowiem to uznawane jest za niemożliwe, lecz za wystarczającą dla etyki jego złagodzoną formę, która, wedle Wehlera, sprowadza się do „racjonalnej argumentacji, oceny wagi poszczególnych argumentów, której celem jest decyzja moralna" (s. 257). W końcu tym, co ma wspomóc argumentację za „etycznością" jest odwołanie się do zasady odpowiedzialności. Autor przywołuje tu poglądy H. Jonasa odrzucając jednocześnie ich „metafizyczne" uzasadnienie.

Zaletą książki Wehlera jest ukazanie w nader jasny sposób, jak wyniki nauk szczegółowych mogą wpływać i wpływają na refleksję filozoficzną, a ponadto, jak kształtują współczesną wizję świata. Znajdziemy w niej także omówienie najistotniejszych z tych odkryć z zakresu astronomii, biologii, fizyki i matematyki, a nawet cybernetyki, które zmieniły potoczny obraz świata i wywołały konieczność podjęcia refleksji nad naszym miejscem w świecie i stosunkiem do podstawowych kwestii naszego życia w nim.

Zarazem jednak, aspirując do podania „zarysu obrazu świata", osiągnięcia *ratio* wprzęgnięte zostają w dyskusję światopoglądową. Tym samym *ratio* musi interpretować takie dziedziny, które są mu z istoty niedostępne. Chodzi tu szczególnie o religię, w omawianiu której najbardziej chyba ukazuje się właściwe książce Wehlera „dziedzictwo oświecenia".

Zarys racjonalnego obrazu świata to książka wpisująca się w tradycję nowożytnego racjonalizmu opartego na założeniu pierwszeństwa (a nierzadko przeceniania roli) *ratio.* Wehler przyjmuje za wyznacznik owego obrazu tę tradycję myślenia, która doprowadza do „śmierci Boga" i interpretuje europejski nihilizm jako efekt racjonalizacji świata, jego racjonalnego poznania, którego efektem ma być niewiara w osobowego Stwórcę, a także w jakikolwiek określony sens rzeczywistości.

„Co daje racjonalny obraz świata człowiekowi, który nie wierzy ani w Boga, ani w sens życia i dla którego wszelkie wartości są względne? Czy jest to podstawa pozwalająca człowiekowi w ogóle żyć - nie tylko trwać przy życiu, lecz żyć z poczuciem satysfakcji, nie będąc nieszczęśliwym" (s. 45). To zdanie sformułowane w trybie pytającym wydaje się po przeczytaniu pierwszych stron omawianej tu książki pytaniem retorycznym. W pytaniu tym wyrażone jest już rozstrzygnięcie co do tego, jaki ten „racjonalny" obraz jest: niewątpliwie jest to obraz, który bazuje na dokonaniach przyrodoznawstwa. Racjonalny" oznacza tu bowiem „najlepiej uzasadniony", a najlepiej uzasadniony to odwołujący się do faktów, poddający się falsyfikacji lub potwierdzeniu przez odwołanie się do empirii i teorii nauk szczegółowych. Tym samym autor książki wpisuje się tę tradycję, która podlega „dialektyce

oświecenia". *Ratio,* mające odczarować świat, samo staje się czarodziejskim kluczem do jego zaczarowania, tj. do stworzenia „obrazu" świata.

