



Edukacja Filozoficzna

**UNIwersytet
Warszawski**

33 2002 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 funduszków 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

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Bogusław Wolniewicz – *O związkach myślenia z językiem - Tezy* 5

POLEMIKI I DYSKUSJE

Jerzy Bobryk – *Kultura techniki i problem racjonalności*19

Waldemar Kwiatkowski – *Etyczna interpretacja nowych tendencji
w opiece medycznej* 35

Paweł Okołowski – *Bierdiajew a Zdziechowski* 47

Florian Nowicki – *Fatalistyczna i niefatalistyczna interpretacja
historiozofii Jerzego Plechanowa*67

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Aleksandra Żukrowska – *Preliminaria fenomenologiczne* 87

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA

Honorata Jakuszko – *Zdzisław Jerzy Czarnecki* 105

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

Mirosław Pawliszyn CSsR – *Teza doktorska* 127

Ks. Krzysztof Śnieżyński – *Teza doktorska*133

Habilitacje w dziedzinie filozofii (rok 2001) 137

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Małgorzata A. Gwarny – *Dowody istnienia Boga w pismach Leibniza* .. 189

Włodzimierz Kaczocha – *Demokracja polityczna a globalizacja
gospodarki i mediów (zarys problemów)* 217

Jan Szmyd – *Anny Teresy Tymienieckiej droga przez filozofię,
naukę i sztukę* 237

Krzysztof A. Wieczorek – *Czy możliwa jest obiektywna ocena argumentu?* ..247

Anna Wójtowicz – *Jakie nazwy są rzetelne?* 263

Krzysztof Wójtowicz – *Koncepcja fikcjonalizmu matematycznego
Hartry'ego Fielda*271

Tomasz Zarębski – *S. E. Toulmina logika „dobrych racji” w etyce*285

Janina Nowogrodzka – <i>Logiki temporalne a formalizacja entymematycznych rozumowań zawierających zwroty czasowe</i>	307
--	-----

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

Adam Nowaczyk – <i>Co naprawdę powiedział Ajdukiewicz?</i>	323
Św. Tomasz z Akwinu – <i>O wieczności świata</i>	325
Anna Wójtowicz – <i>Sesja Polskiego Towarzystwa Semiotycznego i Warszawskiego Towarzystwa Naukowego poświęcona profesorowi Romanowi Suszce</i>	333
Stefan Konstańczuk – <i>Filozofia w dydaktyce akademickiej – konferencja w Poznaniu 19-20 X 2001 r.</i>	335

RECENZJE I NOTY

Artur Andrzejuk – <i>Św. Tomasz z Akwinu w Oxfordzie</i> (A. Kenny: <i>Tomasz z Akwinu</i> . Warszawa 1999)	341
Marcin Lisiecki – <i>Historia o nieznanym połowie</i> (F. Youlan: <i>Krótką historią filozofii chińskiej</i> . Warszawa)	347
Monika Michałowska – <i>Miara niezmiernego</i> (A. A. Davenport, red.: <i>Measure of a different greatness: the intensive infinite 1250-1650</i> . Boston 1999)	353
Ryszard Mordarski – <i>Źródła nowożytnej koncepcji wolności</i> (Q. Skinner: <i>Liberty before Liberalism</i> . Cambridge 1998)	361
Ulrich Schrade – <i>Dwa skrypty Wojciecha Hermana</i> (W. Herman: <i>W poszukiwaniu granic racjonalności</i> . Warszawa 2001; <i>Filozofia egzystencjalna</i> . Warszawa 2001)	367
Paulina Sosnowska – <i>Wokół filozofii Kanta</i> (R. Kozłowski: <i>Filozofia Kanta i jej recepcja</i> . Poznań 2000)	373
Maria Wardęga – <i>W poszukiwaniu zasady moralnego zaufania</i> (A. A. Dura: <i>Obecność normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej</i> . Katowice 2000)	379
Ireneusz Ziemiński – <i>Filozofowie i polityka</i> (M. Szulakiewicz, red.: <i>Filozofia i polityka w XX wieku</i> . Kraków 2001)	383
INHALTSVERZEICHIS	387
CONTENTS	389

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

O ZWIĄZKACH MYŚLENIA Z JĘZYKIEM

(Tezy)

1. Układem semantycznym (*semantic frame*)¹ nazywam pewną konstrukcję teoretyczną, która w duchu pierwszego Wittgensteina miałaby objaśniać stosunek, w jakim umysł pozostaje do świata. W konstrukcji tej przyjmuje się, że między językiem a umysłem zachodzi odpowiedniość doskonała, czyli że ich elementy są sobie przyporządkowane wzajemnie jednoznacznie. Jest to jednak wielkie uproszczenie sprawy.

Głównym atrybutem umysłu jest świadomość. Czy da się o jej istocie powiedzieć cokolwiek prawdziwie a nietrywialnie? Spróbujmy.

2. Świadomość ma dwie składowe; i tylko dwie. Jedną stanowi czucie (inaczej: wrażliwość); drugą stanowi mowa (inaczej: język). Nie jest jednak agregatem swych składowych (ich sumą niejako „skalarną”), lecz syntezą (sumą „wektorową”): pojawiają się w niej nowe właściwości, których nie miała żadna z jej składowych z osobna. W samej tej nowości zwanej czasem z łacińska „emergencją”, po polsku „wynurzaniem się” nie ma jeszcze nic nadzwyczajnego. Podobnie dzieje się w reakcji chemicznej, gdy np. sól (srebrzysty metal podobny do aluminium) łączy się z chlorem (zielonkawym, trującym gazem). Reakcja ta: $\text{Na} + \text{Cl} \rightarrow \text{NaCl}$, daje jak wiadomo chlorek sodu, czyli sól kuchenną. A ta nie jest ani srebrzysta, ani zielonkawa, ani trująca. Jej nową własnością zaś jest chociażby jadalność.

W syntezie: czucie + mowa $\rightarrow$ świadomość, powstaje nie tylko coś nowego, lecz nowych właściwości nabierają także oba składniki: same stają się czymś innym niż były. Albowiem język, do którego dołącza się czucie, staje się myślą; a czucie, do którego dołączył się język, stało się wolą. Tak więc synteza, która stwarza świadomość, ma ostatecznie postać następującą:

czucie + mowa $\rightarrow$ wola + myśl

(Podobnie sól traci w soli kuchennej swój metaliczny połysk, chlor swą jadowitość, same nie stając się przez to słonymi.)

3. Obie składowe świadomości – czucie i język – są od siebie niezależne: mogą występować także osobno. Bywa czucie bez języka: tak jest u zwierząt. Czucie jest nam z nimi wspólne, takie u nas, jak u kota czy pawiana. I odwrotnie, bywa język bez czucia: tak jest w komputerach – jeżeli jeszcze nie

¹ Por. moją *Logic and Metaphysics*. Warszawa 1999, albo moje artykuły *Atoms in Semantic Frames* i *Extending Atomistic Frames*, w: "Logica Trianguli", nr 4/2001 i 1/2002.

w dzisiejszych, to w którejś ich następnej generacji. Bo komputery przemówią na pewno, spełniając tym samym test Turinga. W pewnym stopniu robią to już dziś, grając np. z nami w szachy, albo dowodząc nam twierdzeń logiki modalnej. Ludzie to zarazem czujące komputery i mówiące zwierzęta. Teorię ewolucji trzeba wreszcie wziąć w filozofii na serio.

W stwierdzeniu, że czucie mamy wspólne ze zwierzętami, nie ma nic specjalnie nowego: to arystotelizm. Tym większą hańbą jest niewiarygodne okrucieństwo, z jakim w naszej cywilizacji – która ma się za „humanitarną” – traktowane są zwierzęta: bydło i konie, psy i koty, gęsi i kury. Jeżeli tę liberalno-hedoniczną cywilizację trafi jakiś grom – a zwiastuny już są – to będzie można tylko rzec, że setnie sobie na to zasłużyła.

Ojciec Bocheński pisze²: „powinniśmy unikać okrucieństw wobec zwierząt nie ze względu na same zwierzęta, ale dlatego, że okrucieństwo wobec nich paczy ludzki charakter i prowadzi do okrucieństwa wobec ludzi”. Jak mógł być dawny tomista, więc arystotelik, napisać tak ponurą bzdurę?

4. Praformą czucia jest ból. W nim najbardziej dojmująco czujemy swe własne istnienie: swoje – jak mówią niektórzy – „bycie sobą”, czy też – jak mówi Miłosz – swoją „samosobność”. Inne formy czucia są względem niego wtórne. Tak np. praformą przyjemności jest uczucie ulgi, gdy ból przycicha, a nasze czucie wraca do swej hedonicznie zerowej normy.

Koniec końców świadomość zrodziła się z bólu i jest on dalej jej nieodłącznym towarzyszem, idzie za nią jak cień. Mieć świadomość znaczy odczuwać, a odczuwać znaczy być podatnym na ból.

Okrucieństwu wobec zwierząt trzeba się sprzeciwiać ze wszech sił, a nie tylko – jak chce Bocheński – ze względu na własny nasz interes (że może zaszkodzić nam samym). Trzeba się mu sprzeciwiać przez poczucie naszej wspólnoty losu z nimi: tego, że pośród istot czujących, ból jest wszędzie taki sam i tak samo straszny.

5. Praforma mowy nie jest znana. Genetycznie mowa wyłoniła się na pewno z kodów zwierzęcych, ale różni się od nich zasadniczo tym, że ma składnię. Praforma mowy pokrywa się zatem z praformą składni. Przejście od kodów czysto zwierzęcych – tych, którymi w dolnym paleolicie posługiwał się poprzednik człowieka z Cro-Magnon i współcześni owemu poprzednikowi neandertalczyki – do ludzkiego języka, czyli do systemu znaków wyraźnie już nie-zwierzęcego, dokonało się kilkadziesiąt tysięcy lat temu, w paleolicie górnym. Na czym przejście to mogło polegać w swej fazie najwcześniejszej?

W tej sprawie mam pewne swe ciche domniemanie. Przypuszczam mianowicie, że pierwszym krokiem, jakiego praczłowiek dokonał w kierunku składni, było pojawienie się w jego zwierzęcym kodzie odpowiednika naszej

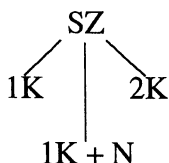
² J. Bocheński: *Sto zabobonów*. Kraków 1992, s. 141.

negacji. Z tą chwilą kod przestał być zwierzęcym: zwierzęta nie przeczą. Jednakże nie stał się przez to jeszcze ludzkim językiem, gdyż brak mu było nadal głównego atrybutu wszelkiej składni: dwuklasowości.

Za Bühlerem³ dzielimy wszystkie systemy znaków (SZ) na systemy „jednoklasowe” (1K), czyli kody i „dwuklasowe” (2K), czyli języki. W kodzie wszystkie znaki samodzielnie znaczące („kategorematyczne”) – tzn. takie, że każdy z osobna odnosi się do czegoś w świecie – należą do jednej klasy: do klasy sygnałów. Natomiast w języku mamy dwie takie klasy: klasę zdań i klasę nazw. A klasa sygnałów znika.

Przykładem znaków niesamodzielnie znaczących („synkategorematycznych”) są nawiasy i wszelkie operatory. Co odpowiada w świecie znakowi „(”, albo „)””? Nic! A jednak wyrażenie „9 - (5 - 2)” oznacza co innego niż „(9 - 5) - 2”, bo to oznacza liczbę dwa, a tamto liczbę sześć.

Paleolityczne przejście od systemu 1K do systemu 1K+ N – od kodu do kodu z negacją – było krokiem olbrzymim i trwało zapewne tysiące lat. Było bowiem przejściem od kodu do protojęzyka:



O budowie gramatycznej takiego protojęzyka może dać pewne wyobrażenie zwykły dzisiejszy rachunek zdań. Odpowiednik koniunkcji występuje bowiem już na poziomie zwierzęcym, mianowicie jako kod iloczynowy, którego sygnały są parami sygnałów prostszych⁴. Gdy do takiego „kodu z koniunkcją” dodać jeszcze negację, to jest już w nim *in potentia* cały rachunek zdań: najuboższy, ale i najbardziej fundamentalny fragment logiki. Tak więc negacja wprowadza do kodu logikę.

6. Można rzec, że negacja zrobiła z nas ludzi. Jak ból jest praformą czucia, tak negacja jest praformą mowy: najpierwotniejszym zaczątkiem składni. Dzięki niej w skądinąd całkiem jeszcze zwierzęcym kodzie praczłowieka pojawiła się możliwość przekazywania sygnałów zupełnie nowego typu: sygnałów zaprzeczonych. Inaczej mówiąc: z negacją pojawia się w kodzie operator sygnałowy, który pozwala z dowolnego sygnału wytworzyć łatwo sygnał nowy. Sygnał ów ma nowe znaczenie, ale to znaczenie jest funkcją znaczenia tamtego i dzięki temu żadnych objaśnień nie wymaga: rozumie się

³ K. Bühler: *Sprachtheorie*. Jena 1934.

⁴ Patrz B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości. II*. Warszawa 1998, rozdział *Języki i kody*.

samo przez się. Przedtem by wyrazić treść przeciwną danemu sygnałowi – np. sygnałowi „idź!”, by go odwołać – trzeba było nowego sygnału prostego „stój!”, wprowadzonego do kodu przez osobne, indywidualne objaśnienie. Teraz już go nie potrzeba: nadaje się sygnał zaprzeczony „nie-idź!”, który bez objaśnień rozumie każdy, kto tylko rozumie sygnał „idź!”, a umie posługiwać się jak należy tym uniwersalnym operatorem.

Nie należy oczywiście mylić złożonego syntaktycznie sygnału zaprzeczonego „nie-idź!” z syntaktycznie prostym sygnałem zaprzecznym „stój!”, choć tutaj znaczą to samo. Bierze się to stąd, że mamy do czynienia z kodem binarnym (czyli dwusygnałowym), w którym para zaprzecznych wzajem sygnałów wyczerpuje pewien ogół wykluczających się możliwości:– swoją przestrzeń logiczną. (Podobnie jak pary „ciepło! – zimno!”, „sucho! – mokro!” itp.) Jednakże daleko nie wszystkie kody są binarne. Dominują kody wielosygnałowe, z dowolną skończoną, albo i nieskończoną, ilością sygnałów. W kodach zwierzęcych są sygnały zaprzeczne, nie ma zaprzeczonych. Pies łąsi się i pies warczy: oto dwa wzajem zaprzeczne sygnały psiego kodu. Ale warczenie nie jest negacją łaszenia się, bo jako sygnał nie jest z łaszenia się zbudowane. Język buduje znaki; kod emituje je jako całości.

7. W kodzie binarnym sygnał zaprzeczny do danego – jak „stój!” do „idź!” – jest pewną stałą sygnałową tak samo jak tamten. Swą rolę zaprzeczną pełni tylko w obrębie tego jednego kodu. Gdy natomiast kod nie jest binarny – lecz np. ternarny jak kod „ciepło! – letnio! – zimno!” – wtedy każdy sygnał prosty ma w nim wiele nierównoznacznych sygnałów zaprzecznych. Tak np. w ternarnym każdy ma po dwa.

Inaczej jest z sygnałem zaprzeczonym, jak „nie-idź!” czy „nie-ciepło!”. Taki sygnał jest wartością pewnej funkcji sygnałowej, dla której inny sygnał był argumentem, jak „idź!” czy „ciepło!”. Jest to więc sygnał syntaktycznie złożony, choć nie ma w nim podmiotu ani orzeczenia.

Negacja ma jako funkcja dwie ważne właściwości sygnalizacyjne. Zauważmy po pierwsze, że sygnał zaprzeczony jest zaprzecznym, choć nie na odwrót, rzecz jasna. Tak więc do każdego sygnału prostego negacja wytwarza sygnał względem niego zaprzeczny i to taki, który stanowi wraz z nim pełny kod binarny. Na przykład kody „idź! – nie-idź!”, „ciepło! – nie-ciepło!”, i bezlik podobnych. Negacja jest uniwersalnym narzędziem tworzenia kodów binarnych.

Po drugie zauważmy, że na dany system jednoklasowy 1K może się składać wiele kodów wzajem niezależnych. O takiej składance kodów powiemy, że jest to wielowymiarowy system 1K, a o połączonych w niej kodach – że to jego „wymiary”. W protojęzyku 1K + N, który się z takiego wielowymiarowego systemu 1K wywodzi, nie potrzeba dla każdego wymiaru

osobnej negacji: jedna starczy dla wszystkich. (W różnych wymiarach może się ona różnić co najwyżej fonetycznie: materią znaku, nie jego sensem.)

W systemie wielowymiarowym negacja działa w dwóch krokach. Niech system ten składa się z wskazanego ternarnego kodu temperatury oraz z binarnego kodu wilgotności „sucho! – mokro!”. I niech argumentem będzie sygnał „zimno!”. Wtedy negacja wybiera najpierw w tym dwuwymiarowym protojęzyku ten wymiar, z którego ów argument pochodzi. Następnie zaś skraca go o ów argument, przez co sygnał zaprzeczony „nie-zimno!” staje się w tym systemie równoznaczny sygnałowi alternatywnemu „ciepło-lub-letnio!”. Innych wymiarów niż wymiar jej argumentu negacja nie tyka.

8. Język J jest to ogół możliwych zdań. Jednakże wszelkie zdanie – rzeczywiste czy możliwe – jest kombinacją rzeczywistych nazw. Są zdania możliwe, nie ma możliwych nazw. Ogół nazw stanowi tezaurs T języka J , zwany zwykle jego słownikiem. Oczywiście, tezaurs jest zawsze w całości rzeczywisty.

Język obejmuje swój tezaurs: $T \subset \bullet J$. „Ogół zdań” znaczy bowiem „zbiór wszystkich zdań”: $J = \{\alpha: \alpha \text{ jest zdaniem}\}$. Same zdania nie są żadnymi zbiorami, lecz tworami rzeczywistymi lub tylko możliwymi w których owe zawsze rzeczywiste nazwy jakoś „tkwią”. Jest przy tym tak, że dla każdej nazwy przynajmniej jedno zdanie, w którym ona tkwi, musi być rzeczywiste. Na tym polega rzeczywistość słownika.

Niech J_r będzie rzeczywistą częścią języka J : ogółem tych zdań, które gdzieś już faktycznie wypowiedziano lub napisano. Tak więc $J_r \subset J$. „Obejmowanie” tezaursu przez język definiujemy tak: $\wedge t \in T \wedge \alpha \in J_r: W(t, \alpha)$, przy czym końcową formułę czytamy: „nazwa t występuje w zdaniu α ”. Elementami zbioru J są zdania; nazwy są składnikami tych elementów. Mówimy krótko, że nazwy są subelementami zbioru J .

W języku J jego część J_r stale się rozrasta. W pewien sposób rozrasta się też tezaurs T , a z nim także sam język J , ale są to jego rozszerzenia nieistotne, bo przez definicje równościowe. Rozszerza się tam jedynie fonetykę języka, jego semantyka – czyli ilość wyrażalnych w nim sensów – pozostaje bez zmian. Gdy natomiast dołączyć do tezaurs T jakiś termin nowy t , równościowo w języku J niedefiniowalny, to w efekcie powstaje nowy język J' , z nowym tezaurem $T' = T \cup \{t\}$.

9. Umysł to ogół możliwych myśli. Staje się nim język J , gdy wchodzi w syntezę z czuciem, a jego możliwe zdania stają się tym samym możliwymi myślami.

Komputer to nie umysł. Ma wprawdzie swój język, w którym można się z nim komunikować, ale nie ma czucia – przynajmniej jak dotąd. Dzisiejsze komputery to konstrukcje z krzemu, metalu i plastiku, martwe jak gwoździe. Coraz bardziej realną staje się jednak perspektywa komputerów ożywo-

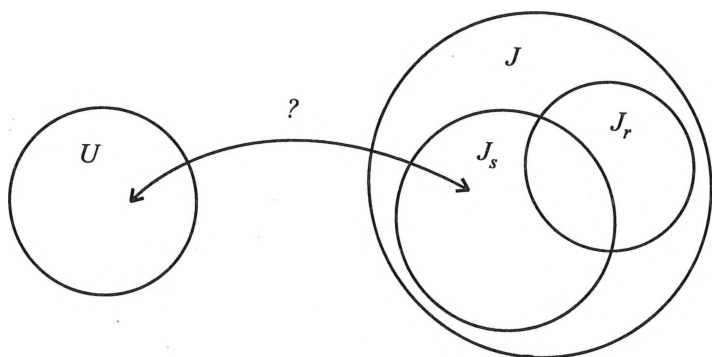
nych. Byłyby to komputery – o czym się już myśli i mówi – w które wmontowany został jakiś fragment materii żywej, np. zespół neuronów wzięty z mózgu zwierzęcia, albo i człowieka. I co wtedy rzec: umysł to czy nie?