Oświeceniowe konotacje są bezsprzeczne już od początkowego rozdziału pt. *Miej odwagę posługiwać się własnym rozumem!* Wehler przywołuje Kanta. „Immanuel Kant jest tym filozofem, którego należy uznać wręcz za uosobienie samej *ratio"* (s. 40). Jednakże oświeceniowy rodowód tradycji, z której czerpie Wehler, nie ujawnia u niego jeszcze tego „oświecenia oświecenia" (Baumgartner), które jest udziałem Kanta. Ujawnia się to choćby w sugestii co do kaniowskiego stosunku do religii. Ten nie jest już uznawany za uzasadniony na gruncie samego rozumu (jak jest u Kanta), lecz zdaje się wymagać odwołania się do tradycji, w jakiej wyrasta Kant: „Kant wywodził się z rodziny pietystycznej. Pietyzm towarzyszył mu przez całe życie" (s. 42). Zdanie to pojawia się zaraz po przedstawieniu Idei Boga, która u Kanta jest przecież ideą regulatywną rozumu praktycznego. Zapoznany zostaje w związku z tym możliwy stosunek rozumu do sfery Absolutu, stosunek polegający 1. negatywnie: na ukazaniu granic intelektu i rozumu w określaniu przedmiotu wiary, ale i 2. pozytywnie: na ukazaniu pewnego podstawowego, z rozumu płynącego wskazania na sferę religijną. Przeto Wehlerowska interpretacja kantowskiego postulatu „dojrzałości" jako odwagi posługiwania się własnym rozumem bez obcego kierownictwa, w szczególności bez kierownictwa autorytetu zewnętrznego, przeradza się w postulat „umiejętności życia bez osłony i kierownictwa czegoś Wyższego" (s. 14). Racjonalizm, innymi słowy, zamienia się u Wehlera w proste (i niekoniecznie oczywiste) wyciągnięcie konsekwencji „metafizycznych" i „religijnych" z efektów badań naukowych - choć, trzeba przyznać, raczej w formie sugestii niż twierdzeń. W efekcie np. podrozdział *Niedojrzałość religijna* wydaje się obwieszczać, iż religijność w ogóle jest formą niedojrzałości.

Racjonalny punkt widzenia tej książki to punkt widzenia intelektu (rozsądku teoretycznego) w kantowskim sensie tego słowa. Najlepiej przeto spisuje się on w spojrzeniu na dokonania nauki. Spoglądając jednak na religię czy etykę, wydaje się nader ubogi. Brak tu pogłębionej refleksji nad rozumem praktycznym i religią. Wydaje się, że (używając kantowskiej nomenklatury) książka Wehlera jest wyrazem światopoglądotwórczej mocy intelektu *(ratio),* tym samym jednak wchłania ona momenty praktyczny i religijny i podporządkowuje je sobie, mierząc je własną miarą.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 2001

PIOTR ŻUCHOWSKI

INGARDEN *REDIVIVUS*

Bogdan Ogrodnik: *Ingarden,* seria Myśli i Ludzie. Warszawa, Wiedza Powszechna, 2000, 340 s; **Andrzej J. Nowak, Leszek Sosnowski (red.):** *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena.* Kraków 2001, 373 s.

Popularność Romana Ingardena, zarówno w Polsce jak i na świecie, opiera się głównie na jego rozważaniach estetycznych. Wyrazem tego jest częstokroć spotykane twierdzenie, że ontologia polskiego fenomenologa ma swoje źródło w badaniach z zakresu estetyki[1]. Teza ta wydaje się jednak nieprawdziwa. Świadczyć może o tym chociażby fakt, że Ingarden przypisywał ontologii teoretyczne pierwszeństwo wobec pozostałych dziedzin filozofii jak i nauki. Ontologia została zaprojektowana jako filozofia pierwsza całego systemu. O takim stanie rzeczy można się przekonać sięgając do dwóch pozycji, będących przedmiotem tej recenzji. Można powiedzieć, że pozycje te wzajemnie się uzupełniają.

Książka Bogdana Ogrodnika pomyślana jest - zgodnie z deklaracjami autora wyrażonymi we *Wstępie* - jako niezbędne, podstawowe kompendium wiedzy dotyczącej badań ontologicznych Romana Ingardena, dla studiujących zagadnienia estetyczne, literackie czy aksjologiczne polskiego fenomenologa. Można ją jednak równie dobrze polecić studentom filozofii, którzy nie zdołali zapoznać się przed egzaminem z rozległymi badaniami Ingardena.

Zawartość książki ujęta jest w kilka działów *(Życie i dzieło; Wybrane elementy ontologii; Teoria poznania; Estetyka; Antropologia filozoficzna i etyka; Teoria wartości; Wybór pism),* te zaś dzielą się na mniejsze jednostki dotyczące bardziej szczegółowych kwestii *(Ontologia formalna: podstawowe kategorie formalne),* aż do poszczególnych pojęć *(forma i materia; istota przedmiotu).* Dzięki temu książka ma bardzo przejrzystą budowę, co znacznie ułatwia poruszanie się między stronicami i odnalezienie określonego zagadnienia - w ten sposób zachowana zostaje również klarowność i struktura wywodów samego Ingardena. Zasadniczy trzon stanowią problemy ontologiczne - im też poświęcono najwięcej miejsca. Warto podkreślić, że wszel-

[1] Takie stanowisko można spotkać chociażby w recenzji (omawianego również tutaj) *Słownika pojęć Romana Ingardena*, zamieszczonego w „Nowej Polszczyźnie" nr 3/2001, Kraków.

kie kwestie - podobnie jak w systemie Ingardena - znajdują swoje odniesienie do centralnego problemu filozofii polskiego fenomenologa, jakim jest spór o istnienie świata. Przystępność omawianej pozycji w stosunku do rozległych i drobiazgowych analiz Ingardena zaznacza się najwyraźniej w części dotyczącej form przedmiotów realnych, gdzie zostają omówione zdarzenia, procesy oraz przedmioty trwające w czasie, aż do systemów względnie izolowanych i wreszcie formy świata. Warto również zwrócić uwagę na to, że względnie dużo miejsca poświęcono koncepcji związku przyczynowo-skutkowego Ingardena - kwestia ta stanowi oryginalny wkład do filozofii przyrody, a jest zazwyczaj pomijana.

Zupełnie odmienny charakter ma *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena.* Różni się on od powyżej omówionej publikacji nie tylko pod względem formy, ale także tym, że jest-jeśli można tak powiedzieć - bardziej „zaawansowany". Nie jest to słownik w ścisłym znaczeniu tego słowa, ale raczej opracowanie encyklopedyczne. Zawiera sto siedem ułożonych alfabetycznie haseł autorstwa wybitnych znawców filozofii Ingardena. Jednakową rangę nadano głównym dziedzinom myśli polskiego fenomenologa: ontologii, estetyce, teorii poznania i etyce. Hasła rzadko stanowią prostą wykładnię terminów, których dotyczą. Najczęściej mają one charakter krótkich esejów odnoszących się zarówno do poszczególnych pojęć myśli Ingardena (np. *fundament bytowy - podstawa bytowa; forma),* jak i obszerniejszych zagadnień (np. *idealizm transcendentalny; nauka).* Większość haseł stanowi problemowe ujęcie pewnej kwestii i kładzie nacisk na trudności z nią związane. Taka sytuacja ma miejsce np. przy omówieniu koncepcji idei Ingardena. Mamy tu aż cztery eseje dotyczące różnych aspektów tego i zagadnienia: pierwszy esej, autorstwa E. Świderskiego, traktuje o semantycznym kontekście, w którym Ingarden napotkał problem idei - chodzi o rozprawę *O pytaniach esencjalnych* i idee jako nieredukowalne przedmioty poznania *a priori* i pytań istotnych. Drugi, napisany przez A. Rygalskiego, odnosi się do podziału idei na różne rodzaje; trzeci, którego autorem jest A. Poczobut, porusza problem pojęć idealnych i nie do końca sprecyzowanego w stosunku do nich stanowiska Ingardena, wskazując w konkluzji na to, że ewentualne odrzucenie owych pojęć wymusza przejęcie ich funkcji (a także związanych z nimi trudności) przez idee. W eseju czwartym A. Rygalski śledzi występowanie kategorii zmiennej na różnych poziomach filozofii Ingardena - semantycznym i ontologicznym.

Takie problemowe potraktowanie zagadnień powoduje, że wiele podstawowych definicji czy zagadnień jest jedynie wplecionych w rozważania, bądź w ogóle się nie pojawia - dla kogoś, kto pierwszy raz obcuje z myślą Ingardena mogą być one trudne do wyłowienia. Stąd właśnie pierwsza z omawianych pozycji może stanowić doskonałe przygotowanie przed zapozna-

niem się ze *Słownikiem.* Nieprzygotowanemu czytelnikowi może sprawiać kłopot to, że hasła nie zawierają odsyłaczy do innych pojęć, a teksty nie zawsze są pogrupowane w pewne tematyczne całości. Fakt ten jest jednak w pewnym stopniu zrekompensowany przez indeks rzeczowy, który zawieranie tylko hasła posiadające odrębne omówienie w powyższej publikacji, ale w ogóle pojawiające się w słowniku.