10. Jak wiążą się ze sobą te dwa zbiory: ogół zdań J i ogół myśli U ? Nie jest to związek prosty. Przede wszystkim nie ma tam odpowiedniości wzajemnie jednoznacznej. A już na pewno nie jest tak, by zdania tylko „wyrażały” myśli, które mogą istnieć także bez nich. Bez zdań nie ma myśli: przez czucie zdanie ożywa jako myśl, przez zdanie czucie się w myśl ukształca.

Wyrażanie myśli w zdaniach przypomina raczej przekład z jednego języka na drugi. Idziemy tu za Platonem, który w *Sofistcie* (264 A) powiada, że myśl jest to „rozmowa duszy samej z sobą”, a „sąd” – czyli zdanie – jest „wykończeniem myśli”. Jak komputer, umysł ma swój język wewnętrzny, w którym myśli, i któremu daje wyraz przekładając go na zewnętrzny.

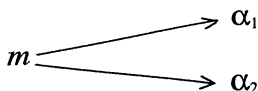
W *Traktacie* Wittgensteina teza 4 głosi: „Myśl jest to zdanie sensowne”. Przyjmujemy ją za własną. Tak więc nie każdemu zdaniu z J odpowiada w U jakaś myśl, lecz jedynie niektórym: tym „sensownym”. W języku są bowiem także zdania inne. Jedne z nich są bezsensowne: są nimi tautologie („jeżeli mokro, to mokro”) i sprzeczności („mokro i nie mokro”). Nie odpowiada im w U żadna myśl: są treściowo pustymi trybami w logicznej maszynie języka. Bez nich nie ma myślenia, choć same myślami nie są. Inne są niedorzeczne: gramatycznie wyglądają na poprawne i sensowne, nie są ani tautologią, ani sprzecznością, a jednak coś jest z nimi nie w porządku: jak z pytaniem „co robi wiatr, gdy nie wieje?”. W poszczególnym przypadku zwykle dość łatwo wskazać, czego takiemu zdaniu brak; ale ogólnie bardzo trudno.

Odpowiedniość może zachodzić jedynie między umysłem a ową sensowną częścią języka. Oznaczmy ją przez J_s . Rozważamy zatem związek jak na rysunku.



Odpowiedniość doskonałą między zbiorami U i J , naruszają dwa dobrze znane zjawiska językowe, i to naruszają w obie strony: jedno w jedną, drugie w drugą. Są nimi zjawisko równoznaczności znaków (zwane też ich „synonimią”) i zjawisko ich wieloznaczności.

Równoznaczność sprawia, że ta sama myśl m może mieć w języku wiele odpowiedników ją tam wyrażających:



Przyjmijmy odtąd dla uproszczenia, że każde dwa zdania logicznie równoważne wyrażają tę samą treść myślową; czyli mają ten sam sens. Tak więc zdanie „pada i grzmi” ma ten sam sens, co zdanie „grzmi i pada”; a zdanie „jeżeli pada, to mokro” ten sam, co zdanie „jeżeli nie mokro, to nie pada”. Są to zdaniowe synonimy.

Wieloznaczność sprawia odwrotnie, że różne myśli mogą się wyrażać w tym samym zdaniu. Czyli tak:



11. Z równoznacznością zdań można sobie poradzić stosunkowo łatwo. Reprezentantem danej myśli w języku jest wtedy nie pojedyncze zdanie α , lecz cała ich klasa $/\alpha/$, w której każde dwa są sobie logicznie równoważne. Dopiero ta klasa wyraża ową myśl w pełni. Wyobrażamy tu sobie myśl jako jak gdyby bryłę o wielu ścianach, z których każda odpowiada innemu zdaniu. (Jako pewien *Bedeutungskörper*, jak mawiał późny Wittgenstein.) Osobliwością takiego „wielościanu znaczeń” jest to, że każda z jego ścian sama wyznacza już wszystkie pozostałe i określa kształt całej bryły.

Trudniej jest z wieloznacznością zdań. Rzecz jednak nie w wieloznacznościach trywialnych – jak w zdaniu „szukam dziadka”, gdzie raz mowa o starszej osobie, a raz o pewnym przyrządzie kuchennym. Takie wieloznaczności eliminuje się dość łatwo – przynajmniej w teorii – przez indeksację zdań, czyli przez ich sztuczne rozmnożenie. (Pisząc np. raz „szukam dziadka₁”, a raz „szukam dziadka₂”.) Rzeczywistą trudność nastroczają wieloznaczności całkiem innego rodzaju: te, w których różne wyrażalne w danym zdaniu myśli mało się od siebie różnią. I to czasem tak mało, że trzeba aż geniuszu, żeby je od siebie odróżnić i jasno tę różnicę uprzytomnić. Taką wieloznaczność zdań będziemy nazywać migotliwą, gdyż zdanie mieni się

nam wtedy swymi różnymi sensami, przeskakując stale z jednego na drugi. Przykładem niech będzie chociażby teza 4.121 c *Traktatu*: „Co się w języku samo wyraża, tego my wyrazić przezeń nie możemy”. Trafiając na taką tezę, czujemy napór różnych myśli, które mającą nam jak zjawy w półmroku – różne a pokrewne. Ich różnica nie taka jest jak między „dziadkami”.

12. Pojęcie „wieloznaczności migotliwej” zilustrujemy bliżej pewnym znanym przykładem: jedenastą tezą Marksa „o Feuerbachu”. Wybieramy ją nie dlatego, że migotliwsza od innych, lecz dlatego, że daje ilustrację logicznie czystą. O takie zaś niełatwo. „Najtrudniej zawsze o dobre przykłady”, mawiał Elzenberg. (Podobnie Ajdukiewicz: „Łatwiej zrobić teorię, niż znaleźć dobry przykład”.) Dlatego dobry przykład raz znaleziony – jak ów „śmiertelny Sokrates”, czy „Gwiazda Poranna” – jest potem powtarzany przez wieki, jakby był jedynym. Jego czystość polega na tym, że jest prosty a pełny: pokazuje wszystko, co w sprawie istotne, a niczego, co zbędne. Jest skrojony na miarę.

Oto teza Marksa: „Filozofowie tylko rozmaicie interpretowali świat, chodzi zaś o to, by go zmienić”. Będziemy ją nazywać „formułą M”. Trywialnych wieloznaczności w niej nie ma, ale są inne.

Przed wszystkim: jaki kwantyfikator stoi niejawnie w formule M? Mówi się tam „filozofowie”; ale czy to znaczy, że „wszyscy”, czy że „niektórzy”, czy może, że „wszyscy, ale z pewnej ich kategorii” – np. wszyscy ci epigoni Hegla, z Feuerbachem włącznie, wśród których Marks za młodu się obracał. Termin „filozofowie” wskazuje tu jedynie uniwersum, po którym się kwantyfikuje – ale jakim kwantyfikatorem: dużym „ $\forall x$ ”, małym „ $\exists x$ ”, czy może dużym, lecz o ograniczonym zakresie „ $\forall x \in H$ ”? Każda kwantyfikacja nadaje formule M inny sens, a jakaś być tam musi, bo inaczej nie byłoby w ogóle „tezy”. Mamy więc trzy różne – dopuszczalne a nierównoważne – znaczenia formuły M; i każde może pretendować, że właśnie je miał Marks na myśli.

Dalej: słowo „świat” może w formule M znaczyć co najmniej jedno z dwojga: bądź „świat przyrody”, czyli wszechświat, bądź „świat społeczny”, czyli społeczeństwo. Znaczenia te nie zależą od poprzedniej kwantyfikacji, zatem formuła M ma już $3 \times 2 = 6$ dopuszczalnych językowo sensów.

Dalej: orzeczenie „interpretowali” w formule M można rozumieć przynajmniej czworako: jako „opisywali”, jako „objaśniali”, jako „oceniali” i jako „usensowniali” (= doszukiwali się w świecie jakiegoś sensu). Ostatnie byłoby dla heglizmu nawet dość charakterystyczne. Ta wieloznaczność znów nie zależy od poprzednich, więc dla formuły M mamy już $6 \times 4 = 24$ znaczenia.

I wreszcie: fraza „chodzi o to, by go zmienić” jest w formule M dwuznaczna podwójnie. Po pierwsze: czy to filozofia ma zmienić świat, czy wręcz przeciwnie – chcąc go zmienić, trzeba ją właśnie odrzucić? Dwuzna-

czność ta była w Związku Radzieckim około 1925 r. przedmiotem gorących sporów między tymi, co chcieli filozofię „upartyjnić”, a tymi, co głosili hasło „filozofia za burtę”. Po drugie zaś: czy chodzi o to, by raz a dobrze zrobić jedną wielką rewolucję światową i na tym koniec; czy też o to, że trzeba robić rewolucję „permanentną”, jak tego chcieli Trocki a po nim Mao. Inaczej mówiąc: „zmienić” czy „zmieniać”? Oryginał niemiecki „es kommt aber darauf an, sie zu verändern” dopuszcza oba przekłady.

Obie ostatnie wieloznaczności są znowu niezależne od poprzednich, a także od siebie wzajem. W efekcie otrzymujemy $24 \times 2 \times 2 = 96$ dopuszczalnych rozumień formuły M, czyli jej wieloznaczność aż 96-krotną. To sporo, ale na tym nie koniec.

Przypuśćmy, że rozstrzygnąwszy wszystkie pięć niejasności znaczeniowych nadało się formule M rozumienie już całkiem jednoznaczne: z 96-ciu wchodzących w grę możliwości znaczeniowych wybrano jedną, i tylko jedną. Formułę M ujednoznacznilo całkowicie. Ale może być inaczej. Bywają przecież ujednoznacznienia tylko częściowe, gdy z ogółu znaczeniowych ewentualności odrzuca się jedynie niektóre; reszta zostaje otwartą. Każde takie ujednoznacznienie częściowe nadaje formule M inny sens.

Niech α będzie dowolną formułą. Ogół jej znaczeń językowo możliwych stanowi jej spektrum znaczeniowe: obszar migotań jej sensu. Oznaczmy je przez „ $A(\alpha)$ ”. Ujednoznaczniając formułę częściowo, redukujemy ów obszar do jakiegoś jej podspektrum: $X \subset A(\alpha)$. Ile takich podspektów ma formuła M?

Dużo. Każdy bowiem niepusty podzbiór właściwy z ogółu owych 96 dopuszczonych możliwości stanowi dla formuły M pewne podspektrum migotań jej sensu. A podzbiorów takich jest $2^{96} - 2$. Logarytmując tę liczbę widzimy, że ilość możliwych podspektów znaczeniowych jest dla formuły M następująca: 630000000000000000000000000000 (27 zer, czyli 63 biliony miliardów milionów). Każdemu podspektrum odpowiada inne rozumienie tej samej formuły M: alternatywa zawartych w nim jej możliwych sensów. Czyż może to nie migotać?

Czytelnik patrzy pewnie na tę kolosalną liczbę z niedowierzaniem. Istotnie, stanowi ona jedynie wyznaczony teoretycznie pułap górny możliwości znaczeniowych, na które język – czyli nasz mózg – nakłada jakieś potężne ograniczenia. Jakkolwiek wielkie jednak by one były, i ilekroć razy by ową liczbę skracały, zawsze jeszcze możliwości będzie mnóstwo, i to nie w sensie Kalego. Stajemy tu przed problemem semantycznym zupełnie innego typu i rzędu niż przy wieloznaczności „dziadka”. Wieloznaczność migotliwa różni się od trywialnej jakościowo.

13. Sensy, które składają się na spektrum znaczeniowe zdania, są treściowo pokrewne. Ta ich pokrewność jest stosunkiem typu podobieństwa,

czyli symetrycznym i zwrotnym. Oczywiście, przy tak słabych założeniach niewiele da się o niej powiedzieć. Coś jednak można.

Zbiór jakichkolwiek elementów, na którym został określony stosunek typu podobieństwa, zwie się „przestrzenią tolerancji”, albo krótko tolerancją. (Nazwa tłumaczy się tym, że „tolerancja wymiaru” w technice – np. „różnica długości plus/minus 0,05 mm” – jest właśnie takim stosunkiem.) Istnieje teoria takich przestrzeni⁵.

Niech do spektrum $A(\alpha)$ należą sensy α_1, α_2 . I niech formuła „ $P(\alpha_1, \alpha_2)$ ” wyraża ich podobieństwo: sens α_1 jest pokrewny sensowi α_2 . Para $(A(\alpha), P)$ jest wtedy tolerancją. Nie każde dwa sensy ze spektrum $A(\alpha)$ muszą być do siebie podobne bezpośrednio. Poprzez stosunek P można jednak określić na tej tolerancji ich pokrewieństwo pośrednie P' , mianowicie tak: $P'(\alpha_1, \alpha_2)$ zawsze i tylko, gdy w $A(\alpha)$ istnieje łańcuch sensów pokrewnych sobie bezpośrednio, w którym tamte dwa stanowią ogniwa skrajne. (Rzecz jasna, jeżeli $P(\alpha_1, \alpha_2)$, to $P'(\alpha_1, \alpha_2)$.) Pokrewieństwo pośrednie jest już stosunkiem przechodnim, więc równoważnością. Rozbija on spektrum $A(\alpha)$ na swe klasy abstrakcji o postaci $P'(\alpha) = \{\alpha_i \in A(\alpha) : P'(\alpha, \alpha_i)\}$. Klasy te nazywa się składowymi tolerancji. Między elementami z dwu różnych składowych nie zachodzi już żadne pokrewieństwo: nie łączy ich nic poza wspólnotą znaku, który je wyraża.

Gdy spektrum ma wiele składowych, a każda z nich zawiera po jednym tylko elemencie – czyli $P'(\alpha) = \{\alpha\}$ – mamy przypadek czystej homonimii zdaniowej, tzn. wieloznaczność trywialną. A gdy składowa jest tylko jedna, lecz o wielu elementach, mamy wieloznaczność migotliwą. Jedna nie wyklucza zatem drugiej, mogą się na siebie nakładać.

Niech teraz A będzie dowolnym podzbiorem spektrum znaczeniowego $A(\alpha)$. Gdy wszystkie sensy α_i należące do A są bezpośrednio spokrewnione – czyli $P(\alpha_1, \alpha_2)$ dla wszelkich $\alpha_1, \alpha_2 \in A$ – mówi się, że A jest preklasą tej tolerancji. Gdy zaś preklasa taka jest tam maksymalną, nazywa się ją P -klasą. (Zauważmy, że P -klasy nie muszą być rozłączne.) Tak więc wszystkie sensy z jednej P -klasy są sobie treściowo bliskie. Na ogół dają się jednak na gruncie rozważanego języka odróżnić: gdy α_1, α_2 należą do tej samej P -klasy A , znajdzie się zwykle w J takie zdanie β , którego pewien sens $b \in A(\beta)$ okaże się bezpośrednio pokrewny sensowi α_1 , ale nie sensowi α_2 . Pokaże się wtedy wyraźnie, że mimo swej bliskości owe dwa sensy rzeczywiście się różnią. Jednakże nie zawsze tak jest.

Sensy leżące w jednej P -klasie są wciąż jeszcze spokrewnione z sobą tylko dość luźno. Bywa jednak, iż są wśród nich takie – powiedzmy α_1 i α_2 – że każdy sens b , który jest bezpośrednio spokrewniony z jednym z nich,

⁵ Patrz J. Pogonowski: *Tolerance Spaces with Applications to Linguistics*. Poznań 1981.

jest też zawsze spokrewniony bezpośrednio z drugim; czyli $P(\alpha_1) = P(\alpha_2)$. Zachodzi więc między nimi jakieś inne, ściślejsze pokrewieństwo, określone właśnie tą ostatnią równością. Piszemy je „ $P^+(\alpha_1, \alpha_2)$ ”, a czytamy: „sensy α_1 i α_2 są sobie treściowo bardzo bliskie”. Stosunek P^+ jest oczywiście równoważnością, a jego klasy abstrakcji $P^+(\alpha)$ są to preklasy jądrowe rozważanej tolerancji⁶.

Jeżeli spektrum $A(\alpha)$ stanowi preklasę jądrową, to w języku J , do którego należy zdanie α , jego różne sensy $a_1, \dots, a_i$ są nieodróżnialne. Nie ma bowiem wtedy takiego zdania $\beta \in J$, którego jakiś sens $b \in A(\beta)$, byłby podobny do a_i , nie będąc zarazem podobnym do wszystkich pozostałych. Odróżnić te sensy można dopiero w jakimś innym języku, od tamtego subtelniejszym. To znaczy: pewne elementy, które w tamtej przestrzeni tolerancji zdawały się bardzo podobne, w tej takimi być przestały.

14. Spektrum znaczeniowe zdania redukuje się w kontekście. Dla zdania α wziętego z osobna, pełne jego spektrum $A(\alpha)$ stanowi sumę mnogościową wszystkich spektrów częściowych, jakie przybiera ono w różnych kontekstach swego języka. Oznaczmy przez $A(\alpha/K)$ spektrum zdania α w kontekście K . Zawsze więc $A(\alpha/K) \subset A(\alpha)$.

Kontekstem zdania α nazywamy każdy skończony ciąg zdań $\alpha_1, \dots, \alpha_n$, tworzących w tym ustawieniu pewien tekst (wypowiedź sensowną), przy czym jednym z nich jest samo tamto zdanie: $\alpha = \alpha_i$, dla pewnego $i \leq n$. Jak zdania, teksty podlegają asercji. Jeżeli uznanie tekstu $\alpha_1, \dots, \alpha_n$ pociąga za sobą uznanie koniunkcji $a_1 \wedge \dots \wedge a_n$, to mówimy, że tekst jest koniunkcyjny. Nie oznacza to jednak, rzecz jasna, jego przemienności: „wyszedł i padł martwy” to formuła sensowna, a „padł martwy i wyszedł” to niedorzeczność, jak ów wiatr co nie wieje. Tekst koniunkcyjny to nie to samo, co koniunkcja w sensie logicznym, choć ją implikuje. Dalej będzie mowa tylko o takich.

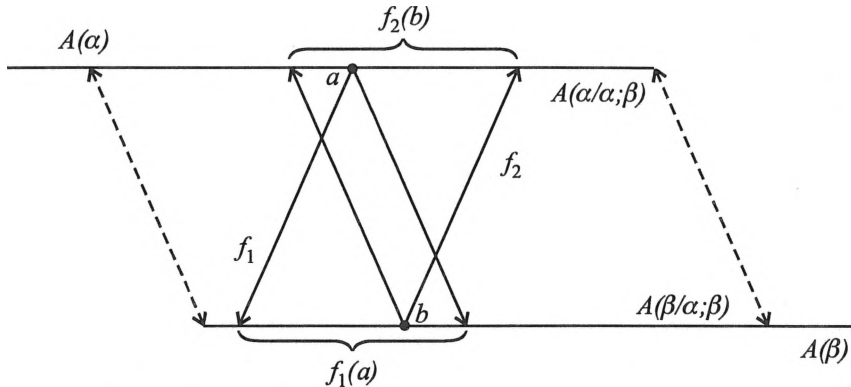
Najprostszym kontekstem dla zdania α jest połączenie go z innym zdaniem β w tekst dwuzdaniowy $\alpha; \beta$, albo $\beta; \alpha$. Takim kontekstem dla zdania „szukam dziadka” jest np. tekst „szukam dziadka; miał tu czekać”. Widać też na tym przykładzie, jak kontekst redukuje spektrum znaczeniowe zdania o całą składową.

By dwa zdania α, β , mogły utworzyć tekst, muszą z sobą „licować”: pewne ich sensy muszą być z sobą zgodne. Gdy np. połączenie $\alpha; \beta$ daje tekst, powiemy, że zdanie α licuje ze zdaniem β „od lewej”; albo – co jest tym samym – że β licuje z α „od prawej”. Gdy dwa zdania nie licują z sobą, to ich sensy są w każdej parze niezgodne (dają sprzeczność lub niedorzeczność); a gdy licują, to są zgodne przynajmniej w jednej.

⁶ Por. j.w., s. 17/18.

⁷ Por. A. Trybulec: *Topologiczna definicja spójności tekstu*, w zbiorze: *O spójności tekstu*, red. M. R. Mayenowa. Wrocław 1971, s. 83.