Słownik, poprzez wspomniane wyżej „zaawansowanie", jest jedynie częściowym wprowadzeniem w problematykę filozofii Ingardena, a raczej, dzięki problemowemu ujęciu - co podkreślają autorzy we wstępie - poza tę problematykę wyprowadza, ukazując drogi możliwych badań nad filozofią polskiego fenomenologa, jak również odsłaniając pozostające do zagospodarowania pola rozwoju samej filozofii.

NOTY O KSIĄŻKACH

Józef Lipiec: Świat wartości. *Wprowadzenie do aksjologii*. Kraków 2001

W pracy sformułowane mamy zasady etyki uniwersalnej w postaci swoistego katechizmu wartości. Są to przykazania, których realizacja uleczyłaby wiele bolączek współczesnego świata. Odpowiadają one na wyzwania epoki postmodernistycznej (epoki w której żyjemy), a więc i one same (przykazania) są postmodernistyczne (przynajmniej do pewnego stopnia). Np. nakaz tolerowania cudzych systemów wartości albo nie-niszczenia tego, co inne. Chrońmy społeczeństwo przed zakusami rozmaitych totalitaryzmów: walczmy o wolność i sprawiedliwość. Uznajmy prawo do godności wszystkich ludzi, protestujmy przeciw wyzyskowi cudzej pracy, bądźmy solidarni. Postmodernistycznie brzmią postulaty: estetyzacji życia (czyńmy piękno), odrzucenia absolutyzmu i dogmatyzmu w poszukiwaniu prawdy oraz realizowania idei miłości powszechnej. Co nie znaczy, ze prof. Lipiec jest za całkowitym relatywizmem w duchu np. Lyotarda. Autor *Świata wartości* występuje wprawdzie przeciw „prawdzie absolutnej", ale potępia też skrajny relatywizm. I na to chciałem zwrócić uwagę: profesor Lipiec jest postmodrnmistą i anty-postmodernistą zarazem. Nie daje się złapać w pułapki zbyt jednostronnego obstawania przy anty-modemistycznym nastawieniu współczesnej filozofii. Pisze na przykład, że wartości mają charakter czasowy, że są zmienne i względne, ale odcina się zarazem od skrajnego relatywizmu Lyotarda. Co więcej: pochwala nawet tendencje absolutyzacyjne (do nadawania Wartościom statusu wiecznotrwałych i powszechnie obowiązujących istności) jako godne szacunku. Nie podobają mu się przesadne próby przesadnego akcentowania nietrwałości, przypadkowości, okazyjności, a nawet anarchii aksjologicznej.

Dowiadujemy się, że wartości często są funkcją potrzeb biologiczno-społeczno-psychicznych, ale że zarazem jako pewne idealne wzorce mogą być czynnikiem aktywnie zmieniającym te potrzeby. Kiedy Lipiec chce określić swoistość wartości, uprawia swoistą dialektykę niepowtarzalnej różnicy i powtarzalnej tożsamości, bo jawią mu się one jako jednorazowo-konkretne, a jednocześnie jako byty ogólne (zawierające treści niedookreślone). Z jednej strony uznaje istnienie mnogości systemów wartości i ich równoprawność aksjologiczną, ale ze strony drugiej dochodzi do wniosku, że istnieją „układy wartości lepsze i gorsze, a nie tylko różne". Denerwują go rozwiązania doraźne, chwilowe, krótkoterminowe - a więc nie jest postmo-

dernistą. Wyraźnie preferuje opowiedzenie się po stronie „wartości istotnych", tj. takich, które konstruktywnie modelują całe życie („całość" i „totalność" są kategoriami znienawidzonymi przez postmodernistów). Jest tutaj nawet mowa o „wartościach finalnych", a więc o istnościach przyprawiających postmodernistów o zawrót głowy i takich, które transcendują nie tylko życie jednostki, ale całych epok i kultur. Momentami wydaje się, że Lipiec jest porządnym modernista, bo oto okazuje się, że w życiu zawsze występuje jakiś apriorycznie przyjęty kierunek indywidualno-zbiorowego dziania się. Nawet jeśli w życiu człowieka nie istnieje jakiś jeden najdoskonalszy plan, to i tak wszystkie linie życia (nawet polifoniczno-wielowymiarowe) zmierzają do sensu ostatecznego i konstrukcji pozytywnego człowieczeństwa.

Myliłby się ktoś jednak, gdyby uległ tym pozorom ckliwego moralizatorstwa. Wszak przyszłe konsekwencje naszych teraźniejszych wyborów moralnych są, według autora *Świata wartości,* zupełnie nieprzewidywalne, a poza tym jakże często ludzie pozytywnie konstruują swój model egzystencji poprzez niszczenie i destruowanie życia innych osobników. „Nie zawsze jest tak, iż jeśli pewna wartość jest konstruktywna dla mnie, to jest taka sama dla ciebie". Jakże często dobrodziejstwo konstruktywności jakiegoś społeczeństwa budowane jest poprzez poświęcenie dóbr indywidualnych. U prof. Lipca możemy nawet znaleźć postmodernistyczne tabele wszystkich możliwych układów niezgodności między interesami jednostek, społeczeństwa i gatunku ludzkiego w całości. Nie brak też antymonii między naturalną, zdawać by się mogło, hierarchią wartości pozytywno-negatywnych i związaną z nią hierarchią aksjotropizmu a realną praktyką ludzkiego reagowania, które o wiele częściej zachwycone jest niszczeniem wartości pozytywnych aniżeli ich budowaniem. Czyż nie odrzuca się wartości hierarchicznie wyższych, których realizowalność wymagałaby poświęcenia?

Modernistyczną tezę o uzależnieniu akceptacji (lub odrzuceniu) danej wartości od jej usytu- owania w obiektywnej hierarchii podważa prof. Lipiec postmodernistyczną anty-tezą głoszącą, iż akty odrzucenia (względnie akceptowania) zależą także od kondycji biologiczno-emocjonalnej podmiotu. Każdy indywidualny osobnik wybiera dla siebie jakiś prywatny układ wartości, który niewiele ma wspólnego z obiektywnymi hierarchiami i ich obiektywnym (zdawać by się mogło) aksjotropizmem. Czyżby oznaczało to, że postmoderniści mają rację w swej koncepcji równoprawności i równoprawności systemów wartości? Czy prof. Lipiec opowie się po stronie M. Foucaulta, który pokazywał jak to jakościowa pozytywność określonych wartości zawiera zwykle ukryte niebezpieczeństwo destrukcji pewnych wymiarów człowieczeństwa? Czy przyzna rację Z. Baumanowi wykazującemu, że przyjęcie „dobra w ogóle" prowadzi nie tylko do aksjologicznego totalizmu, lecz

także do politycznych represji? Czy w rezultacie zaniecha uroszczeń etycznego fundamentalizmu? Otóż nie! Lipiec uważa, że odrzucenie stanowiska totalistycznego wcale nie oznacza rezygnacji z modernistycznego fundamentalizmu. Można odbudować trwałe hierarchie na solidnym fundamencie. Wystarczy kierować się następującą zasadą: wybierz a zarazem stwórz (jako człowiek i jako etyk) takie wartości, których realizowanie 1) działać będzie konstruktywnie nie tylko na ciebie i innych z twego otoczenia, ale także na społeczeństwo i cały gatunek; 2) nie spowoduje skarlenia jakiegoś istotnego wymiaru człowieczeństwa tak w twojej osobie jak i u innych przedstawicieli gatunku homo sapiens. Ta zasada zapewni nam zarówno prawo do wolnej kreacji wartości (a więc postmoderniści będą zadowoleni) jak i obowiązek wsłuchiwania się w zastany porządek hierarchii już stworzonych (zobiektywizowanych, uwiecznionych i uświęconych). Pozwala nam też ona zmonizować kantowskie rozdwojenie w duchu aksjologicznego kreatywizmu - taką nadzieję żywi w każdym bądź razie prof. Lipiec. Jak rozpoznać wartości wyższe? Otóż po tym, że maksymalizują one możliwości człowieka jako człowieka, a zarazem przyczyniają się do wzrostu konstruktywnej pozytywności w obszarze całego społeczeństwa i gatunku. A niższe? To te, które powodują dezintegrację i rozpad człowieczeństwa jednostkowo-zbiorowego. Potrzebna jest nam taka hierarchia wartości, która chroni ludzkie życie we wszystkich jego przejawach, a spowodowane jest to miedzy innymi tym, że dusimy się w pętach zmilitaryzowanej, agresywno-represyjnej kultury.