Niech $A(\alpha/\alpha;\beta)$ będzie ogółem tych sensów zdania α , z których każdy jest zgodny z jakimś sensem zdania β dołączonego do tamtego z prawej; a $A(\alpha/\beta;\alpha)$ – z lewej. Mamy teraz dwie funkcje, mianowicie $f_1: A(\alpha/\alpha;\beta) \rightarrow P(A(\beta))$ i $f_2: A(\beta/\alpha;\beta) \rightarrow P(A(\alpha))$, przyporządkowujące każdemu sensowi, jaki tylko zdanie α może mieć w kontekście $\alpha;\beta$ ogół zgodnych z nim tam sensów ze spektrum $A(\beta)$; i odwrotnie. (Spektra $A(\alpha/\alpha;\beta)$ i $A(\alpha/\beta;\alpha)$ mogą być równe, ale nie muszą.) Związki tak określonych spektrów pokazuje wykres.



Jak tę konstrukcję uogólnić na konteksty wielozdaniowe, nie wiemy. (Czy np. spektrum częściowe $A(\alpha/K)$ maleje monotonicznie, gdy za zdaniem α kontekst $K = \alpha; \beta_1; \dots; \beta_i$ się wydłuża?)

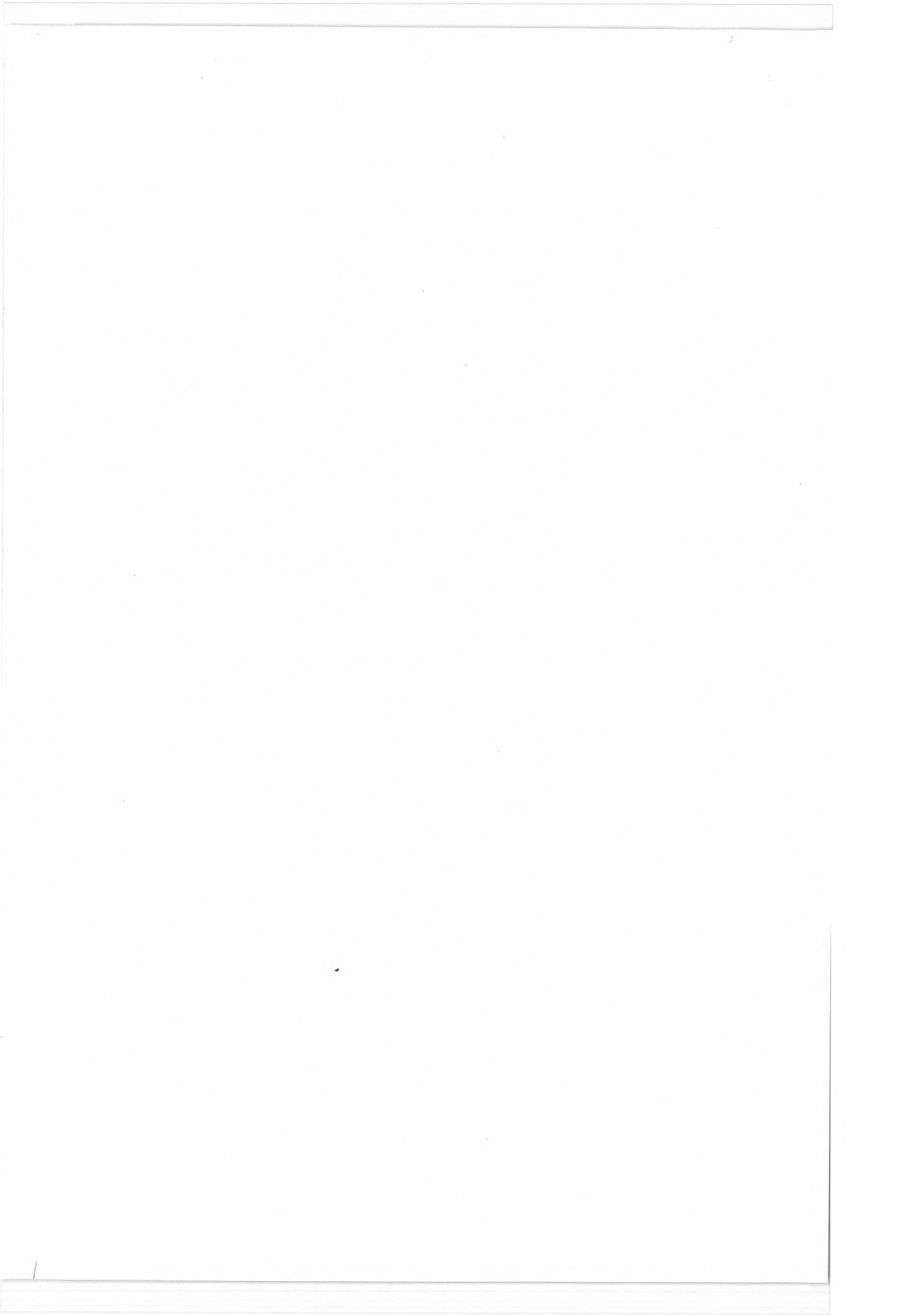
15. Coś trzeba jeszcze wyjaśnić. Powiedzieliśmy, że świadomość to czucie + mowa. Czucia są jednak dwojakiego rodzaju: są to bądź percepcje (= wrażenia), bądź emocje (= wzruszenia). Ból jest czuciem obojnaczym: percepcją i emocją zarazem. Emocje są to czucia zabarwione hedonicznie: przyjemne lub przykre. Percepcje są hedonicznie obojętne, mają się do tamtych jak szara fotografia do barwnej. Ani jedno, ani drugie nie wymagają świadomości: cechują także zwierzęta.

Połączona z myślą – więc z mową – percepcja staje się spostrzeżeniem, a emocja – uczuciem. Do ruchu i działania pobudzają istotę żywą tylko emocje: percepcje jedynie o tyle, o ile je wzbudzają. Percepcje to czucia bierne, emocje – czynne. (Można rzec, że emocje są „gorącą” komponentą świadomości, a język i percepcje – „zimną”).

Z pojęciem „czucia” sprzężone jest pojęcie „interesu”: co ma czucie, ma interesy, i odwrotnie. Drzewo nie ma interesów, bo nie ma czucia; choć ma potrzeby, np. światła i wody. Potrzeby ma cały świat żywy, interesy – tylko czujące. Interes to potrzeba odczuwana.

Istnieją warstwy interesu. Pierwszym interesem każdego jest: żeby nie bolało. Drugim: żeby funkcjonować normalnie (*in suo esse perseverare* Spinozy), a w szczególności – zdrowym być. Trzecim: żeby życiowo ekspandować, obszar swego normalnego funkcjonowania rozszerzać (*ipsum esse augere* Elzenberga). Im wyższa warstwa, tym interes mniej uchwytny. Ale obecny.

Wola kieruje się interesem: jest on wbudowany w czucie. Myśl kieruje się logiką: ta jest wbudowana w mowę. (Można by też rzec, że jedynym interesem myśli jest maksymalna niesprzeczność.) Co prawda, wola kieruje się też sumieniem, ale sumienie to postać czucia: czwarta warstwa „interesu”, od „interesowności” rozumianej potocznie już oderwana. Wola to czucie prze-filtrowane przez myśl, czyli przez język.



JERZY BOBRYK

Uniwersytet Warszawski

KULTURA TECHNIKI I PROBLEM RACJONALNOŚCI

Sprzęty nie są „środkami” a „predecyzjami”, czyli decyzjami dotyczącymi nas i podejmowanymi, zanim przyjdzie kolej na nas.

Günther Anders

Trzecia kultura - fakt czy postulat? W latach pięćdziesiątych na terenie języka angielskiego, po tym jak literat i fizyk C.P. Snow opublikował *The Two Cultures*, zaczęto poważnie mówić i pisać o „dwóch kulturach”, kulturze związanej z naukami technicznymi i przyrodniczymi, oraz kulturze literatury, sztuki i humanistyki. Odpowiada to mniej więcej podziałowi na *science* i *the Arts*, co łączy się z bardzo dobrze znanym w filozofii nauki podejrzliwym traktowaniem wszelkich nauk humanistycznych, jako mniej rozwiniętych lub mniej wartościowych niż nauki przyrodnicze, będące jakoby prawdziwymi naukami, bądź naukami w sensie ścisłym. Ideę dwu kultur podchwyciła Zachodnia Europa, zaś w drugim wydaniu *The Two Cultures* sam Snow prorokował powstanie trzeciej kultury, w której humaniści staną się rzecznikami nauk ścisłych i przyrodniczych. W 1995 roku po angielsku, a rok później po polsku, ukazał się zbiór *The Third Culture. Beyond the Scientific Revolution*, we wstępie którego stwierdzono, że przepowiednie¹ Snowa wprawdzie nie sprawdziły się w najmniejszej nawet mierze, i stało się na odwrót, „przedstawiciele nauk ścisłych zaczęli porozumiewać się z szeroką publicznością”², czyli przejęli rolę przeznaczoną tradycyjnie, dla humanistów. Powiedziano tam też, że istniejąca jednak, lub przynajmniej tworząca się w tej chwili, „trzecia kultura” związana jest z faktem, że to, co dawniej nazywano „nauką”, dziś należy do świata kultury. Wbrew przewidywaniom Snowa humanistyka wcale nie stała się naukowa, to przyrodnicy zaczęli przemawiać językiem zrozumiałym dla niespecjalistów. Trzeba stwierdzić, że diagnoza Brockmana jest trafna, iż faktycznie, w ostatnich latach przyrodnicy, na oczach zachwyconych tym niekiedy humanistów, coraz częściej ze swadą wypowiadają się na temat świadomości, filozofii czy dróg uzdrawienia stosunków społecznych. Na ogół umyka uwadze fakt, że niektórzy (choć zdecydowanie nie wszyscy) z filozofujących przyrodników wykazują przy tym poważne luki w wykształceniu filozoficznym, nie wspominając już o innych dyscyplinach humanistycznych; często są to luki, bez istnienia których nie mogły by powstać ich popularne „trzeciokulturowe” teorie³.

¹ John Brockman: *Trzecia kultura*. Wydawnictwo CIS, Warszawa 1995/1996.

² Tamże, s. 17.

W dyskusji o trzech kulturach najbardziej niepokoją postawy przedstawicieli nauk humanistycznych, którzy albo sami przechodzą na stanowisko wojującego scjentyzmu, jak to się stało w kręgu *cognitive science*, albo, jak robili to kiedyś hermeneutycy, a ostatnio czynią to postmoderniści, rozsądne i potrzebne prace zaczynają pisać językiem, który nie może być zrozumiały zarówno dla przyrodników, jak i dla kogokolwiek spoza ich dziedziny i ich nurtu myślenia. Mówiąc metaforycznie, pod wpływem nacisków scjentyzmu i pozytywizmu pełna kompleksów humanistyka albo wypiera się samej siebie, albo popada w coś, co można porównać do autyzmu.

Wszystko to są dość znane sprawy, jednak niniejszy tekst pisany jest z przekonaniem, że ostatnie wydarzenia na świecie (będę jeszcze je wskazywał) dość mocno sugerują, iż problem „trzeciej kultury” wykroczył już dawno nie tylko poza literaturę piękną i publicystykę, ale także poza wszelką działalność czysto teoretyczną, z metodologią i filozofią nauki włącznie.

Należy rozpocząć od stwierdzenia, że choć desygnat nazwy „trzecia kultura” jeszcze nie istnieje w pełni, to jest to termin niezwykle trafnie dobrany. W starciu „pierwszej” i „drugiej kultury” nie chodzi bowiem o konfrontację tylko światopoglądów, modeli nauki czy nurtów filozofii; z tymi teoriami czy koncepcjami dość ściśle łączą się antagonistyczne systemy wartości i realizowane, lub tylko postulowane, sposoby organizacji stosunków pomiędzy ludźmi i grupami społecznymi. Obydwie „kultury” są sobie wrogie nie tylko teoretycznie, a walka pomiędzy nimi dawno wyszła poza publicystykę, chociaż i na terenie tej ostatniej przestano już przebierać w środkach i stosować zasadę *fair play*. Przykładem zaostrzenia stosunków jest próba kompromitacji postmodernizmu, jaką na łamach czasopisma „Social Text” na przełomie lat 1994 i 1995 podjął fizyk Alan Sokal, który złożył w redakcji czasopisma tekst zatytułowany *Transgressing Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity* (*Przekraczając granice: W drodze do transformacyjnej hermeneutyki grawitacji kwantów*), który, jak zresztą widać z samego tytułu, był bzdurą napisaną językiem przypominającym język postmodernistów. Tekst został opublikowany, bo recenzenci i redaktorzy nie zorientowali się w jego wartości, a tym bardziej w intencjach Sokala. Odebrano to jako kompromitację postmodernizmu, choć faktycznie był to jedynie dowód na niestaranną lub niefachową pracę redakcji czasopisma⁴.

³ J. Bobryk: *Noblista jako ofiara marketingu*. „Nowe Książki” nr 12/946, 1997, s. 64.

⁴ Z tego co wiem o tekście Sokala wynika, że dla jego faktycznej oceny nie było potrzebne nawet wykształcenie w fizyce, bo wystarczyło w fachowych słownikach sprawdzić znaczenie co bardziej egzotycznych terminów, by przekonać się, że używano tam, na przykład, homonimów sugerujących związki pomiędzy rzeczami i zjawiskami, które żadnego związku nie mają, tak jak nie ma związku między zamkiem błyskawicznym i zamkiem w Malborku.

Jak nadmieniałem, wrogość pomiędzy „dwoma kulturami” jest nie tylko werbalna, obydwie stanowią ścierające się właśnie na naszych oczach modele życia i wzory stosunków społecznych, wzory zawierające zresztą, moim zdaniem, także elementy religijne lub przynajmniej para-religijne. Jeśli tak jest, to faktycznie istnieje potrzeba stworzenia „trzeciej kultury” mogącej pogodzić dwie pozostałe.

Zarys historii stosunków pomiędzy „pierwszą” i „drugą kulturą”. Tak zwana „pierwsza kultura” jest nie tylko dominująca („druga”, tak jak będące jej częścią nauki humanistyczne jest ciągle w rozproszeniu i w defensywie), ale też chronologicznie wcześniejsza. Wielu autorów sądzi⁵, że historia jej rozpoczyna się wraz z rewolucją naukowo-techniczną. Choć nie zawsze używa się terminu „trzecia kultura”, uważa się jednak powszechnie, że od momentu tej rewolucji datuje się nie tylko sprzęgnięcie nauki z techniką, ale także, a może przede wszystkim, intensywne działanie tak zwanego determinizmu technologicznego, zjawiska podporządkowania technice stosunków społecznych i świadomości pojedynczego człowieka. Twierdzi się także, że ostatnio technologia elektroniczna, za sprawą własnych środków komunikacji masowej, doprowadziła do wzmocnienia i przyspieszenia tempa determinowania świadomości i stosunków społecznych przez technikę⁶.

Mechanizmy kształtujące cechy „pierwszej kultury”, którą będę nazywał kulturą techniki, są złożone i nie ograniczają się do jednostronnego wpływu techniki na człowieka. Wprawdzie technika determinuje myślenie i stosunki społeczne, ale one także zwrótnie wpływają na kierunek i tempo rozwoju techniki. Z tym wszystkim łączy się jeszcze stosunek człowieka do przyrody. Technika narzuca nie tylko instrumentalne traktowanie człowieka, ale także eksploatację i niszczenie przyrody. To akurat dostrzegają ostatnio i wyrażają ruchy ekologiczne. Niestety polega jednak na tym, że współczesna ekologia raz łączy się z całkiem irracjonalnym myśleniem (przykładem są, niektóre przynajmniej, teorie i „filozofie” tworzone pod sztandarem ruchu *New Age*), innym razem prowadzi do aktów terroru podejmowanych przez obrońców środowiska naturalnego. Te jednak przykłady prowokowanych przez agresywną ekspansję kultury technicznej aktów zarówno irracjonal-

⁵ J. Baudrillard: *Rozmowy przed końcem*. Warszawa 1997/2001; G. Böhme: *Antropologia filozoficzna*. Warszawa 1985/1998; J. Habermas: *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Kraków 1985/2000; M. Heidegger: *Pytanie o technikę*, w: M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa 1954/1977; N. Postman: *Technopolis. The Surrender of Culture to Technology*. Vintage Books, New York 1993; E. Schütz (red): *Kultura techniki. Studia i szkice*. Poznań 2001.

⁶ K. Loska: *Dziedzictwo McLuhana. Między nowoczesnością a ponowoczesnością*. Kraków 2001; M. H. McLuhan: *The Gutenberg Galaxy*, Univ. of Toronto Press. Toronto 1966/1997; tegoż: *Wybór tekstów*, Poznań 2001; M. A. Moos: *Marshall McLuhan Essays. Media Research, Technology, Art., Communication*, G+B Arts, Amsterdam 1997; E. Schütz (red): *Kultura techniki. Studia i szkice*. Poznań 2001.

nego myślenia i nieracjonalnego postępowania nie wyczerpują form opozycji względem „pierwszej kultury”. Do skomplikowanych relacji pomiędzy myślą humanistyczną i kulturą techniki dochodzi jeszcze fakt, że choć kultura techniki i związany z nią światopogląd wprawdzie częściej niż ich opozycja łączy się z racjonalnością, jest to jednak, zwłaszcza ostatnio, racjonalność dość specyficzna.

Racjonalność „pierwszej kultury” wcieloną w czyn najlepiej poznać po jej owocach, a są one, mówiąc metaforycznie i dosłownie, mało smaczne. We współczesnym podporządkowanym zaawansowanej technice świecie obowiązuje „nieracjonalność racjonalności”⁷, czyli wskazana jeszcze przez Maxa Webera racjonalność sprowadzająca się do efektywności, kalkulacyjności, przewidywalności i możliwości manipulacji. Doskonałym wcieleniem tej racjonalności są restauracje McDonald’s, jednak wielu autorów (przede wszystkim trzeba tu wymienić George’a Ritzera i Benjamina R. Barbera) pisze o mcdonaldyzacji stosunków społecznych i wszelkich niemal współczesnych instytucji. Mcdonaldyzacji mają podlegać nie tylko usługi, w tym usługi medyczne, ale też edukacja, a nawet badania naukowe. Wszystkie one są dzisiaj podporządkowane lub ostatecznie prowadzą do efektywności, kalkulacyjności, przewidywalności i możliwości manipulacji. Mogłoby się wydawać, że nie ma nic złego w kalkulacyjności czy przewidywalności czynności związanych z badaniami naukowymi. Jeżeli jednak wzór McDonald’sa obowiązuje w nauce, to naukowcy, jak pracownicy restauracji, wykonują coraz prostsze i stereotypowe czynności, wykonują je zespołowo w sposób rutynowy nie ogarniając nie tylko celu ani efektu swoich czynności, ale też nie zastanawiając się nad ich sensem i miejscem w całości. Specjalizacja, rozproszenie dyscyplin naukowych, niemożliwość porozumienia się nie tylko humanistyki z przyrodoznawstwem, ale także, na przykład, psychologii klinicznej z psychologią poznawczą, są chyba dobrym przykładami skutków naukowej mcdonaldyzacji. McŚwiat⁸ łączy się współcześnie z amerykanizacją, jednak kultura podporządkowana technice nie jest wymysłem amerykańskim, nie można też powiedzieć, że są za nią odpowiedzialne wyłącznie lub przede wszystkim Stany Zjednoczone Ameryki Północnej. Kultura ta miała, na przykład, bardzo dobre warunki rozwoju w Niemczech narodowego socjalizmu, jednak zbyt ściśle kojarzenie jej z hitleryzmem byłoby kolejnym uproszczeniem.

Trzeba tu przypomnieć szalone niemieckie plany osuszenia Morza Śródziemnego i nawodnienia Sahary i to, że właśnie w hitlerowskich Niemczech wzrosło znaczenie techniki, inżynierów i technokratów. Tam też stosunek do

⁷ G. Ritzer: *Mcdonaldyzacja społeczeństwa*. Warszawa 1997/1999, s. 39.

⁸ B. R. Barber: *Dżihad kontra McŚwiat*. Warszawa 1997/2000.

techniki był jednocześnie wyrazem koncepcji (obłądnej w tym wypadku) stosunków społecznych: „Istnieje szczególny rodzaj techniki: technika narodowosocjalistyczna, różniąca się zasadniczo od techniki znanej nam sprzed 1933 r. [...] Weźmy przykład volkwagena, którego projekt wynikał z identycznych rezultatów, do jakich doszli artysta Adolf Hitler i konstruktor samochodów prof. dr Porsche. Konstrukcja volkwagena jest bardzo niezwykła, a jednak stanowi on harmonijne połączenie najlepszych technicznych rozwiązań cząstkowych [...] Do podobnych wniosków doprowadzi nas rzut oka na rozwój lotnictwa i lotniczych sił zbrojnych w ciągu ostatnich dziesięciu lat, odkąd ich przywódcą jest Hermann Göring. [...] W tej dziedzinie odnotowujemy szczególny rozkwit współdziałania człowieka i maszyny, którego rezultatem jest powstanie całości...”⁹. „Żydzi za kierownicą pojazdu mechanicznego poruszającego się po niemieckiej drodze, czy wręcz korzystający z dróg, wybudowanych przez Adolfa Hitlera wysiłkiem rąk niemieckich robotników, już od dawna oznaczali dla obywatela niemieckiego prowokację i zagrożenia w życiu publicznym”¹⁰.