Krzysztof Kościuszko

Errata do „Edukacji Filozoficznej” vol. 31/2001

str.	jest	powinno być
4, 8g	Jaskółowski	Jaskułowski
245, ld	po roku 1948	po roku 1945
246, 19d	Zięba	Ziemba
440,9g	Jaskółowski	Jaskułowski
442, 9g	Jaskółowski	Jaskułowski

INHALTSVERZEICHNIS

AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

Holger Jergius — *Fichtes „geometrische" Semantik* 5

Josef Simon — *Das Bewußtseinsproblem bei Nietzsche und der traditionelle Begriff des Bewußtseins* 18

Marek Szulakiewicz -*Die Gegenwart der Transzendentalphilosophie* 34

Janusz Jusiak — *Umgangssprache und Verstandesereignisse* 48

POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

Bogusław Wolniewicz — *Philosophie in Jaltaner Polen* 64

Adam Nowaczyk — *Die Role des Anführungszeichens in Philosophie* 73

Paweł Okołowski — *Berdjajew und Elzenberg* 80

Jacek Kozik — *Ist Aufklärung an alles schuldig?* 97

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE, LEHRMATERIALIEN

Zbigniew Wendland — *Das Zeitproblem und die Rolle der Sprache in hermeneutischen Erfahrung* 113

Michael Pinholster - *Sokrates, Heidegger und Einleitungskurs in der Philosophie* 135

Tomasz Femiak — *Kunst der bewußten Sprache* 147

POLNISCHE PHILOSOPHIE NACH DEM KRIEGE

Witold P. Glinkowski -*Ryszard Panasiuk* 161

Anna Drabarek — *Stanislaw Jedynak* 174

IN DER ARBEITSSTÄTTEN DER PHILOSOPHEN

Paweł Okołowski —*Abriß der Doktorarbeit* 192

Habilitationen auf dem Gebiet der Philosophie (2000) 196

REKONSTRUKTIONEN, INTERPRETATIONEN, ÜBERSICHTEN

Zofia Rosińska — *Freud in Polen* 245

Mieczysław *Omyła — Ausdrückbarkeit der ontologischen Thesen in Sprache der nicht-Fregeschen Logik* 261

Jan Zubelewicz — *Krise der Geistesgemeinschaften: Robert Nisbet* 274

Andrzej Pokulniewicz - *Das Problem der Ewigkeit der Welt in der altertümlichen Philosophie* 309

BERICHTE, MITTEILUNGEN, ARCHIVMATERIALIEN

R. S. — *Professor Andrzej Walicki — Doktor honoris causa der Universität in Łódź.* 321

Arkadiusz Drukier - *Sechs Tagungen über "Anwendung der Logik in Philosophie und Grundlagen der Mathematik"* 326

Witold M. Nowak — *Stand der Untersuchungen über Philosophie des R. G. Collingwood* 331

Witold Mackiewicz - *Die Fahler in „Polska filozofia powojenna"* 339

REZENSIONEN UND NOTEN

Artur Andrzejuk —*Abelard und Heloisé* (E. Gilson: *Abelard i Heloiza.* Warszawa 2000) 340