Może ze względu na doświadczenia z okresu hitleryzmu świadomość zagrożeń, jakie niesie kultura techniczna, jest - jak wskazuje chociażby cytowana tu literatura naukowa - we współczesnych Niemczech dobrze rozwinięta. Poza pracami z kręgu szkoły frankfurckiej czy samym Martinem Heideggerem¹¹ na uwagę zasługują analizy Günthera Andersa¹². Ten ostatni pisał już w latach pięćdziesiątych o charakterystycznej dla kultury technicznej rozbieżności pomiędzy zdolnością do wytwarzania a zdolnością do przewidywania konsekwencji. Anders przed Marshalllem H. McLuhanem i często wnikliwiej niż on pokazał niebezpieczeństwa wynikające z upowszechnienia mediów masowej komunikacji i dehumanizację kultury masowej. Pokazał też, jak w skomercjalizowane środki masowego przekazu wbudowany jest wyzysk, pisząc: „Każdy konsument to pracujący w domu nieopłacony robotnik, produkujący człowieka masowego [...] Narodził się typ masowego pustelnika, który powielony w milionach egzemplarzy siedzi samotnie w swojej skorupie [...] Każdy jest w pewnym sensie zatrudniony w charakterze pracującego w domu, co prawda w nader niecodzienny sposób. Wykonuje bowiem swoją pracę, czyli przekształca siebie samego w człowieka masowego na drodze konsumpcji towaru masowego, czyli w wolnym czasie”. Opisujący wielokrotnie w literaturze socjologicznej, „człowiek ma-

⁹ W. Ostwald: *Technika narodowosocjalistyczna*, w: E. Schütz (red): *Kultura techniki*. Poznań 1943/2001, s. 355.

¹⁰ E. Schütz (red): *Kultura techniki*, wyd. cyt., s. 89.

¹¹ M. Heidegger: *Pytanie o technikę*, wyd. cyt.

¹² G. Anders: *Staroświeckość człowieka*, w: E. Schütz (red): *Kultura techniki*, wyd. cyt.

¹³ Tamże, s. 422-424.

sowy”, zdaje się być produktem techniki i masowej komunikacji. W epoce kultury masowej widać już wyraźnie, jak nierealistyczne były marksistowskie nadzieje na bunt uświadomionego proletariatu. „Człowiek masowy” nie zbuntuje się z dwu powodów. Po pierwsze, nie stanowi on żadnej intelektualnej elity ludzkości a nawet nie ma świadomości, iż jest eksploatowany i traktowany instrumentalnie; po drugie zaś, ci, którzy tworzą i żywią masową kulturę, nie stanowią żadnej grupy ani zorganizowanej struktury społecznej, są atomami, przywiązani do swoich telewizorów i komputerów osobistych. Komunikacja społeczna jest tu albo jednostronna, albo pozorna. Co pokazują, nie tylko przedstawiciele szkoły frankfurckiej, ale też wszyscy niemal teoretycy kultury masowej¹⁴.

Jeszcze przed powstaniem szkoły frankfurckiej i bez związku z myślą marksistowską pokazano ściśle i dwustronne oddziaływania pomiędzy stosunkami ekonomicznymi a światopoglądem. To Walter Benjamin w 1921 roku w pracy *Kapitalizm i religia*, opierając się, a jednocześnie wychodząc poza przedstawione przez Maxa Webera związki pomiędzy protestancką etyką a rozwojem kapitalizmu, pokazał związki pomiędzy poczuciem winy, doznaniem o charakterze religijnym a nadziejami związanymi z rozwojem techniki. Mówiąc krótko, rewolucja naukowo-techniczna, która początkowo stworzyła ostry wyzysk społeczny i zorganizowany przeciw niemu proletariatus, ostatecznie weszła w fazę łagodnej eksploatacji masowego społeczeństwa. Proletariusz przymierał głodem, sfrustrowane były jego jeszcze inne potrzeby naturalne. Masowy człowiek społeczeństwa Zachodu żyje we względnym dostatku, zaś masowa kultura nastawiona jest raczej na wywianie w nim i zaspokojenie całkiem nowych potrzeb, potrzeb oczywiście podtrzymujących „masowość” społeczeństwa.

Szkoła frankfurcka, rozróżniając działania instrumentalne i komunikacyjne, poszukuje w tych ostatnich lekarstwa na emancypację człowieka, czyli na wyzwolenie go od fałszywej świadomości, od instrumentalnego traktowania siebie i innych, od pozornego rozumienia siebie i fałszywego pojmowania natury stosunków społecznych. Hermeneutycy za Wilhelmem Diltheyem poszukują prawidłowego „rozumienia”, odróżniając je od „wyjaśniania” i pozostawiając to ostatnie naukom przyrodniczym. Edmund Husserl i jego następcy¹⁵ usiłowali i usiłują dotrzeć do świata wartości, świata który zagubił się wtedy, gdy rozum owładnięty nastawieniem technicznym i naturalistycznym zaczął błędnie pojmować sam siebie¹⁶. Egzystencjaliści nieco

¹⁴ D. Strinati: *Wprowadzenie do kultury popularnej*. Poznań 1995/1998.

¹⁵ W. Galewicz (red): *Z fenomenologii i wartości*. Kraków 1988.

¹⁶ E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*. Kraków 1936/1987, s.

inaczej niż przedstawiciele szkoły frankfurckiej usiłowali ocalić wolność człowieka i uchronić go od fałszywej świadomości.

Historia krytycznej refleksji nad kulturą techniczną jest oczywiście o wiele dłuższa i bardziej złożona niż wynikałoby z tego, co napisałem powyżej. Ta krytyczna refleksja nie stworzyła jednak ani jednolitego systemu myślowego, ani tym bardziej jakiegoś systematycznego bądź zinstytucjonalizowanego działania. „Druga kultura” jest ciągle w rozproszeniu, jest najczęściej ciągiem podejmowanych od nowa i mało skoordynowanych protestów. Te protesty w większości należą już do historii. Historią wydaje się filozofia życia, nie istnieje egzystencjalizm, fenomenologia jako kierunek filozoficzny ma się dobrze, lecz na ogół nie znajduje na długo praktycznego oddźwięku. To ostatnie pokazać można na przykładzie historii powstania i upadku, opartej przede wszystkim na fenomenologii i egzystencjalizmie, psychologii humanistycznej. W latach sześćdziesiątych psychologia humanistyczna łączyła się z dość radykalnymi ruchami społecznymi, których ekstremum przypadło na rok 1968 i tak zwane rewolty studenckie. Psychologia ta miała dość utopijne pomysły uzdrowienia życia społecznego, a ostatecznym względnie trwałym udanym praktycznym efektem tych idei, była rewolucja w psychiatrii. Psychologia humanistyczna i tak zwana „antypsychiatria” doprowadziły do tego, że ostatecznie przyznano pewne prawa chorym psychicznie i zrozumiano wartość psychoterapii¹⁷, zwłaszcza terapii grupowej. Pisano wtedy dużo o przejściu od psychiatrii biologicznej do humanistycznej i o porzuceniu teorii szukających przyczyn choroby psychicznej wyłącznie w zmianach organicznych. Dziś ponownie dominuje psychiatria biologiczna, zaś metody propagowane przez psychologię humanistyczną, rzadko opierają się na terapii grupowej. Terapeutyczne leczenie oparte jest raczej na różnorodnych **indywidualnych** technikach relaksacyjnych. Inne teoretyczne pomysły dawnej psychologii humanistycznej zdegenerowały się obecnie do wielu teorii o charakterze parapsychologicznym¹⁸ lub paramedycznym, a w najlepszym wypadku do będącej dalekim echem po pomysłach Alfreda Korzybskiego „teorii” i praktyki tak zwanego programowania neurolingwistycznego.

Nie najlepiej też jest ze współczesnymi oponentami kultury techniki.. Postmodernizm, niejednolity i trudny do oceny w całości, ma gorących zwolenników i przeciwników. Odnoszę jednak wrażenie, że znakomity procent jednych jak i drugich nie rozumie myśli postmodernistycznej. Nie ułatwiają jej zrozumienia sami twórcy. Współcześni postmoderniści, poststrukturaliści-

¹⁷ V. E. Frankl: *Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy*, Penguin Books, New York 1967/1978; R. Boyer, R. Orrill (red.): *R.D. Laing and Anti-Psychiatry*. Harper, New York 1971.

¹⁸ W. Walker: *Przygoda z komunikacją*. Gdansk 2001.

ci i dekonstrukcyjniści najczęściej nie wychodzą poza okopy swojego żargonu, co znakomicie ułatwia zarówno ich praktyczne ignorowanie jak i oskarżenia o wypisywanie głupstw.

Zastanawiając się nad stanem kultury technicznej, można postawić pytanie: Skoro przeciwnik tej kultury jest tak słaby i bez szans, skoro „druga kultura”, jak wykazała historia, nie zagraża „pierwszej”, po co zatem tworzyć „kulturę trzecią”, mającą jakoby funkcję godzenia (nierównej wszak) walki pomiędzy dwiema pierwszymi? Tym bardziej, że kultura techniczna zdaje się wchodzić w coraz lepszy okres. Umocniła się świadomość ekologiczna, upadł komunizm miotający się kiedyś pomiędzy teorią Marksowskiego humanizmu a praktycznym totalitaryzmem, oddaliło się (może tylko pozornie) niebezpieczeństwo atomowej katastrofy. Nawet jeśli istnieje jakieś ziarno prawdy w zarzutach postmodernistów stwierdzających, że charakterystyczna dla kultury technicznej miłość do organizacji i porządku zrodziła, a przynajmniej wspierała, hitlerowskie obozy koncentracyjne, to przecież mamy to już dawno za sobą. Tym bardziej, że ogłoszono „koniec historii”¹⁹, tym samym koniec wojen i początek powszechnego panowania łagodnego przymusu liberalizmu zrosniętego współcześnie z masową komunikacją i jej techniką.

Mimo wszystko, myślę, że realnie istnieje potrzeba stworzenia „trzeciej kultury”, pewnego wzoru stosunków społecznych unikającego niebezpieczeństw płynących z determinizmu technologicznego (w tym determinizmu mediów) oraz zintegrowanego światopoglądu humanistycznego, a także modelu nauki unikającego, z jednej, strony wad scjentyzmu, z drugiej zaś, autyzmu filozofii humanistycznej czy wręcz schizofremii pseudohumanistów.

Myślę, że kultura techniczna, aktualnie wprzęgnięta w przemiany polityczno-społeczne określane mianem globalizacji, tylko pozornie ma się dobrze. Kultura ta sama rodzi swoich wrogów, wprawdzie nie ma już komunistów, są jednak antyglobaliści, są terroryści ekologiczni i przestępcy internetowi, są ochoczy i bezmyślni konsumenci wirtualnej rzeczywistości i produktów wbudowanego w skomercjalizowaną kulturę masową ruchu tak zwanej „niskiej Nowej Ery” (*New Age*)²⁰, jest wreszcie metaforycznie rozumiany²¹ Dżihad. Jest zresztą także Dżihad w sensie właściwym, którego

¹⁹ F. Fukuyama: *Koniec historii*. Poznań 1992/1996.

²⁰A. Brzezińska, Krzysztof Bondyra, Jowita Wycisk (red): *New Age - nowe oświecenie?* Poznań 1999.

²¹ B. R. Barber określa mianem „dżihadu” europejskie i pozaeuropejskie, dawne i obecne, reakcje na rewolucję naukowo-techniczną i kapitalizm. Są to różne i na ogół połączone z aktywną agresją formy zwalczania skutków uprzemysłowienia i związanych z nim nierówności społecznych. Dżihad właściwy, to oczywiście islamscy fundamentalści.

istnienia i działalności nie wyjaśnia etykieta „religijnego fanatyzmu”, bo trzeba zrozumieć i powiedzieć, skąd ten fanatyzm się bierze.

Kultura techniczna dziś. Niezależnie od tego, czy powiemy, że istnieje realny problem konfrontacji pomiędzy „pierwszą” i „drugą kulturą”, czy też uznamy, że realnie istnieją jedynie sprzeczności i antynomie oświeceniowego rozumu, który zrodził naukę zrośniętą z techniką oraz niemal całkowicie podporządkowane technice stosunki społeczne, warto rozważyć wszystkie niebezpieczeństwa tkwiące w kulturze technicznej. Zaczniemy jednak od wymienienia jej cech charakterystycznych.

1. Pierwszą z nich jest to, że skupia się ona na środkach, przyjmując, że cele są albo jednakowe dla wszystkich, albo oczywiste, albo już dawno uzgodnione i powszechnie zaakceptowane.

2. Drugą cechą jest nadmierne zaufanie do techniki, przekonanie, że rozwiąże ona wszystkie problemy, co między innymi owocuje, wskazaną przez Günthera Andersa krótkowzrocznością twórców technika i niemożliwością przewidywania skutków rozwoju technicznego.

3. Kultura techniki łączy się z naciskiem na perfekcyjną organizację i skuteczność, co samo w sobie nie jest niczym złym, może jednak być doprowadzone do skrajności i przesłaniać cel działań i wypaczać system wartości. System wartości, jaki świadomie lub nieświadomie przyjmuje „rozum techniczny” okazuje się, wcześniej lub później, systemem obracającym się przeciwko człowiekowi. Najlepszym, choć skrajnym, przykładem takiego wypaczania systemu wartości byli biurokraci organizujący i nadzorujący obozy koncentracyjne, biurokraci, których skuteczność działania wspierana była, jak się dziś okazuje, wynalazkami koncernu IBM..

4. Instrumentalne traktowanie człowieka (dokładniej instrumentalne traktowanie tak innych ludzi jak siebie samego), oraz eksploatację przyrody są w kulturze technicznej są skrajne i posunięte aż do niebezpieczeństwa całkowitego zniszczenia środowiska naturalnego i całkowitego podporządkowania człowieka technice. Przykładem może być pomysł klonowania ludzi, czyli produkowania ludzi jak towarów na zamówienie. Produkcja ta, jeśli w końcu zostanie urzeczywistniona, początkowo nie wyjdzie poza metody manufakturowe, możliwe jest jednak rozwinięcie jej na skalę przemysłową.

5. Rozwój techniki napędza sam siebie, samochody wymagają autostrad, autostrady stwarzają możliwość rozwoju techniki samochodowej, usprawniony transport wymaga zaplecza, technicznego, stacji benzynowych, hoteli etc. W ten sposób integruje się wiele dziedzin techniki, dalej technika się **autonomizuje**, staje systemem regulującym samego siebie

6. **Po pojawieniu się technologii informatycznej dochodzą nowe niebezpieczeństwa**, jest ich wiele, jednak największe, to przejmowanie przez maszyny wielu ludzkich funkcji intelektualnych oraz niemal wszystkich

funkcji kontrolnych. Ta **delegacja intelektu** pogłębia ekspansję i autonomizację techniki. Ponadto postęp w technologii informatycznej i komputerowej rozwija i umacnia kulturę masową oraz znakomicie ułatwia globalizację (gospodarki i innych dziedzin).

7. Technika elektroniczna upowszechniona i oddana w ręce reżyserów komunikacji masowej powoduje, a przynajmniej umożliwia, **regres wielu zdolności i umiejętności ludzkich**. Wbrew pozorom, zaawansowana technika może być używana i faktycznie jest używana przez ludzi słabo wyćwiczonych i mało rozwiniętych poznawczo.

To są tylko niektóre cechy kultury technicznej, a i tak mogą być posądzony o znaczną przesadę, muszę więc odwołać się do pewnej liczby konkretnych przykładów ilustrujących to, co napisałem. Skupię się na cechach wymienionych na końcu, gdyż pozostałe (przesłanianie środków przez cele, nadmierny nacisk na organizację, autonomię techniki) opisano dobrze w cytowanej przeze mnie wyżej literaturze²².

Istnieje utrwalone przekonanie, że zaawansowana technologia dość bezwzględnie wymaga jakiegoś szczególnie wykwalifikowanego, uzdolnionego lub wyćwiczonego użytkownika. W rzeczywistości jest jednak całkiem odwrotnie. Przyjrzyjmy się najpierw technologii informatycznej, która bardzo dobrze ujawnia faktyczne relacje pomiędzy stopniem zaawansowania technologii a cechami większości jej użytkowników. Nie mam na myśli tworzenia tej technologi (a więc tworzenia *software* i *hardware*), lecz o jej używanie.

Kalkulatorem potrafi posługiwać się niemal każdy, jednak umiejętność liczenia na suwaku logarytmicznym zanika obecnie nawet wśród inżynierów. By korzystać z komputera i Internetu, potrzebne jest wprawdzie ćwiczenie, głównie ćwiczenie pewnych sprawności psychomotorycznych, poza tym jednak nie są potrzebne żadne szczególne zdolności (nie licząc sensomotorycznej inteligencji, której najwięcej mają dzieci) ani szczególny rozwój intelektualny. Zaawansowane programy komputerowe same wyjaśniają, jak powinny być używane. Czynią to lepiej niż nauczyciel, bo są „bezbiasne” i „cierpliwe”. Przygotowano już strony internetowe przeznaczone dla dzieci nie umiejących jeszcze ani czytać, ani pisać. Trzeba też przypomnieć, że rynek komputerów osobistych opiera się przede wszystkim na konsumentach mających lat co najwyżej kilkanaście i dostosowuje ciągle do ich poziomu umysłowego. Dlatego wszyscy użytkownicy komputerów, chcąc nie chcąc przeszli od systemu DOS do systemu WINDOWS²³. Zresztą wystar-

²² Patrz przypis 5 i 6.

²³ Trzeba tu wyjaśnić, że klasyczna psychologia rozwoju intelektualnego zakłada, że konkretna inteligencja wzrokowo-przestrzenna (na niej opiera się środowisko WINDOWS) pojawia się przed inteligencją, formalną czyli symboliczną (jej użycia wymagał DOS).

czy zobaczyć, jakie głupstwa pojawiają się na wielu stronach internetowych, by przekonać się, jaki jest przeciętny lub dominujący poziom intelektualny jego użytkowników⁴. Nie najlepiej jest też z poziomem moralnym internautów, o czym świadczą mało wybredne dowcipy, jakie pojawiły się na stronach internetowych związanych z atakiem na Pentagon i WTC w Nowym Jorku.

Powyższa zasada nie ogranicza się do techniki komputerowej. Trzeba długo uczyć się używania łuku i oszczepu, pocisk samosterujący odpali nawet niewytrenowany szympanś. Strzelcy wyborowi stali się niepotrzebni (nie licząc jakichś wyjątkowych sytuacji) z chwilą wprowadzenia karabinów maszynowych. A i tak najbardziej wyćwiczony strzelec wyborowy nie potrafiłby zabić tylu ludzi, ile potrafi jeden ograniczony umysłowo terrorysta. Poza tym można zabijanie całkowicie powierzyć automatom. Ktoś, kto kiedyś uczył się władania mieczem lub szpadą, uczył się bardzo długo i wrastał jednocześnie w pewien etos, musiał przestrzegać określonej etykiety i rygorystycznego kodeksu honorowego. Etyka walki umarła podczas pierwszej wojny światowej, zabiły ją karabiny maszynowe i gazy bojowe. Jeżeli we współczesnej wojnie przestrzegane są niekiedy jakieś zasady, to nie w efekcie moralnych cech walczących, ale w następstwie międzynarodowych umów i sankcji. To pokazuje, jak w czasach współczesnych mało liczą się kwalifikacje i cechy jednostek. **Cechą zaawansowanej techniki jest możliwość pełnej wymienialności jej użytkowników, ich indywidualne dobre lub złe cechy nie mają na ogół większego znaczenia.**

Przejmowanie różnych funkcji poznawczych i kontrolnych przez maszynę może się wydać wyłącznie czymś korzystnym. Komputery reagują szybciej niż człowiek, popełniają mniej błędów itd. Trudno dziś wyobrazić sobie loty kosmiczne, a nawet zwykłe loty samolotów bez techniki komputerowej. Powoduje to jednak nadmierne zaufanie do techniki, przekonanie, że - jak powiedział filozof techniki Jacques Ellul - rozwiąże ona wszystkie problemy, nawet te, które sama sprawia.

Do pewnego czasu wydawało się, że technika elektroniczna jest niezawodna przynajmniej w zbieraniu i przetwarzaniu informacji, tymczasem 11 września 2001 zawiodła całkowicie technika globalnej inwigilacji elektronicznej, *Echelon*. Ten elektroniczny system inwigilacji przeznaczony do walki z terroryzmem opracowany przez USA i Wielką Brytanię nie uchronił Nowego Jorku i Pentagonu. Zresztą podobny zamach byłby niemożliwy w kraju, w którym nie ma tak wielkich samolotów i wieżowców. Ta przerażająca katastrofa nie podkopała jednak ani trochę zaufania do techniki,

²⁴ Są tam informacje o grożących Ziemi spiskach kosmitów, realnie Istniejących i skutecznie działających czarownikach i czarach, eksplodujących głowach, nie mówiąc już o sekretnych marzeniach modelek „magazynów dla dorosłych”.

jedną z pierwszych reakcji prezydenta USA była obietnica rozwoju elektronicznych systemów ostrzegania przed rakietami i odbudowy nowojorskich wieżowców.

Marshall McLuhan pisał o oszołomieniu mediami, nie mniej oszołamiająca jest technika elektroniczna. Oszołomienie nie omija nawet środowisk naukowych. Ludzki mózg ma około 10^{10} neuronów, a każdy z nich jakieś 10^4 wejść synaptycznych. Z tego wynika, że liczba możliwych ustawień tak złożonego układu, czyli liczba możliwych odmiennych mózgów ludzkich jest tak zwaną liczbą niezmierną (termin Waltera Ellassera²⁵), liczbą większą od 10^{110} (dziesięć do potęgi sto dziesiątej, czyli jedynka i 110 zer). Masa wszechświata mierzona w jednostkach masy opartych na atomie wodoru wynosi 10^{80} . Nie ma i nie będzie takiego komputera (zabrakłoby atomów we wszechświecie), który by miał pamięć mogącą zmagazynować „niezmierną” liczbę pozycji. To wszystko nie przeszkadza poważnym uczonym w próbach symulacji, jak uważają, pracy mózgu na współcześnie istniejących komputerach. Zresztą najczęściej są to symulacje pracy kilkuset neuronów. Zaufanie do techniki nie przeszkadzało też, by pięćdziesiąt czy dwadzieścia lat temu poważnie dyskutować o porównywalnym z ludzkim, myśleniu maszyn²⁶. Oczywiście, teoretycznie przynajmniej, możliwe jest stworzenie układu, tak złożonego, jak złożony jest ludzki mózg (złożoność zależy tu nie tylko od liczby części, ale też od liczby możliwych ich połączeń). Taki układ nie będzie jednak mógł sam siebie (ani innego podobnego układu) ostatecznie odzwierciedlić i opisać, a zatem poznać, tak jak rozumie się poznawanie w naukach przyrodniczych i technicznych. (Wiadomo to stąd, że już takie układy istnieją, są nimi nasze mózgi, które działają skutecznie, nie znając ani swoje budowy, ani zasad działania).

Nie są to jednak zasadnicze błędy uczonych chcących psychologię zastąpić teorią sztucznej inteligencji²⁷, te najistotniejsze polegają na czymś zupełnie innym. Są to błędy, można powiedzieć, czysto logiczne. Błędne jest przede wszystkim przekonanie, że czynności psychiczne wykonuje mózg, a mówiąc precyzyjniej, że czynności takie może wykonać sam mózg i jego działanie w oderwaniu od reszty ciała i środowiska. W myśleniu psychologicznym dominuje redukcjonistyczne utożsamianie czynności neurofizjologicznych z czynnościami psychicznymi. Znani na świecie oponenci takie-

²⁵ A. Scott: *Schody do umysłu*. Warszawa 1995/1999, s. 21 i 229.

²⁶ W roku 1957 H. Simon wyraził przekonanie, że za mniej więcej 10 lat badania w dziedzinie sztucznej inteligencji doprowadzą do zbudowania „sztucznego mózgu”, który odkryje i udowodni jakieś nowe i ważne, twierdzenie matematyczne. Nieco później Marvin Minsky, inny teoretyk sztucznej inteligencji Uczył na to, że już niedługo silikonowe mózgi, będą nas traktować, tak jak my traktujemy nasze zwierzęta domowe.

²⁷ W. Z. Pylyshyn [1984/1986]: *Computation and cognition*. The MIT Press, Cambridge, MA.

go redukcjonizmu²⁸ raczej nie przekonali większości zwolenników teorii sztucznej inteligencji, może dlatego, że argumenty ich opierały się przeważnie na mało znanej w kulturze techniki tradycji fenomenologicznej. Odwołam się zatem w tym miejscu do przytoczenia argumentu powstałego w ramach szkoły lwowsko-warszawskiej. Oczywiście nie jest to argument przeciw sztucznej inteligencji, lecz przeciw utożsamianiu czynności mózgowych z czynnościami psychicznymi.

Pod koniec XIX wieku Kazimierz Twardowski²⁹ pisał: „Otóż nazywając czynności umysłu funkcjami mózgu można albo mieć słuszość, albo jej nie mieć, stosownie do znaczenia, jakie się słowu «funkcja» nadaje. Wyraz ten bowiem jest dwuznaczny. W matematyce nazywamy funkcją wielkość czy to ilościową, czy to przestrzenną, która wedle pewnego prawa zależna jest od innej, tak że stosownie do niej zmienia swą wartość [...] Zupełnie odmienne jest drugie znaczenie wyrazu «funkcja». Mówimy np., że nauczanie dzieci jest funkcją nauczyciela, że wydzielanie żółci jest funkcją wątroby. W tym drugim wypadku wyraz «funkcja» oznacza czynność, którą wykonuje osoba lub rzecz. Otóż czynność umysłowa jest niezawodnie funkcją mózgu w pierwszym tego słowa znaczeniu, albowiem pewne zmiany, zachodzące w mózgu, pociągają za sobą zmiany w czynności umysłowej. Nie można atoli nazwać czynności umysłowej funkcją mózgu w drugim z przytoczonych znaczeń. Nie ma bowiem wcale na to dowodów, że czynność umysłową wykonuje w zupełności i wyłącznie mózg”.

W powyższym fragmencie ujawnia się podstawowa cecha metody polskiej filozofii analitycznej polegającej na starannym analizowaniu znaczeń słów i zwrotów językowych, jakich używamy, oraz wyciąganiu wniosków z tych analiz. Fakt homonimiczności słowa „funkcja”, teoretycznie dobrze znany, jest jak gdyby nieznany lub lekceważony we współczesnej kognitywistyce (*cognitive science*), psychologii poznawczej i teorii sztucznej inteligencji.

W matematyce zmienną y nazywamy funkcją zmiennej x (zwanej *zmienną niezależną*), jeżeli każdej wartości x (wziętej z jakiegoś zbioru Z) odpowiada jedna oznaczona wartość y . Funkcja może być określona różnymi sposobami: za pomocą tablic funkcji, za pomocą wykresów, za pomocą jednego lub kilku wzorów. Nie trzeba tu dodawać, że, gdy mówimy o psychice jako funkcji mózgu, i rozumiemy słowo „funkcja” jako „funkcja matematyczna” (a nie jako „czynność lub proces fizjologiczny”), mówimy w najlepszym wypadku o funkcjach nieokreślonych. **Nie istnieją żadne**

²⁸ Np. H. L. Dreyfus: *What Computers Can't Do. The Limits of Artificial Intelligence*. Harper, New York; J. R. Searle [1984/1995]: *Umysł, mózg i nauka*. Warszawa 1972/1979.

²⁹ K. Twardowski: *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, w: T. Rzepa (red.): *Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej*. Warszawa 1897/1997, s. 90-91.

wzory, tablice ani wykresy przedstawiające zależności pomiędzy stanami mózgu a stanami umysłu lub psychiki. Zatem wiedza, że psychika jest funkcją mózgu, nie ma żadnej praktycznej użyteczności, a zwrot ten wydaje się jedynie być czymś sugerującym nieuważnemu czytelnikowi naukowość i ścisłość wiedzy psychologicznej. Sugestii ulega jednak wielu, łącznie ze **niektórymi** zwolennikami neuropsychiatrii.

Niewątpliwie istniejące, choć raczej nie znane dokładnie, zależności pomiędzy zmianami w układzie nerwowym a zmianami w psychice interpretowane są w psychologii jako dowód na to, że czynności umysłowe wykonuje wyłącznie mózg, lub ośrodkowy układ nerwowy. Mylimy przyczynę konieczną z przyczyną dostateczną i niepostrzeżenie oraz nieświadomie przeskakujemy od jednego do drugiego znaczenia słowa „funkcja”. Wynikająca z tego antropomorfizacja mózgu³⁰ opiera się tu na nieświadomym użyciu figury retorycznej zwanej synekdochą. Synekdocha polega na użyciu nazwy części zamiast całości lub odwrotnie. Wprawdzie Sienkiewicz pisał, że Wołodyjowski, to pierwsza szabla Rzeczypospolitej, nie oznacza to jednak, iż był przekonany, że Wołodyjowski mógł się składać z jelca, rękojeści i głowni ze stali damasceńskiej. Tymczasem psychologowie bywają przekonani, że to mózg myśli i wykonuje różne inne czynności, które w istocie wykonuje człowiek, a niekiedy człowiek używający różnorodnych narzędzi³¹. Tu też ujawnia się wpływ mediów, bo obraz samodzielnie myślącego mózgu znany z horrorów fantastycznonaukowych, jest to mózg w kadzi podtrzymywany sztucznie przy życiu.. Dla normalnego życia psychicznego nie tylko konieczne jest utrzymywanie mózgu przy życiu, nie wystarcza nawet dostarczanie temu mózgowi jakichś pobudzeń sensorycznych. Konieczna jest także integracja tych sensorycznych pobudzeń z aktywnością zewnętrzną człowieka, bo tym w istocie są czynności psychiczne. To właśnie zauważył Kazimierz Twardowski i inni teoretycy" aktów intencjonalnych.

Dlaczego Twardowski, wykształcony w wieku XIX, bez trudu zauważył coś, co umyka uwadze wielu ludzi równie wybitnych i wykształconych pod koniec wieku XX ? Moim zdaniem dlatego, że nie wrósł on jeszcze tak mocno, jak współcześni uczeni, w to, co nazywam tu „pierwszą kulturą”. Poza tym jako uczeń Franciszka Brentana, a jednocześnie entuzjasta filozofii Moritza Schlicka należał, jeśli tak można powiedzieć, do „dwu kultur” jednocześnie.

³⁰ W. H. Calvin: *Jak myśli mózg*. Warszawa 1996; A. Moir, David Jessel: *Pleć mózgu*. Warszawa 2000.

³¹ J. Bobryk: *Cognitive science the science of artifacts*. „Polish Psychological Bulletin” vol. 20, nr 1, 1989, s. 3-14; tegoż: *Modem and postmodern visions of the human mind*. „Polish Psychological Bulletin” vol 31, nr 2, 2000, s. 93-100.

³² H. Dreyfus, John S. Searle, jak w przyp. 28.

Lekarstwo na kulturę techniczną? Trzeba na koniec powiedzieć wprost, jak mają się do siebie rozważania nad „trzema kulturami”, ataki terrorystów i kłopoty psychologii poznawczej opartej na teorii sztucznej inteligencji..

Napisałem, że kultura techniczna („pierwsza kultura”) jest obecnie dominującym systemem wartości, sposobem myślenia, że jest zrośnięta z dominującymi na świecie stosunkami społecznymi i ekonomicznymi, dlatego świat ten ironicznie, choć trafnie nazywa się McŚwiatem. Powiedziałem też, że kolejne próby stworzenia i umocnienia tak zwanej kultury drugiej (np. filozofia życia i hermeneutyka, egzystencjalizm, psychologia humanistyczna, a ostatnio postmodernizm) najczęściej ponosiły klęskę zanim rozwinęły się w dojrzały system myślowy, lub nie były w stanie zapobiec nieszczęściom wynikającym z jednostronnego rozwoju kultury i cywilizacji technicznej. (Jednym z wyjątków jest tu przede wszystkim fenomenologia, ale do niej jeszcze powrócę.) W tej sytuacji syntezę obu kultur, czyli próbę stworzenia „trzeciej kultury”, podejmują przedstawiciele kultury technicznej. Tak zdarzyło się w nurcie kognitywistyki (*cognitive science*), jednak nurt ten, jak starałem się pokazać, w istocie nie wychodzi poza „pierwszą kulturę”. Jednocześnie będąca w fazie globalizacji kultura techniczna ma wielu wrogów, którzy, niestety, doskonale (na przykład, tragiczny atak na WTC) wykorzystują jej słabości i sprzeczności. Zresztą nie usprawiedliwiając terroryzmu trzeba powiedzieć, że wrogowie ci w pewnym sensie zostali stworzeni lub są prowokowani przez zglobalizowany i dominujący system stosunków społecznych i ekonomicznych.

Usiłowałem też wykazać na przykładach słabnącą racjonalność w obrębie kultury technicznej. Słabość tej racjonalności widoczna jest, moim zdaniem³³, nie tylko jako cecha nie tylko myślenia potocznego, bo też charakteryzuje ona niekiedy myślenie naukowe. Podobne krytyki podejmują obecnie postmodemiści, wielu z nich jednak językowo i pojęciowo podkopuje samą ideę racjonalności. Wśród byłych i obecnych krytyków cywilizacji technicznej najlepiej, jak nadmieniałem, wypadają następcy Edmunda Husserla, jednak nie ci, którzy kontynuują go w sposób ortodoksyjny. Widzę perspektywy przede wszystkim dla przedstawicieli fenomenologii egzystencjalnej (np. Hubert Dreyfus) i tych, którzy łączą tradycję filozofii analitycznej i fenomenologii (np. John R. Searle). Syntezę filozofii analitycznej i teorii intencjonalności mieliśmy w Polsce w okresie rozwoju szkoły lwowsko-warszawskiej. Może warto powrócić do tej syntezy?

Jak się wydaje, stoi przed nami problem ocalenia dobrych cech obu kultur: **intelektualnej dyscypliny nauk przyrodniczych i nieinstrumentalnego**

³³ J. Bobryk: *Reprezentacja, intencjonalność, samoświadomość*. Warszawa 1996.

traktowania człowieka, proponowanego przez różne kierunki humanistyczne. **Nie jest to problem czysto filozoficzny, bo jest to problem praktyczny.** Jeśli go nie rozwiążemy, możemy już wkrótce zacząć poważnie borykać się z totalitaryzmem i/lub pseudohumanistycznym irracjonalizmem.

WALDEMAR KWIATKOWSKI

Akademia Medyczna w Łodzi

**ETYCZNA INTERPRETACJA NOWYCH TENDENCJI
W OPIECE MEDYCZNEJ****O etycznych uwarunkowaniach menedżerskiego podejścia
do opieki medycznej**

Opieka zdrowotna jest jedną z tych dziedzin społecznego życia, które poddane są szczególnemu rygorowi etycznej interpretacji. Jest to związek utrwalony przez tradycję, korzeniami sięgający Hipokratesowej wizji medycyny i lekarskiej powinności. Jego trwałość nakazuje dopatrywać się w nim charakteru konstytutywnego dla opieki zdrowotnej rozumianej jako służba zdrowiu. Nic zatem dziwnego, że wszelkie istotniejsze zmiany w sposobie uprawiania medycyny rychło są poddawane etycznym sankcjom jako koniecznemu ich uprawomocnieniu.

W popasteurowskiej medycynie, której etyczne wzorce do dziś są traktowane - na ogół - za oczywiste, zasadnicze pojmowanie medycznej opieki ogniskowało się wokół interpretacji relacji pacjent-lekarz, rozumianej jako zindywidualizowany osobowy stosunek. Jednak postępująca technologizacja medycyny ów wizerunek w znacznym stopniu zmodyfikowała. Pojawienie się wielu drogich technik diagnostycznych i terapeutycznych sprawiło, że model etyki lekarskiej zbudowany na takiej binarnej relacji stał się niewystarczający. Nowoczesna medycyna, sięgająca w coraz większym stopniu po owe drogie i często niedostatecznie upowszechnione środki terapeutyczne, jednocześnie pozbawiła lekarza możliwości nieograniczonego korzystania z nich, a nawet decydowania o ich zastosowaniu w leczeniu konkretnych pacjentów. Konieczność reglamentacji - z resztą nie tylko najnowszych - zdobyczy techniki medycznej, doprowadziła do ograniczenia suwerenności terapeutycznych decyzji leczącego, podporządkowując je - w stopniu istotnym - rozstrzygnięciom natury ekonomicznej i administracyjnej.

Ta, w sposób naturalny postępująca, elitaryzacja opieki medycznej¹ - jakkolwiek wciąż jeszcze w ograniczonym, zakresie, stanowi dla współczesnej etyki lekarskiej poważne wyzwanie. Zmierzenie się z rysującymi się tu dylematami natury etycznej wymaga znacznego rozszerzenia horyzontu klasycznej etyki lekarskiej. Niezbędne staje się, mianowicie, wkomponowanie

¹ Mowa tu o elitaryzacji w dwojakim sensie, która z jednej strony określa sytuację pacjenta, z drugiej zaś - lekarza. W pierwszym przypadku chodzi o ograniczenia związane z dostępem pacjenta do drogiej techniki diagnostyczno-terapeutycznych, zaś w drugim - o częściowe pozbawienie lekarza możliwości wyboru właściwego, z jego punktu widzenia, medycznego postępowania ze względu na związane z nim koszty.

w obszar tradycyjnej etyki, zdominowanej przez personalnie interpretowany, zindywidualizowany stosunek lekarz - pacjent, elementu niejako „makroetycznego”, który określiłby powinności lekarza już nie tylko ze względu na *jego* pacjenta, ale zdefiniował jego zobowiązania jak i powinności służby zdrowia jako takiej wobec całej populacji aktualnych i potencjalnych pacjentów tak, aby możliwie najpełniej została spełniona powszechnie akceptowalna zasada sprawiedliwości oraz wzrosło społeczne poczucie „zdrowotnego bezpieczeństwa”.

Ten rodzaj podwójnej odpowiedzialności, wykraczający poza możliwości konkretnego lekarza, z konieczności staje się udziałem instytucji, zdolnej do kompleksowej koordynacji i reglamentacji opieki zdrowotnej w imię powyższych zasad. Z drugiej jednak strony, stawia leczonego w dość dwuznacznej pozycji: z jednej strony przysięga lekarska określa go jako zdeklarowanego rzecznika pacjenta, z drugiej zaś - jego działalność terapeutyczna nie może zasadniczo kwestionować decyzji natury niejako globalnej: strategicznych założeń polityki zdrowotnej, preferowanych przez rządzący układ polityczny, który - jak by nie było - ma głos rozstrzygający w rozdziale środków na poszczególne cele stawiane opiece zdrowotnej².

Owa instytucjonalizacja służby zdrowia, w obrębie której samo leczenie stanowi już tylko jeden z elementów szerszej działalności, obejmującej swym zasięgiem takie przedsięwzięcia jak: optymalizacja działalności zespołów lekarskich oraz stosowania środków leczniczych, określanie priorytetów medycznych - ogólnie rzecz biorąc: wiele rozmaitych działań dotyczących zarządzaniem infrastrukturą medyczną, wymaga stosownej etycznej interpretacji. Powyższa kwestia jest zasadniczym przedmiotem niniejszego artykułu.

1. Etos medycyny. Uwagi o jego pochodzeniu oraz o znaczeniu relacji pacjent - lekarz. Podstawę etycznej interpretacji medycyny zazwyczaj wywodzi się z tradycji starogreckiej, zapisanej w formule przysięgi Hipokratesowej. Siła i dynamika argumentacji zawartej w tym sformułowaniu, wciąż aktualne - pomimo znacznego upływu czasu od momentu jego powstania, biorą się z przekonania, że istotą lekarskiego działania jest posługa - w dwojakim tego słowa znaczeniu: lekarz, mianowicie, jest zobowiązany na mocy owej przysięgi służyć zarówno szukającemu u niego ratunku, cierpiącemu na jakąś dolegliwość - pacjentowi jak i zdrowiu jako takiemu (tj. stać na straży idei zdrowia). Wyjątkowość tej posługi wynika z najwyższej rangi wartości (zdrowie i życie), nad którymi sprawuje pieczę leczący jak i zwią-

² Zdrowie jest kwestią w równym stopniu indywidualną co ekonomiczną i polityczną. Ściśle rzecz biorąc, stanowi ono podstawową wartość egzystencjalną, ekonomiczną, polityczną. Coraz częściej spotykamy się z sytuacją, gdy zdrowiem pracownika (zwłaszcza kandydata na pracownika) bardziej zainteresowany jest pracodawca niż sam ten pracownik. Nic dziwnego, zatem, że wraz ze wzrastającym ekonomicznym znaczeniem zdrowia jego kwestia staje się jednym z podstawowych elementów politycznego „zagospodarowania”.

zanej z tym władzy nad bólem, strachem i cierpieniem, które zwykle towarzyszą chorobie. Lekarz, dzięki swej wiedzy i doświadczeniu jawi się jako ostatnia, choć niekoniecznie ostateczna instancja (wszak pozostaje jeszcze Bóg, bądź bliżej niezdefiniowany cud) zdolna przywrócić chorego do grona zdrowych: oddać mu zabrany przez chorobę świat, z którym był zżyty i z którym jedynie jest skłonny wciąż się identyfikować - tym samym przywrócić mu, zakwestionowaną przez chorobę, poprzednią pozycję - jakkolwiek nie zawsze jest to w pełni możliwe.