Izabella Andrzejuk — *Scholastiklektion.* (Tomasz z Akwinu: *Summa teologiczna w skrócie.* Warszawa 2000) 345
Christoph Höfler — *Demokratie in Perspektive der Werte* (Ks. S. Kowalczyk: *U podstaw demokracji.* Lublin 2000) 350
Eugeniusz Górski — *Das Erbe des vorkolumbischen Denkens* (I. Cyryło-Gonzalez: *Człowiek i świat wartości w Mezoameryce.* Warszawa 2001) 358
Stanisław Kowalczyk — *Philosophische Reflexionen über Sport* (J. Kosiewicz: *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii.* Warszawa 2000) 361
Witold Mackiewicz — *Dionysos in Kultur Europas* (H. Benisz: *Nietzsche i filozofia Dionozosa.* Warszawa 2001) 368
Ryszard Mordarski — *Politische Philosophie in Perspektive der kontraktarianischen Feminismus* (J. Hampton: *Political Philosophy.* Colorado 1997) 371
Justyna Myszkowska — *Wie lehren Jugend Philosophie?* (K. Łastowski, P. Zeidler, re.: *Zaproszenie do filozofii.* Poznań 2001) 379
Andrzej Ostrowski - *On Behalf of Philosophy of Detail* (P. P. Rohde: *Søren Kierkegaard.* Wrocław 2001) 383
Przemysław Paczkowski — *Pierre Hadot und Altertümliche Philosophie* (P. Hadot *Czym jest filozofia starożytna?* Warszawa 2000) 387
Ryszard Sitek — *Philosoph, Historiker, Pädagoge (Profesor Jan Legowicz.* Katowice 2001) 392
Ryszard Sitek — *Geburt des Klassikers* (A. Walicki: *Idea wolności u myślicieli rosyjskich.* Kraków 2000) 397
Wojciech Słomski — *Philosophie und Sozialphilosophie des Westens* (S. Jedynak: *Deastruam et eadificabo.* Lublin 1998) 404
Wojciech Słomski — *Philosophische Schule in Slovakisch Prešov* (R. Dupkala: *Prešovska skola.* Prešov 1999) 410
Piotr Stankiewicz — *Verdrängte Unbewußtsein* (A. Motycka, W. Wrzostek, red.: *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna.* Warszawa 2000)414
Piotr Szydłowski — *Reihe der polnischen Philosophen* (J. Szmyd, red.: *Wizerunki filozofów i humanistów polskich.* Wiek XX. Kraków 2000) . .420
Wojciech Torzewski — *Aufgeklärte Weltanschauung* (J. Wehler: *Zarys racjonalnego obrazu świata.* Warszawa 1998) 422
Piotr Żuchowski — *Ingarden redivivus* (B. Ogrodnik: *Ingarden.* Warszawa 2000; A. J. Nowak, L. Sosnowski, red.: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena.* Kraków 2001) 426
Noten über Bücher 429

Errata zu „Edukacja Filozoficzna", Bd. 31/2001 434
CONTENTS 435

CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Holger Jergius — *Fichte's „Geometrical" Semantics* 5

Josef Simon — *The Problem of Consciousness in Nietzsche and the Traditional Concept of Consciousness* 18

Marek Szulakiewicz — *The Presence of Transcendental Philosophy* 34

Janusz Jusiak: — Colloquial Language and Mental Events 48

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Bogusław Wolniewicz — *Philosophy in Yaltan Poland* 64

Adam Nowaczyk — *On the Role of Quotation-mnarks in Philosophy* 73

Paweł Okołowski — *Berdyaev and Elzenberg,* 80

Jacek Kozik - *Does Enlightenment Owe Everybody Everything?* 97

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Zbigniew Wendland: — The Problem of Time and the Role of Language *in Hermeneutic Experience* 113

Michael Pinholster — *Making it Matter: Socrates, Heidegger, and Introductory Philosophy* 135

Tomasz Femiak — *The Art of Aware Speaking* 147

POLISH AFTER-WAR PHILOSOPHY

Witold P. Glinkowski - *Ryszard Panasiuk* 161

Anna Drabarek — *Stanislaw Jedynak* 174

IN THE PHILOSOPHERS ' WORKSHOPS

Paweł Okołowski — An *Outline of Doctor's Thesis* 192

Habilitations in Philosophy (2000) 196

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Zofia Rosińska — *Freud in Poland* 245