Zgodnie z tym znaczeniem, działaniu lekarza można nadać miano dobroczynienia w sensie niejako absolutnym, albowiem posługa lekarska jest w tym sensie bezcenna, że przedmiotem jej troski są najwyższe dla chorego wartości - jego własne życie i zdrowie.

Z tej oczywistej niewspółmierności między światem wymiernych, materialnych wartości, jakim służy przeciętny śmiertelnik, a wartościami, którym hołduje lekarz wyłania się walor wielkoduszności i wspaniałomyślności wpisany w klasycznie pojętą funkcję leczenia. I właśnie ów wzgląd sprawia, że funkcję tę powszechnie traktuje się nie tylko jako zawód, ale może przede wszystkim jako misję. Stąd za podstawową kategorią etyczną, opisującą etyczne intencję lekarza należałoby uznać pojęcie *troski*³.

Jednak tak rozumiana troska jest czymś więcej niż jedynie przeciwstawianiem się chorobie pacjenta dzięki posiadaniu przez lekarza wiedzy i doświadczenia. Praktyka współczesnej medycyny wskazuje, że coraz częściej istota owej ofiarności terapeuty polega na takiej walce z zagrożeniem życia czy zdrowia pacjenta, której sens da się sprowadzić, przynajmniej w pewnym stopniu, do zakwestionowania naturalnego biegu przemijania. Znaczy to, że śmiertelność jako taka sama nieomal stała się przedmiotem lekarskiej interwencji, o ile uprzednio uznało się, że konstytutywnym elementem przemijania jest choroba jako taka⁴. W tej bezkompromisowej postawie wobec choroby ofiarność lekarza - czy medycyny w ogólności - nabiera wyrazu działania poniekąd heroicznego, bowiem śmierć pacjenta jest tu po prostu rozumiana jako porażka. Zapewne dlatego nowoczesna medycyna przejawia wyraźną skłonność do redukcji swej podstawowej funkcji - jaką jest uzdrawianie - do działań defensywnych, zdefiniowanych niejako negatywnie, tj. do walki

³ Zob. K. Szewczyk: *Dobro, zło i medycyna. Filozoficzne podstawy bioetyki kulturowej*. Warszawa 2001. Koncepcji etyki troski poświęcony jest rozdział szósty tej pracy (s. 166-200).

⁴ Skłonność medycyny do walki o życie za wszelką cenę sprawia, że pojęcie śmierci z przyczyn naturalnych staje się kategorią coraz bardziej problematyczną. Przyczynę śmierci definiuje się jako określoną chorobę, nad którą nie udało się zapanować. Ogólnie rzecz biorąc, nowoczesnej medycynie można przypisać pewnego rodzaju - niekoniecznie świadomą - transpozycję celów. Pierwotnie walka z przemijaniem wynikała z walki z chorobą zagrażającą życiu czy zdrowiu pacjenta. Jednak nadmierna koncentracja na eliminowaniu chorób - przy jednoczesnym osłabieniu zainteresowania samym pacjentem - głównym celem medycyny uczyniła walkę z przemijaniem.

z chorobą. Owo negatywne zaangażowanie medycyny jako ochrony życia pogłębia się m. in. w sposobie traktowania choroby jako procesu zawężania się egzystencjalnych możliwości człowieka⁵. Jednocześnie tak zdefiniowane zdrowie, tzn. jako *stan permanentnej dyspozycyjności* wikła medycynę w coraz trudniejsze dylematy. Ich istota wynika z faktu, że owa ustawiczna dyspozycyjność jest pojęciem na tyle nieokreślonym, iż może to wzbudzać roszczenia, którym nie będzie w stanie sposób podołać żadna, nawet najlepiej zorganizowana i opłacana opieka medyczna. Co więcej, powyższa definicja zdrowia rozszerza kategorię pacjenta w sposób właściwie nieograniczony. Chorym mogą się stać zarówno z powodu, dajmy na to niedowładu kończyny, czy z racji powiększającej się łysiny lub pojawienia się zmarszczek na twarzy⁶. Zatem choroba traci klasyczny sens patologii - staje się *projektem*, projektem, trzeba to nadmienić, coraz bardziej kosztownym, którego treść wypełnia w coraz większym stopniu społeczne zamówienie, a nie jej *stricte* immanentna medyczna definicja⁷. Oznacza to, że wraz z poszerzaniem się zakresu usług medycznych pojawia się konieczność wyważonego określenia - w granicach tradycyjnie rozumianej opieki medycznej jako *dobroczynienia* - tego, co pacjent *istotnie potrzebuje* i co w sposób uprawniony może on od niej wymagać w odróżnieniu od tego, co *chciałby od niej otrzymać* i co jest ona w stanie mu dostarczyć pod określonymi warunkami, tj. w formie usługi ponadprogramowej.

Oczywiście, zakres owych uprawnionych i gwarantowanych usług może się zmieniać w zależności od kontekstu społecznego i ekonomicznego, jak również z racji technologicznego postępu w medycynie. W każdym razie kategoria *uzasadnionej potrzeby* ma za zadanie obronę służby zdrowia (*resp.* budżetu państwa) przed eskalacją nadmiernych roszczeń pacjentów - być może w jakimś stopniu nawet usprawiedliwionych, ale którym z różnych względów nie byłaby w stanie sprostać. Z drugiej strony ma zapobiegać kreowaniu przez lobby lekarskie sztucznego popytu na niektóre usługi medyczne czy to opłacane bezpośrednio przez pacjenta, czy przez jakąś formę

⁵ Przy takiej interpretacji choroby może być nią w równym stopniu infekcja, co postępujący uwiąd starczy. W obu przypadkach chodzi w gruncie rzeczy o to samo, tj. ograniczenie mobilności, a przez to dyspozycyjności chorego. Wydaje się, że to rozumienie choroby obciążone jest technologicznym zawężeniem roli, do jakiej jest powołany członek nowoczesnych industrialnych społeczności. Oczywiście podana wyżej definicja choroby niewiele na wspólnego z określeniem podręcznikowym, lecz raczej uchwytyje faktyczny stosunek do choroby jako niedyspozycji.

⁶ W świecie zdominowanym przez wzrastającą konkurencję niemal wszystko może stać się towarem. Zatem również moja prezencja może decydować o sukcesie zawodowym czy nawet finansowym. W pewnych zawodach (a jest ich wcale немало) niedostatek właściwej prezencji oznacza brak właściwych kwalifikacji, wręcz rodzaj inwalidztwa.

⁷ W wielu przypadkach ordynowanie rozmaitych środków wzmacniających w rodzaju preparatów witaminowych, proteinowych etc. służy nie tyle polepszeniu zdrowia pacjenta, ile np. zwiększeniu wydolności organizmu fanatyka ćwiczeń kulturyistycznych.

ubezpieczenia zdrowotnego. W każdym razie gwałtowny rozrost medycznej technologii i - co za tym idzie - możliwości diagnostyczno-terapeutycznych, wymaga od lekarzy jak i społecznej opieki medycznej - w szerokim tego słowa znaczeniu - daleko idącej *terapeutycznej wstrzemięźliwości*⁸. Samo zdrowie staje się, *tedy, pojęciem granicznym, właściwie kategorią regulatywną*, która definiuje optymalny - dla danych społecznych wymagań - stan psychofizyczny człowieka, który jawi się jako odpowiedni dla realizacji jakichś globalnych interesów społecznych. *Pojęcie zdrowia, tym samym, pełni rolę instrumentu wprężonego w realizację zarówno jednostkowego jak i społecznego sukcesu i z konieczności zostaje włączone obieg rynkowych wartości.*

Widziana z takiej perspektywy lekarska powinność, tradycyjnie określana jako troska o pacjenta, w każdym razie nie oznacza już obstawania przy jakimś naturalnym porządku określającym względnie jednoznacznie różnicę między zdrowiem a chorobą, lecz uzyskuje właściwe znaczenie w wyżej opisanym procesie permanentnego transcendowania poza wąsko rozumianą biologiczną faktyczność choroby - w znaczeniu zjawiska uzasadnionego logiką biologicznych procesów. Nie zmienia to jednak faktu, że - nazywając rzecz metaforycznie - troska o pacjenta wciąż wzywa lekarza do ofiarności w spiskowaniu niejako przeciwko naturalnemu biegowi przemijania, tj. nakazuje mu przeciwstawiać się chorobie: zwalczać jej logikę za pomocą logiki przywracania do zdrowia. Lekarzowi, bowiem, nie wystarcza rozumienie choroby, jemu chodzi przede wszystkim o *uzdrowienie*. Stąd też wywodzi się heroizm jego postawy: walka z chorobą jako nieustanny proces transcendowania poza ową wąsko rozumianą biologiczną faktyczność choroby w znaczeniu zjawiska uzasadnionego logiką procesów życiowych.

Egzystencjalno-etyczną wymową owej lekarskiej ofiarności jest trwanie przy pacjencie, towarzyszenie mu twarzą w twarz w jego walce o przetrwanie. W ten sposób lekarz nie tylko poświęca się walce z chorobą, lecz w całym tego znaczeniu *poświęca się pacjentowi*. Źródłową relacją etyczną w klasycznej medycynie jest więc jednostkowa, tj. bezpośrednia, osobowa relacja lekarz - pacjent, zaś ufundowany na niej model opieki zdrowotnej można nazwać *heroiczno-współczującym*.

Ubočnym, choć bynajmniej nie o marginalnym znaczeniu, skutkiem owej personalistycznej interpretacji opieki medycznej okazało się ukształtowanie powszechnego przekonania o niezbywalności prawa do opieki medycznej, którego skrajną postacią jest postulat prawa do równego dostępu do opieki zdrowotnej (*zasada ekwiwalencji*)⁹. To rozpowszechnione roszczenie przekształca się w rodzaj niezwykle silnie umotywowanej sankcji społecz-

⁸ Zob. F. H. Marsh, M. Yarborough: *Medicine and Money*. New York, Westport, London 1990., s. 76.

⁹ V. W. Sidel: *The Right to Health Care: An International Perspective*, w: E. L. Bandman, B. Bandman (red.): *Bioethics and Human Rights*. Boston 1978, s. 432.

nej odbieranej jako jeden z bardziej elementarnych wymogów sprawiedliwości społecznej.

Zdefiniowany w ten sposób etos medycyny wraz z przypisaną mu podstawową etyczną relacją pacjent - lekarz stanowi niezbędny punkt wyjścia dla etycznej oceny nowoczesnych form opieki zdrowotnej, w tym: właściwego uchwycenia napięcia między powszechnym oczekiwaniami związanymi z postępem medycznych technologii, a faktycznymi możliwościami oferowanymi przez dominujące sposoby organizacji tej opieki.

2. Postęp medyczny - płonne nadzieje? „Heroiczno-empatyczna” wersja medycyny - w ogólności i posługi lekarskiej w szczególności stała się nieoczekiwanie problematyczna, gdy nauki medyczne dostały się pod wpływ wszechobecnego postępu technologicznego.

Albowiem, paradoksalnie, dynamiczny i co istotne - spektakularny rozwój wiedzy medycznej nie wpłynął w jakiś widoczny sposób na zwiększenie poczucia bezpieczeństwa pacjentów. Przeciwnie, technologizacja medycyny - jako główny czynnik diagnostyczno-terapeutycznego postępu - przyczyniła się do znacznej erozji społecznego zaufania, jakim tradycyjnie obdarzana była służba zdrowia. Wynika to z faktu, że za technologiczny postęp również i w tym przypadku płaci się pewną cenę. Mianowicie, wymaga on zbudowania całkiem nowych podstaw ekonomicznych funkcjonowania opieki zdrowotnej. W praktyce oznacza to rezygnację, jeśli już nie całkowitą to w stopniu powszechnie odczuwalnym - cokolwiek by to znaczyło - z tradycyjnego etosu medycyny, na którym został ufundowany model opiekuńczej i ofiarnej opieki medycznej. Dalszą konsekwencją tego stanu rzeczy, może najistotniejszą z punktu widzenia możliwości zapewnienia pacjentom jakiegoś elementarnego komfortu psychicznego, była destrukcja personalistycznego charakteru relacji pacjent - lekarz, za którą jest odpowiedzialna właśnie postępująca technologizacja wiedzy medycznej. W tym przypadku nie chodzi już tylko o ekonomizację medycyny, ale również o ukształtowanie się i upowszechnienie nowego stylu diagnozowania i terapii. Jednym z jego charakterystycznych rysów jest to, że lekarska posługa traci w dużym stopniu charakter spotkania, którego celem było niesienie pomocy cierpiącemu choremu. Cierpienie ustąpiło pola chorobie, jednak nie przez sam fakt zmiany nastawienia lekarza względem pacjenta, ale na skutek wymogów nowoczesnej diagnostyki i terapii. Objawy choroby zostały poddane kompetentnej obróbce specjalistów wyposażonych w najnowocześniejszy sprzęt diagnostyczny. Pojedyncza relacja lekarz - pacjent została zastąpiona całą serią specjalistycznych konsultacji, których zadanie sprowadza się do wytropienia choroby ukrytej za zboląłą miną pacjenta. Los chorego już nie wiąże się w oczywisty sposób z troską lekarza o jego zagrożone najwyższe dobro - zdrowie czy życie, lecz

podlega w dużym stopniu anonimowemu wyrokowi klinicznego zarządzania terapią (*clinical managment*)¹⁰.

Ale ten rodzaj terapeutycznej interwencji nie oznacza jeszcze bezwarunkowej kapitulacji wobec depersonalizujących tendencji w opiece medycznej. Albowiem antidotum na wzrastające znaczenie *clinical managment* mogą stanowić dawno sprawdzone formy podstawowej opieki medycznej dobrze wkomponowujące się w nowoczesny model medycyny. Za przykład takiego pozytywnego myślenia niechaj posłużą choćby wysiłki związane z upowszechnieniem instytucji lekarza rodzinnego jako najbardziej naturalnej i powszechnie akceptowalnej postaci lekarza pierwszego kontaktu.

Znacznie większym problemem dla współczesnej medycyny jest postępująca i chyba nieunikniona elitaryzacja wysoko wyspecjalizowanej opieki medycznej, związana z gwałtownym przyrostem kosztów wprowadzania do niej nowych technologii. Etyczną konsekwencją tego stanu rzeczy, o niebagatelnym społecznym znaczeniu jest *podważenie autorytetu opieki medycznej jako działania o charakterze dobroczynnym inspirowanym zasadą sprawiedliwości i solidarności z cierpiącym, oczekującym pomocy pacjentem*. Jednak byłby w błędzie ten, kto sądzi, że za tym zarzutem kryje się atak jakichś radykalnych sił nawołujących do wskrzeszenia nowej Utopii. Mamy tu raczej do czynienia z samookreśleniem się środowiska lekarskiego¹¹. W tym przypadku trudno jednak dopatrywać się jakiegoś przejawu złej woli czy świadomego oportunistu. W grę wchodzi raczej niewystarczająca świadomość etyczna lekarzy sprowadzająca się do opacznie rozumianego interesu pacjenta, niezdolności przyjęcia do wiadomości - nieuchronnej konieczności reglamentacji pewnych postaci świadczeń medycznych.

Populistycznemu hasłu *równego dostępu do opieki medycznej należałoby przeciwstawić wezwanie do racjonalnego wykorzystania wszelkich środków medycznych, efektywnego nimi zarządzania i takiego ich wykorzystania, aby ich substancjalna masa nie tylko nie ulegała zubożeniu, lecz sukcesywnie powiększała się*. Wydaje się, że jednym z najskuteczniejszych sposobów dysponowania i wykorzystania owych zasobów jest menedżerski sposób zarządzania obliczony na działalność przynoszącą zysk. Oczywiście, w tym

¹⁰ Zob. G. J. Agich: *Understanding Managed Care*. "The Journal of Medicine and Philosophy", nr 5, 1999, s. 521.

¹¹ Ową utopijną zasadę sprawiedliwości opartą na koncepcji powszechnego, równego dostępu do świadczeń medycznych można bez trudu znaleźć we współczesnych kodeksach etyki i deontologii lekarskiej. Za miarodajny przykład może posłużyć choćby kodeks polskich lekarzy, który w art. 2, p. 2 stanowi: Najważniejszym nakazem etycznym dla lekarza jest dobro chorego - *solus aegroti suprema lex esto* oraz w art. 3 głosi: Lekarz, zarówno w czasie pokoju jak i wojny, winien wypełniać swoje obowiązki z poszanowaniem człowieka bez względu na wiek, płeć, rasę, narodowość, wyznanie, przynależność społeczną, sytuację materialną, poglądy polityczne czy inne uwarunkowania. (Zob. *Kodeks etyki lekarskiej*, w: K. Szewczyk: *Etyka i deontologia lekarska*. Kraków 1994., s. 169).

szczególnym przypadku, jaki stanowi opieka zdrowotna powyższy postulat należałoby rozumieć nie tyle w sensie dążenia do maksymalizacji zysku, ile raczej w formie złagodzonej, tj. jako działalność o tyle racjonalnie zorganizowaną, że nie przynoszącą permanentnych strat. Podstawą organizującą rynek usług medycznych powinna być, przeto powszechnie przyjęta zasada, że *opłata wniesiona przez konsumenta usługi (ewentualnie ubezpieczyciela występującego w jego imieniu) powinna być mniejsza od wartości tej usługi, a jednocześnie wyższa od kosztów jej wytworzenia*¹². Jednak, z drugiej strony, wydaje się, że ogólnikowa słuszność tej zasady, w przypadku zastosowania jej na gruncie opieki medycznej wymaga starannego uszczegółowienia, w tym również „ekonomicznie nieracjonalnych”¹³ korekt. Owa „irracjonalność” wpisana w funkcjonowanie służby zdrowia jest swoistą koncesją na rzecz tradycyjnego wzorca dziewiętnastowiecznej medycyny, z którego wywodzi się społecznie oczywisty i niekwestionowalny, w zasadzie fakt, że pewien podstawowy zakres usług zdrowotnych ze względów czysto społecznych musi zostać wyłączony z obszaru funkcjonowania prostych reguł ekonomii. Nie ulega, bowiem wątpliwości, że *w odniesieniu do ochrony zdrowia solidaryzm społeczny jest zasadą silniejszą niż ekonomiczny egoizm*. I w istocie trudno byłoby wskazać społeczeństwo, które pozbawiłoby wszelkiej ochrony zdrowotnej swych najsłabszych, najuboższych członków. Dlatego wszelkie analogie przyrównujące organizację służby zdrowia do nastawionego na zysk przedsiębiorstwa mają ograniczone znaczenie.

Również z innych, niemniej ważnych, względów wszelkie próby tego rodzaju symplifikacji są na ogół skazane na ryzyko etycznej „patologii”, na którą składają się tego rodzaju skłonności jak: dążenie do minimalizowania kosztów usług medycznych przez obniżanie ich jakości, ograniczanie dostępu do nowoczesnej, a więc najczęściej drogiej diagnostyki i terapii przez ograniczanie informacji o pełnym zakresie oferowanych usług medycznych czy utrudnianiu pacjentom leczenia u lekarzy spoza określonej korporacji¹⁴.

¹² R. Epstein jest zdania, że wpisanie tej zasady w model rynkowej wymiany („rynek transakcji wolnych udziałowców”) przynosi obopólną korzyść uczestnikom tej wymiany, tj.: świadczącym te usługi lekarzom i medycznym korporacjom jak i ich odbiorcom tj.: pacjentom i reprezentującym ich towarzystwom ubezpieczeniowym. Bowiem, przynajmniej teoretycznie, rywalizacja medycznych korporacji o pacjenta eliminuje te, które oferują usługi droższe i gorsze, co z pewnością jest zjawiskiem korzystnym zarówno dla pacjentów jak i dla dobrze wyszkolonych, kompetentnych lekarzy. (Zob. R Epstein: *Managed Care Under Siege*. "The Journal of Medicine and Philosophy", nr 5, 1999, s. 443).