Mieczysław Omyła - *Ontological Statements Expressibility in the Language of Non-Fregean Logic* 261

Jan Zubelewicz — *Crisis of Spiritual Communities: Robert Nisbet* 274

Ireneusz Ziemiński — *Problem of Personal Identity. A Reconstruction of David Hume's Position* 289

Andrzej Pokulniewicz - *The Problem of Eternity of the World in Ancient Philosophy* 309

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

R. S. - Professor Andrzej Walicki - *Doctor honoris causa at the Łódź University* 321

Arkadiusz Drukier - *Six Conferences on „Logic Applications in Philosophy and Foundations of Mathematics"* 326

Witold M. Nowak — *The State of Research into R. G. Collingwood's Philosophy* 331

Witold Mackiewicz — *Faults in „Polska filozofia powojenna"* 339

REVIEWS AND NOTES

Artur Andrzejuk — *Abelard and Héloïse* (E. Gilson: *Abelard i Heloiza.* Warszawa 2000) 340
Izabella Andrzejuk — *Lesson of Scholastics* (Tomasz z Akwinu: *Summa teologiczna w skrócie.* Warszawa 2000) 345
Christoph Höfler — *Democracy in Perspective of Values* (Ks. S. Kowalczyk: *U podstaw demokracji.* Lublin 2001) 350
Eugeniusz Górski — *The Heritage of Pre-Columbian Thought* (I. Cyryło-Gonzalez: *Człowiek i świat wartości w Mezoameryce.* Warszawa 2001) 358
Stanisław Kowalczyk — *Philosophical Reflections on Sport* (J. Kosiewicz: *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii.* Warszawa 2000) 361
Witold Mackiewicz — *Dionysos in European Culture* (H. Benisz: *Nietzsche i filozofia Dionizosa.* Warszawa 2001) 368
Ryszard Mordarski — *Political Philosophy from the Point of View of Contractarian Feminism* (J. Hampton: *Political Philosophy.* Colorado 1997) 371
Justyna Myszkowska — *How to Teach the Young Philosophy?* (K. Łastowski, P. Zeidler, ed.: *Zaproszenie do filozofii.* Poznań 2001) 379
Andrzej Ostrowski: *On Behalf of Philosophy of Detail* (P. P. Rohde: *Søren Kierkegaard.* Wrocław 2001) 383
Przemysław Paczkowski - *Pierre Hadot and Ancient Philosophy* (P. Hadot: *Czym jest filozofia starożytna?* Warszawa 2000) 387
Ryszard Sitek — *Philosopher, Historian and Educator (Profesor Jan Legowicz.* Katowice 2001) 392
Ryszard Sitek — *Classic is Born* (A. Walicki: *Idea wolności u myślicieli rosyjskich.* Kraków 2000) 397
Wojciech Słomski — *Philosophy and Social Thought of the West* (S. Jedynak: *Deastruam et aedificabo.* Lublin 1998) 404
Wojciech Słomski — *Philosophical School in Slovak Prešov* (R. Dupkala: *Prešovska skola.* Prešov 1999) 410
Piotr *Stankiewicz — Repudiated Unconsciousness* (A. Motycka, W. Wrzosek, ed.: *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna.* Warszawa 2000) 414
Piotr Szydłowski — *Galaxy of Polish Philosophers* (J. Szmyd, ed.: *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX.* Kraków 2000).... 420
Wojciech Torzewski — *Enlightened World-view* (J. Wehler. *Zarys racjonalnego obrazu świata.* Warszawa 1998) 422
Piotr Żuchowski — *Ingarden redivivus* (B. Ogrodnik: *Ingarden.* Warszawa 2000; A. J. Nowak, L. Sosnowski, ed.: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena.* Kraków 2001) 426
Notes on Books 429

Errata for „Edukacja Filozoficzna", vol. 31/200 432
INHALTSVERZEICHNIS 433