¹³ Cudzyśłów, jakim zostało obdarzone określenie ekonomicznie nieracjonalne korekty, jest oznaką zdystansowania się wobec wąsko rozumianej ekonomicznej racjonalności, której stosowność na gruncie opieki medycznej podlega rozmaitym ograniczeniom, o czym będzie poniżej mowa.

¹⁴ Ta ostatnia ewentualność w odniesieniu do naszej służby zdrowia oznacza utrudnienia związane z leczeniem się w szpitalach czy u lekarzy, z którymi dana kasa chorych nie podpisała kontraktów, lub wykupiała niedostateczną ilość usług medycznych. (Na ten temat zob. K. A. De Ville: *Managed Care and the Ethics of regulation*. "The Journal of Medicine and Philosophy", nr 5, 1999, s. 508-509).

Istota krytykowanego tu zjawiska sprowadza się do dość oczywistego stwierdzenia, że mechaniczne przeniesienie menedżerskich technik zarządzania przedsiębiorstwem na grunt opieki medycznej może prowadzić do rozsadzenia etycznego fundamentu medycyny, fundamentu, bez którego trudno sobie ją wyobrazić (przynajmniej z dzisiejszej perspektywy), nie wspominając już kwestii jej społecznej akceptacji. A przecież ten ostatni czynnik, tj. aprobata dla działań służby zdrowia i rozwinięte na tej podstawie zaufanie do niej jest uznanym i niezwykle istotnym elementem sukcesu terapeutycznego. *Chory, który nie wierzy w możliwości i dobre intencje leczącego, ma niewielkie szanse by poczuć się uleczonym.*

Nieuchronne pogłębianie się zjawiska reglamentacji usług medycznych przy jednoczesnym usunięciu w cień etycznych zobowiązań służby zdrowia, a nawet skłonność do redukcji ich do wartości jedynie deklaratywnej, sprawia, że coraz więcej ludzi skłania się do identyfikowania menedżerskiego zarządzania opieką zdrowotną z jej komercjalizacją. *Notabene*, zarzut ten, generalnie niesłuszny, nie jest jednak całkiem bezpodstawny, czego dowodem jest sposób funkcjonowania tych obszarów opieki medycznej, gdzie rachunek ekonomiczny okazuje się niezbędny¹⁵. Dlatego komercjalizacja jako jedno ze sprawdzonych narzędzi postępu technologicznego, a zatem i cywilizacyjnego w ogóle - na gruncie medycyny wymaga jednak jakiegoś szczególnie ostrożnego traktowania. Ze względu na przesłanie etyczne, któremu podporządkowana jest medycyna trudno sobie wyobrazić, aby rozstrzygającym motywem owej komercjalizacji miał być zysk traktowany jako finansowy sukces korporacji czy indywidualnego pracownika służby zdrowia. Chodziłoby tu raczej o stworzenie zasad funkcjonowania opieki zdrowotnej przejrzystych zarówno dla tych, którzy oferują usługi medyczne jak i tych, którzy je otrzymują. Takie wpisanie wzorcowej, podstawowej relacji lekarz - pacjent w strukturę rynku bez wątpienia pozwoliłoby obu stronom tej relacji zrozumieć ograniczenia, na jakie z konieczności skazana jest nowoczesna opieka medyczna a tym samym na bardziej świadome i odpowiedzialne, a w konsekwencji - efektywniejsze gospodarowanie ograniczonymi środkami, jakimi owa opieka dysponuje. Świadomość gry rynkowej, na której opiera się wszelki, w zasadzie, postęp technologiczny może się również okazać

¹⁵ Oczywiście, komercjalizacja i konieczność podporządkowania działalności medycznej rachunkowi ekonomicznemu, przynajmniej w pewnym zakresie, nie są tym samym. W pewnych dziedzinach opieki zdrowotnej komercjalizacja stała jednak się faktem bezspornym. Dotyczy to np. terapii stomatologicznej. W przypadku przemysłu farmaceutycznego wskazuje się wręcz na patologiczny aspekt owej komercjalizacji. Mianowicie, pojawiły się zarzuty jakoby przedsiębiorstwa farmaceutyczne, w pogoni za zyskiem lub poszukując jedynie środków na badania nad nowymi lekami wielokrotnie zawyżały faktycznie poniesione koszty na wytworzenie leków: czy to wprowadzonych do obiegu, czy też dopiero testowanych. (Problem ten został poruszony m. in. w artykułach T. J. Czuby: *Konflikt markowo-generyczny*. „Służba Zdrowia” nr 30-31/2000, s. 10-14, oraz tegoż autora *Zburzyć mity*. „Służba Zdrowia” nr 38/2000 s. 12-17).

czynnikiem zmniejszającym frustrację pacjentów, którzy dotąd nie przyjmowali do wiadomości rozróżnienia między technologicznymi możliwościami nowoczesnej diagnostyki i terapii, a ekonomicznymi ograniczeniami ich stosowalności. Dlatego w przypadku znajomości tynkowych relacji, jakim podlega stechnologizowana medycyna można mówić nie tylko o postępującej racjonalizacji procedur medycznych (dotyczy zinstytucjonalizowanych struktur opieki medycznej oraz indywidualnych pracowników służby zdrowia) jak również o funkcji psychoterapeutycznej, bowiem elementarna znajomość realiów ekonomicznych z pewnością może mieć pozytywny wpływ na ograniczenia nadmiernych roszczeń pacjentów w odniesieniu do służby zdrowia¹⁶.

3. Uwagi końcowe. Niniejsze rozważania wskazują na wysoce niejednoznaczny charakter współczesnej medycyny. Z jednej strony podkreślają jej przywiązanie do Hipokratesowego etosu nakierowanego na opiekuńcze, paternalistyczne traktowanie pacjenta, a z drugiej wpisują ją w strukturę nowoczesnej gospodarki rynkowej, która jako jedyna jest w stanie wykorzystać wszelkie dobrodziejstwa postępu technologicznego. Można jednak żywić uzasadnioną nadzieję, że rysująca się tu sprzeczność ma charakter przejściowy, bowiem jej źródła można upatrywać nie tyle w pryncypialnej sprzeczności etyki i biznesu w ogóle, ile w niewystarczalności klasycznego modelu bioetyki. Dlatego włączenie do kanonu klasycznej etyki medycznej niektórych zasad etyki biznesu - oczywiście po ich stosownej modyfikacji, wyznaczonej przez charakter problemów bioetycznych, otwiera zupełnie nowe perspektywy rozwiązywania etycznych aporii technologicznie zaawansowanej medycyny - takich jak:

1. Konieczność zapewnienia dochodowości opieki medycznej (jako warunku *de facto* niezbędnego dla finansowania kosztów postępu medyczne-

¹⁶ G. Khushf podkreśla znamieny w tym kontekście fakt, że do niedawna zarówno lekarze jak i pacjenci w ogóle nie znali, bądź nie interesowali się kosztami usług medycznych. Tego rodzaju „beztroska” oprócz , zarysowanych wyżej, negatywnych aspektów miała jednak również pozytywną stronę: utrzymywała etycznie ważny ideał naukowo ufundowanej medycznej praktyki, zorientowanej na indywidualne potrzeby pacjenta bez wikłania relacji lekarz - pacjent w jakiś szerszy społeczny kontekst — trudny do uwzględnienia, zwłaszcza przez chorego, którego zdrowie czy życie było poważnie zagrożone. Takie personalistyczne nastawienie służby zdrowia bez wątpienia dobrze służyło budowaniu zaufania do opieki zdrowotnej jak i autorytetu medycyny jako takiej. Powyższa teza wyrasta z przeświadczenia przypisującego klasycznemu wzorcowi opieki medycznej daleko idącą niezależność od faktów socjoekonomicznych. W praktyce oznacza to jednak, szkodliwą, w istocie, skłonność do lekceważenia ekonomicznych skutków decyzji medycznych. Uzasadnieniem tego rodzaju postępowania (jakkolwiek, jak się zdaje, powierzchownym - bowiem bardziej perswazyjnym niż rzeczowym) jest stwierdzenie niewspółmierności takiej unikalnej, jedynej w swoim rodzaju wartości jak zdrowie (*resp.* życie) i pożytków wynikających z umiejętnego stosowania rachunku ekonomicznego. (Zob. G. Khushf: *The Case for Managed Care: Reappraising Medical and Socio-political Ideals*. "Journal of Medicine and Philosophy", nr 5, 1999, s. 417-418).

go) przy jednoczesnym zachowaniu, a nawet podnoszeniu jakości bieżących usług medycznych - z czego wynika:

2. Konieczność reglamentacji kosztownych procedur medycznych przy jednoczesnym przestrzeganiu zasady sprawiedliwości kojarzonej z dostępem do świadczeń medycznych, wolnym od wszelkich przejawów dyskryminacji uboższych czy mniej wpływowych warstw społeczeństwa.

Realizacja tych postulatów wydaje się możliwa tylko wtedy, gdy minimalistycznie zorientowana etyka biznesu, promującą sukces finansowy firmy, czy pracującego w niej lekarza niejednokrotnie kosztem klasycznych wartości takich jak: godność pacjenta, potrzeba bezpieczeństwa, solidarność społeczna etc. uwzględni konieczność szerszego etycznego ufundowania, którego wzorem może być klasyczna dla etyki troski idea *szpitala bizantyjskiego*¹⁷.

Taki odwrót od *aksjologicznie zubożonych* czy wręcz *aksjologicznie neutralnych* koncepcji funkcjonowania instytucji służby zdrowia dla wielu bioetyków zdaje się być jedynym skutecznym antidotum dla owej wąsko rozumianej menedżerskiej opieki medycznej, dla której koszty działalności przedsiębiorstwa (tu: korporacji medycznej) mogą być ważniejsze niż opieka nad pacjentem¹⁸.

Warto przy tej okazji zauważyć, że z filozoficznego i historycznego punktu widzenia nie jest to atak wymierzony w ideę przedsiębiorczości, lecz nawiązanie do źródłowej postaci liberalistycznej ideologii odwołującej się do utylitaryzmu oraz ufundowanej na nim koncepcji społecznego kontraktu. Zdaniem L. Zoloth menedżerska opieka zdrowotna ma szansę zyskać miano *opieki sprawiedliwej*, a więc ze wszech miar społecznie akceptowanej, jeśli nawiąże do owych etycznych wzorów utylitaryzmu, wedle którego organizacja jako taka winna kierować się nie tyle skutecznością rynku, ile skutecznością współczucia¹⁹. Jednak w warunkach ostrej walki konkurencyjnej utylitarystyczna koncepcja dobrobytu oparta na idei społecznego solidaryzmu wymaga w pewnych wypadkach (dotyczy to generalnie również opieki medycznej zorganizowanej na zasadach rynku) interwencjonizmu państwo-

¹⁷ Koncepcja bizantyjskiego szpitala łączy w sobie z jednej strony świadomość ekonomicznych uwarunkowań, niezbędnych dla właściwego funkcjonowania opieki medycznej (duże zasługi na tym polu położył św. Jan Chryzostom), a z drugiej pietyzm dla podstawowych wartości chrześcijańskich. Dlatego szpitale bizantyjskie, otaczane wszechstronną opieką cesarską, nie ograniczały się roli przytułków dla schorowanej biedoty, lecz dzięki oferowaniu specjalistycznej, stojącej na wysokim poziomie medycznej pomocy, były chętnie odwiedzane przez majątnych chorych. Tak rozumiana egalitarność bizantyjskiego lecznictwa bywa traktowana jako istotna inspiracja dla kształtowania nowoczesnych poglądów na temat funkcjonowania współczesnej służby zdrowia. (Na ten temat zob. J. F. Peppin: *Business Ethics and Health Care: The Re emerging Institution-Patient Relationship*. "The Journal of Medicine and Philosophy", nr 5, 1999, s. 539).

¹⁸ Zob. J. F. Peppin, tamże, s. 542-543.

¹⁹ Zob. L. Zoloth: *The Best Laid Plans: Resistant Community and the Intrepid Vision in the History of Managed Care Medicine*. "The Journal of Medicine and Philosophy", nr 5, 1999, s. 466.

wego. Albowiem niekontrolowana walka o pacjenta i związana z tym strategia redukcji cen usług medycznych może grozić tego rodzaju obniżaniem kosztów ich wytworzenia, które doprowadzą w efekcie do znacznego pogorszenia jakości świadczeń medycznych. Stąd wydaje się, że państwowa kontrola nad sposobami ochrony takiej, w istocie, *społecznej wartości* jaką jest *zdrowie jednostki* może uchronić menedżersko uprawianą opiekę medyczną przed świadomie lub nieświadomie popełnianymi etycznymi nadużyciami.

Streszczenie

Mimo, że biznes i medycyna zasadniczo wywodzą się z odmiennych obszarów ludzkiej praktyczno-poznawczej aktywności, to postępująca technologizacja życia społecznego sprawia, że dylematy etyczne obu dziedzin upodabniają się. Proces ten wydaje się być nieunikniony, jeśli medycyna ma w pełni korzystać z dobrodziejstw technologicznego postępu i pomyślnie się rozwijać. Jest to główna teza niniejszego artykułu.

Summary

Although business and medicine are primary derived from different spheres of human practical and theoretical activity, increasing technologization of the social life makes ethical dilemma of the both similar. This process of converting of the problematic of this domains is essential that medicine could take advantage of technological progress and thus prosper.

It is the main thesis of the paper.

PAWEŁ OKOŁOWSKI
Uniwersytet Warszawski

BIERDIAJEW A ZDZIECHOWSKI¹

Świat to nic innego jak zмова łajdaków przeciw ludziom zacnym i nikczemników przeciw ludziom prawnym.
*Giacomo Leopardi*²

1. O zapoznanej znakomitości. Zdziechowskim zawładnął bez reszty problem zła. Naczelna jego idea zaczerpnięta została ze św. Jana i głosi, że „świat we złem leży”³. Nie mogąc się z nią jednak intelektualnie uporać, filozof zwracał się ku katolickiemu modernizmowi (Newman, Blondel) oraz chrześcijaństwu wschodniemu. W centrum jego rozważań stanął wszakże Schopenhauer z „uznaniem zła za pryncyp bytu”, oraz romantyzm z ideą autonomii moralnej jednostki. Schopenhauerowskie powiedzenie: „Życie to sprawa poroniona; zamierzam je spędzić na rozmyślaniu o tym”⁴ - zapewne skorygowałby. Życie spędził bowiem na duchowej walce. Był rzecznikiem rozgrywania zła, choć je uważał za ostatecznie nieusuwalne. Poeta napisał o nim: „W kosmicznej bitwie błyskają miecze aniołów./Księżę Rebelii naciera, cofają się słudzy jasności./ Okrucieństwo, kamienne. /Jak inaczej tłumaczyć? Choć on, profesor,/ Nie mógł mówić wyraźnie, że wierzy w diabelskość świata”⁵.

Marian Zdziechowski (ur. 1861) doktoryzował się (*Mesjaniści i słowianofilia*, 1889) i habilitował (*Byron i jego wiek*, 1894) na Uniwersytecie Jagiellońskim. W 1908 r. został profesorem zwyczajnym. W 1919 r. objął Katedrę Literatury Powszechnej na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. W latach 1925-1927 piastował tam urząd rektora. Wykładał też na Sorbonie literaturę i myśl rosyjską, w 1925 r. Od roku 1931 do śmierci (1938) - już na emeryturze - prowadził nadal intensywną działalność naukową i publicystyczną⁶. Osobiście znał wielkich Rosjan, między innymi: Sołowjowa, Toł-

¹ Artykuł jest poprawionym fragmentem rozprawy doktorskiej *Wspólnota a zło. Współcześni wobec antropologii filozoficznej Mikołaja Bierdiajewa*. Opublikowano dwie jej części: *Bierdiajew a Elzenberg*, „EF” 32/2001, s. 80-96, oraz *Bierdiajew a Szestow*, w: J. Dobieszewski (red.): *Wokół Leontjewa i Bierdiajewa*. Warszawa 2001, s. 118-136.

² G. Leopardi: *Myśli*, tł. S. Kasprzysiak. Kraków 1997, s. 25.

³ Zob. S. Borzym: *Filozofia polska 1900-1950*. Wrocław 1991, s. 60.

⁴ Cyt. za: J. Garewicz: O pojęciu pesymizmu. „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 1990, t. 34, s. 95.

⁵ Cz. Miłosz: *Zdziechowski (wiersz)*. „Tygodnik Powszechny” 1998, nr 28 (12 lipca).

⁶ Na temat życia i działalności Zdziechowskiego zob. np.: B. Białokozowicz: *Marian Zdziechowski i Lew Tołstoj*. Białystok 1995. Pełna bibliografia, doprowadzona do r. 1973, w: *Obraz literatury polskiej XIX-XX w. Literatura okresu Młodej Polski*, t. 4, Kraków 1977. Por. też: B. Skarga (red.): *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX w.*, L. 2. Warszawa 1994.

stoją, braci książąt Trubieckich, Mereżkowskiego, Bierdiajewa. Wspólnie z ostatnim zainspirowali międzywyznaniowe posiedzenia dyskusyjne - po wykładach paryskich Polaka, które przyniosły mu uznanie Rosjan i Francuzów. Działal na pograniczu historii literatury i historii idei, myśli religijnej oraz filozofii. Jego zainteresowania literaturą piękną z biegiem czasu wyraźnie ustąpiły miejsca problematyce filozoficznej, choć była ona szczególnego rodzaju. Pozostawił nad wyraz oryginalną aksjologię merytoryczną. Przeciw scholastyce Zdziechowski głosił *logikę serca*, przeciw urzędowi nauczycielskiemu Kościoła *prymat sumienia*. Mimo to, był głęboko wierzącym katolikiem i nigdy nie zdobył się - jednoznacznie negując ortodoksję - na jawny zatarg z Kościołem. Był swojej epoce obcy. Jego student z Wilna, Czesław Miłosz, pisze: „Zdziechowski (...) to bezkompromisowość etyczna, wobec której zło jest nie do usprawiedliwienia. (...) Był wołającym na puszczy”⁷. Po II wojnie światowej, ze względu na jego bezpardonowy antykomunizm, pozostawał przez parędziesiąt lat praktycznie nie znany⁸. Wzrost zainteresowania nim w Polsce następuje od stanu wojennego (w latach 90. reedycje kilku książek). W 1996 r. Instytut Filozofii i Socjologii PAN, w ramach cyklu wykładów publicznych, umieścił Zdziechowskiego w siódmce najwybitniejszych polskich filozofów⁹.

Zdziechowski był trzecim znakomitym Polakiem, obok Elzenberga i Krońskiego, który zmierzył się - i to najwcześniej - ze sławnym Bierdiajewem¹⁰. W przeciwieństwie do dwóch racjonalistów toczył z Rosjaninem spór w obrębie jednego filozoficznego obozu. Obaj reprezentowali myśl chrześcijańską w jej modernistycznej, czyli irracjonalistycznej odmianie, której patronował nie Arystoteles, lecz Platon. Mimo nieliczenia się z logiką, ich dyskusja była rzeczowa. Brak precyzji jest tu ceną nowatorstwa. Obie filozofie oświetlają na nowo otchłań zła-jeden z najżywotniejszych i najciemniejszych problemów, jakie tylko być mogą. Wyziewa z nich zło realne i „niebanalne”. Niezwykłe to intrygujące i pouczające dla współczesnych, zwłaszcza po 11 września 2001 r.

⁷ Cz. Miłosz: *Religijność Zdziechowskiego*, w: tegoż: *Prywatne obowiązki*. Olsztyn 1990, s. 208, 200.

⁸ Por.: T. Merta: *Mistrz zoologicznego antykomunizmu* (rec. z *W obliczu końca*). „Życie”, 07. 05. 1999. Z własnego doświadczenia dodamy, że nazwisko ZDZIECHOWSKI - w kilku warszawskich antykwariatach naukowych nic sprzedawcom nie mówiło (1998 i 1999 r.).

⁹ Patrz.: A. Majkowska-Sztange (red.): *Wielcy filozofowie polscy. Sześć studiów*. Warszawa 1997. Książka zawiera sześć z siedmiu wygłoszonych wtedy wykładów (bez szkicu o Kazimierzu Twardowskim), różnego autorstwa, dotyczących postach Zdziechowskiego, Kotarbińskiego, Tatarkiewiczza, Elzenberga, Ajdukiewiczza i Ingardena.

¹⁰ Na temat życia i poglądów Bierdiajewa por. np.: H. Paprocki: *Filozof bezgranicznej wolności*, w: M. Bierdiajew: *Głoszą wolność*. Wybór pism, wybór, wstęp i przekł. H. Paprocki. Warszawa 1999; M. Łoski: *Historia filozofii rosyjskiej*, tł. H. Paprocki. Kęty 2000; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski* pod red. A. de Lazari, t. I. Warszawa 1999; G. Przebinda: *Od Czaadajewa do Bierdiajewa*. Kraków 1998.

2. O zarzucie kwietyzmu i optymizmu. Zdziechowski, już w wolnej Polsce, napisał esej *Antynomie duszy rosyjskiej* (Mikołaj Bierdiajew), który zamieścił w swej książce *Wpływy rosyjskie na duszę polską* (zbiornie niezależnych rozpraw) z 1920 r.¹¹. Stawia w niej tezę, iż „najwybitniejszą, najbardziej rzucającą się do oczu cechą duszy rosyjskiej stanowi jej maksymalizm(...), (który) sprowadza kwestię każdą do dylematu: albo wszystko, albo nic. A zatem w sferze moralnej - absolutna doskonałość, w sferze społecznej - absolutna szczęśliwość raju na ziemi (...); wreszcie w sferze politycznej - uniwersalizm absolutnego władztwa nad światem”¹². Poglądu tego Zdziechowski już nie zmienił, co potwierdza w ostatniej pracy *W obliczu końca*. Radykalnym przejawem rosyjskiego maksymalizmu jest bolszewizm, którego polski filozof nienawidzi i który, według niego, duchowo - nie tylko fizycznie - zagraża Polsce. W historii miały miejsce także przejawy owego maksymalizmu godne uwielbienia. Dlatego Zdziechowski powiada: „Zwalczając maksymalizm rosyjski, nie zwalczam Rosji”.

Według Bierdiajewa - pisze Zdziechowski - „szukanie Miasta Bożego, tęskliwe wyczekiwanie zejścia Niebieskiego Jeruzalem na ziemię, żądza powszechnego zbawienia (...) i nastrój apokaliptyczny” stanowi cechą główną mistyki słowiańskiej w ogóle. Zdaniem polskiego filozofa jednak, nasz mesjanizm XIX w. „trzymał się ziemi”, mesjanizm rosyjski zaś jest „mniej realny i zarazem logiczniejszy”. Znaczy to, chce on nie naprawy rzeczywistości, lecz jej gruntownego przetworzenia, zdając sobie równocześnie sprawę z tego, iż byłby to cud. Otóż Rosjanie pragną z całych sił cudu. Nieodrodnym synem Rosji jest Bierdiajew i w jego myśli duch maksymalizmu konkretyzuje się. Zdziechowski nazywa Bierdiajewa Jednym z najoryginalniejszych myślicieli rosyjskich i najświetniejszych mistrzów pióra”. Antagonizm między nimi w kwestiach politycznych i narodowych tutaj pomijamy, koncentrując się na rozbieżnościach bezpośrednio dotyczących natury ludzkiej.

Zdaniem Bierdiajewa, droga do przeobrażenia tego świata wiedzie przez twórczość. „Uderza u niego i pociąga - pisze Zdziechowski - niezmienna żywotność wiary w twórczą moc metafizycznego, boskiego pierwiastka w człowieku”. Bierdiajewowi nie wystarczają chrześcijańskie dogmaty o upadku i odkupieniu - brak w nich pełni prawdy religijnej. Nie dość jest odpędzić grzech, cele człowieka leżą dalej - ma on zadania twórcze. *Ewangelie* jednak milczą o twórczości. Milczą - powiada Bierdiajew - opatrnościowo. Twórczość bowiem nie jest posłuszeństwem, a wymaga inicjatywy własnej. Człowiek wkroczy w nową epokę - erę Ducha - w której cnotę posłuszeństwa zastąpi heroizm twórczości, *dierznowienie*. Tego Bóg oczekuje od człowieka.

¹¹ M. Zdziechowski: *Wpływy rosyjskie na duszę polską*. Kraków 1920. Cytaty ze wspomnianego artykułu zamieszczamy w tekście bez odsyłaczy.

¹² Por. Tegoż: *W obliczu końca*. Warszawa-Ząbki 1999, s. 78.

W tej nowej epoce *Kościół Piotra* zostanie zastąpiony przez *Kościół Jana*, wsparty na „twórczej zuchwałości”. Podczas II wojny światowej Bierdiajew powtórzy: „Królestwo Boże przychodzi niezauważalnie, bez teatralnych efektów. Przychodzi w każdym tryumfie człowieczeństwa, (...) w autentycznej twórczości”¹³. Ponieważ polski filozof rzadko formułował własne racje *explicite*, a zwykle wykladał je komentując pisma innych, mamy prawo przypuszczać, iż idee Bierdiajewa częściowo aprobował. Mianowicie, Bierdiajewowski *twórca heroizmu* utożsamiał on z własnym *heroizmem chrześcijańskim* (opartym na prymacie sumienia).

Według Bierdiajewa, do twórczości „zdolne są tylko duchy silne i namaszczone”. A pierwszym przykazaniem religii twórczości (w nowym *Kościele Janowym*) będzie „zwalczać to, co przeszkadza swobodnemu rozwojowi”. Indywidualną twórczość krępują instytucje społeczne: rodzina, państwo i Kościół. Są one jednak ambiwalentne - dostosowują się do ludzkiej ułomności, legalizując często przemoc i rozpustę; z drugiej strony - ich opieka i kierownictwo są niezbędne, gdyż biorą ludzkie przywary w karby. Bierdiajew „umie realistycznie ocenić” instytucje rodziny, państwa i Kościoła, traktując je jako „złą konieczność” - pisze Zdziechowski. I faktycznie, czytamy u Bierdiajewa, mimo jego stałych sympatii ascetyczno-anarchistycznych: „Ludzkie społeczeństwo nie może istnieć bez władzy, która będzie siłą ograniczać i likwidować przejawy złej woli. (...) Cezarowi należy oddać to, co jest cezara”¹⁴. Nie instytucje chce zwalczać Bierdiajew w *Kościele Janowym*, lecz - należy się domyślać - obcego w nich ducha; wrogię twórczości. „Walka duchowa zawsze będzie się toczyć”¹⁵. Przepowiada on i sankcjonuje wojny (religijnej natury), co już Zdziechowskiego przeraża. „Wojny mogą mieć zadania twórcze, sprawiedliwość bowiem nie jest wartością jedyną a czysty moralizm w kwestii wojny nie wystarcza”. Przykład stanowią kulturotwórcze podboje militarne Rzymian. Dla Zdziechowskiego, postawa taka jest wyrazem квиetyзму; dla oponenta - realizmu, to jest liczenia się z faktami. Wspólnoty (np. narody) mają komplementarne cele kulturowe, lecz nie żyją w próżni i miewają wykluczające się środki ich realizacji. Bierdiajew stawia sprawę jasno: „Chrześcijaństwo nie jest idealizmem, chrześcijaństwo jest realizmem”¹⁶.

Zdziechowski postawił Bierdiajewowi ważne zarzuty. Po pierwsze, przypisuje mu **квиетизм**. Jest to filozofia - powiada - w rzeczywistości obojętna na bieg wydarzeń, na sprawy życiowe. „Wysokie loty wyobraźni” idą

¹³ M. Bierdiajew: *Wojna i eschatologia*, w: tegoż: *Głoszę wolność*, dz. cyt., s. 266. (Książka jest reprezentatywnym wyborem artykułów Bierdiajewa, z lat 1925-1940).

¹⁴ Tamże, s. 225.

¹⁵ Tamże, s. 195.

¹⁶ Tamże, s. 227.

w niej w parze z zupełnym brakiem ziszczalności. Charakteryzuje ją kontemplacyjna beczynność; pasywność - tak typowa dla prawosławia. Bierdiajew usprawiedliwia na przykład zło wojen, w imię jakichś mrzonek, w istocie przyzwalając na nie. Po drugie, myśl Bierdiajewa charakteryzuje wewnętrzna sprzeczność: surowa ocena rzeczywistości - poprzedzona rzeczową, gorzką i pesymistyczną jej analizą - zwieńczona zostaje nagłą, nieuzasadnioną i optymistyczną konkluzją. Bierdiajew reprezentuje utopizm, „niecierpliwość ujrzenia Królestwa Bożego, tu na ziemi, łatwość wiary w cud; wzniosłość etyczną” i szlachetne, lecz niebezpieczne, bo bez pokrycia, ideały. Krótko mówiąc, Zdziechowski wysuwa przeciwko Bierdiajewowi zarzut fałszywego optymizmu. Po trzecie, zarzuca mu geocentryzm głoszący, że „nie fizycznie, (ale) metafizycznie ziemia (...) jest centralnym punktem wszechświata”. „Geocentryzm” Bierdiajewa może oznaczać aksjologiczny i antropologiczny antynaturalizm, czy więcej nawet - aksjocentryzm: Jest (w naturze ludzkiej) pierwiastek boski, nadnaturalny; człowiek nie mieści się w świecie” (a ów pierwiastek winien hołubić). Ale jest to stanowisko, z którym Zdziechowski się solidaryzuje. „Geocentryzm” ów jest hipotetyczny - nie znane są nam bowiem inne przejawy rozumu w kosmosie, oprócz ziemskich, to jest w człowieku. Geocentryzm może też znaczyć jednak konsekwentny aktywizm, gdyż, zdaniem Bierdiajewa, tylko w tym świecie mogą być realizowane wartości duchowe. Zdziechowski odbiera to jako pychę; przez ową realizację rozumie urzeczywistnianie królestwa Bożego na Ziemi. W istocie zatem, zarzut ten sprowadza się do poprzedniego - do fałszywego optymizmu. Po czwarte, w końcu, Zdziechowski wytyka Bierdiajewowi **obojętność na wartość moralną jednostki**. Przypisuje mu mianowicie tezę o niezależności „poznania prawdy od moralnej wartości poznającego” - którą stanowczo odrzuca. Jest to kwestia kluczowa. Nie o prawdy tu chodzi, w sensie logicznym, lecz o wspólnotową prawdę - *miłość boskiej Sofii*. Powiedzielibyśmy; o właściwy styl życia wspólnoty.

Bierdiajew głosi niezależność woli wyznawców religii od ich przyrodzonej wartości moralnej. Nie jest to niezależność zupełna, ale częściowa. Rosyjski filozof tradycyjnie odwołuje się tutaj do nauki św. Pawła i św. Augustyna o łasce Bożej. Mówi o egalitarności Kościoła, który jest w stanie skupić pod swymi skrzydłami ludzi różnych, mniej i bardziej dobrych - ale przecież nie wszystkich. Bierdiajew nigdy i nigdzie nie twierdził, że Kościół ogarnie kiedykolwiek całą ludzkość. Przeciwnie - jego prorocтва wojenne świadczą o tym, że tak się stać nie może. Twierdził natomiast, że „chrześcijaństwo głosi zasadę uniwersalizmu (...), uznania wartości człowieka niezależnie od rasy, narodowości i sytuacji społecznej. (...) Nie ma już Żyda i nie ma Greka”¹⁷.

¹⁷ Tamże, s. 192, 186.

Należałoby dodać - o ile ów człowiek nie jest istotą diabelską. Zdziechowski atakuje więc u Bierdiajewa **tezę paulińską**, głoszącą, że **człowiek realizuje dobro jedynie we wspólnotcie**. Bierdiajew bowiem mówi wyraźnie: „Prawda poznawana jest wyłącznie w doświadczeniu wspólnoty”¹⁸ (*prawda* = wola realizacji określonego dobra - P. O.). Z paulinizmu bierze się pozorny „kryptokwetyzm” jego filozofii, która jest w istocie umiarkowanym determinizmem historiozoficznym: ludzie zawsze będą między sobą walczyć, ze względu na ich przynależność wspólnotową. Z niej także, po dodaniu tezy antropologicznego manicheizmu, wynika Bierdiajewowska antynomia optymizmu i pesymizmu. Jest ona pozorna, gdyż zestawia dwa niezależne stanowiska, w dwóch odrębnych - choć dotyczących człowieka - kwestiach. Aby to dostrzec, trzeba przyrzeć się filozoficznym pojęciom optymizmu i pesymizmu, które nie są zrozumiałe same przez się. Problemy z nimi są czymś nagminnym, można je spotkać u wielu znakomitości - oprócz Zdziechowskiego, na przykład u Miłosza¹⁹.

3. O pojęciach pesymizmu i optymizmu. Pojęcie pesymizmu objaśnia akuratnie Kazimierz Ajdukiewicz - mistrz „od definicji” - w swoich *Zagadnieniach i kierunkach filozofii*. Jego zdaniem, **pesymizm** to stanowisko, wedle którego „świat jest urządzony tak, że przeciwstawia się urzeczywistnieniu takiego lub innego dobra”²⁰. Optymizm to pesymizmu antonim. W oparciu o tę formułę da się zbudować elementarną typologię pesymizmów filozoficznych (i analogicznie - optymizmów). W najogólniejszej, metafizycznej interpretacji *świat* pojmowany tu być może jako: a) przyroda, wraz ze społeczeństwem; b) człowiek - wyróżniony element świata, to znaczy osoba ludzka. *Dobro* natomiast (= wartość, z aksjologicznym znakiem plus), może być - zgodnie z podziałem Elzenberga - perfekcyjne, bądź utylitarne. Stąd po podstawieniu, uproszczeniu i nieznacznym przekształceniu terminologicznym otrzymujemy cztery zasadnicze odmiany filozoficznego pesymizmu. Każdą z nich charakteryzuje jej główna teza. Wymieniamy je według następującego porządku - najpierw odnośnie wartości utylitarnych, później perfekcyjnych.

TP1: Przyroda nie gwarantuje warunków koniecznych życia (czy szerzej - istnienia). Prościej mówiąc: wszystko w świecie musi umrzeć. Jest to pogląd zgodny z zasadą termodynamiki układów zamkniętych, mówiącą o stałym wzroście entropii. Pesymizm tego rodzaju nazywa się kosmologicznym.

¹⁸ Tamże, s. 102.

¹⁹ Miłosz mówi: „Pesymizm i optymizm są (w katolicyzmie) splecione nierozdzielnie (...)” - dalej jednak sprawy nie objaśnia (Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 201. Por. też: tegoż: *Pesymizm — optymizm*, w: *tegoż, Życie na wyspach*. Kraków 1998, s. 26-33; J. Garewicz: *O pojęciu ...*, dz. cyt., s. 87-98).

²⁰ K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, wyd. 2. Warszawa 1983, s. 184-185.

TP2: Nie da się zaspokoić potrzeb naturalnych człowieka na dowolnie oczekiwanym poziomie. Inaczej mówiąc: nie da się stworzyć społeczeństwa szczęśliwych; Raju na Ziemi. Jak mawiał bowiem Schopenhauer - pragnienia ludzkie są nieograniczone i fakt ten przynosi nieusuwalne cierpienie. Nazwijmy tego typu pesymizm - dziejowym (historiozoficznym), z indeksem U od użyteczności.

TP3: Wspólnota zawsze tylko niszczy (albo ignoruje) wartości (kulturę). Mówiąc to samo prościej: nie da się stworzyć szlachetnego społeczeństwa; nie istnieją szlachetne wspólnoty. Byłby to pesymizm dziejowy (historiozoficzny) typu K (od kultury).

TP4: Człowiek może świadomie niszczyć (bądź ignorować) wartości (kulturę). To byłby pesymizm antropologiczny w sensie ścisłym- pejoryzm.

Otóż Zdziechowski (jak Schopenhauer, także Elzenberg) jest pesymistą w każdym z powyższych znaczeń; jest pesymistą filozoficznym totalnym. Bierdiajew natomiast, w szczególnym znaczeniu jest optymistą, gdyż neguje TP3. Jest optymistą historiozoficznym typu K, bo wierzy w możliwość zbudowania szlachetnego - relatywnie chociaż - społeczeństwa. Zarzut sprzeczności (antynomii), wytoczony przeciw niemu przez Zdziechowskiego, jest więc chybiony. Można być manichejczykiem i jednocześnie optymistą dziejowym. Wolno oczywiście nie zgadzać się z Bierdiajewem, który powiada: **społeczeństwo może być tak urządzone, że sprzyja tworzeniu wartości perfekcyjnych** (choć to sprawa łaski Bożej).

Optymizm eschatologiczny Bierdiajewa jako chrześcijanina wyraża jego umiarkowany optymizm dziejowy. Czytamy na przykład: „Chrześcijaństwo będzie realizować społeczną sprawiedliwość, będzie tworzyć lepsze życie (...), gdy chrześcijanie będą słuchać głosu Boga”²¹. Nie zależy to jednak od nich. Pod adresem oponentów, takich jak Zdziechowski, Bierdiajew kieruje następującą uwagę: „Eschatologiczny pesymizm często wykorzystywano dla celów (...) antyludzkich. (...) Wielu ludzi uważa (błędnie - P. O.), że chrześcijańska prawda, królestwo Boże na ziemi jest nie do zrealizowania, że żaden postęp nie jest możliwy, że zło ciągle wzrasta w świecie, a wolność jedynie rodzi zło”²². Jeżeli człowiek realizuje wartości *in plus* wyłącznie we wspólnocie i jednocześnie empiria pokazuje, że ta sama osoba w jednym środowisku jest lepsza, a w innym gorsza („złe towarzystwo”) - to z tego wynika, iż istnieją wspólnoty sprzyjające urzeczywistnianiu dobra oraz takie, które dobro hamują rodząc zło.

Eschatologiczny optymizm Zdziechowskiego (bo w czysto religijnym znaczeniu jest on także optymistą), jego wiara w przyjście królestwa Bożego

²¹ M. Bierdiajew, dz. cyt., s. 108.

²² Tamże, s. 262.

- wyraża jedynie jego moralizm. Mimo, iż człowiek jest z gruntu zły, tkwi w nim sumienie, a ono jest spoza tego świata. Zdziechowski wierzył, że samo odpieranie zła dostarcza pociechy. Na nic więcej nie można liczyć. Ludzie dzielą się wprawdzie na dobrych oraz złych (tych, co mają sumienie i tych, którzy są go pozbawieni) i oba „państwa” ścierają się w dziejach stale, lecz rezultaty ich walki są zupełnie przypadkowe. Znamienny jest w tym względzie jego pogląd na bieg historii. We wstępie do głównego dzieła pisze: „Kościoła miłości nie będzie. «Świat jest bezrozumny, a Bóg jest cudem» (...). Nie przetworzą ziemi wszystkie usiłowania nasze - i w przededniu jej końca nie będą ludzie tonąć w dobrobycie cywilizacji (...), lecz schnąć będą, jak powiedziano, z ucisku i strachu. Nie ujrzymy raju ani my, ani potomkowie nasi; nie mniej jednak wśród tragedii, jaką jest byt doczesny, podnosi się protest nasz przeciw bezrozumowi świata - i walczymy ze złymi jego mocami, nie pytając, «jaki walki tej będzie wynik» (...). męką bojowania jest żywot człowieczy na ziemi»²³.

Zdziechowski przywołuje manichejski cytat z Schopenhauera: „złemu człowiekowi złość (złośliwość - P. O.) jest równie wrodzona, jak żmii wydrążone zęby i pęcherzyk z jadem, i podobnie jak żmija nie może się pozbyć swego jadu, tak zły człowiek nie może się pozbyć swej (złośliwości -P. O.). *Velle non discitur* (nie można nauczyć się chcieć)”²⁴. Polski filozof uznawał w społeczeństwie wyłącznie walor instytucji - jako kagańca dla zła. „Jadowitą żmiję” chciał kneblować, czy drutować jej paszczę. Tyle da się uczynić - sądził. Bierdiajew zaś wierzył, że oprócz „drutowania”, da się „żmiję” jakoś oduczyć kasać - żeby chociaż kasała rzadziej. Tę nadzieję pokładał we wspólnocie szczególnego rodzaju; w jej woli, którą narzuca ona swym członkom.

Bierdiajewa i Zdziechowskiego różni stosunek do wspólnoty. Mamy tu odwrotny spór, jak w przypadku Bierdiajewa z Szestowem. Zdziechowski jawi się w nim jako moralista, Bierdiajew - „amoralista”. Pierwszy chce w chrześcijaństwie „dogmatyzm racjonalistyczny” zastąpić „dogmatyzmem moralnym”²⁵; drugi powiada, że sprawiedliwość nie jest jedyną wielką wartością, a one wchodzą w tym świecie ze sobą w konflikty. Różnica postaw bierze się z ignorowania przez Zdziechowskiego tragizmu śmierci; z niedoceniania go jako osobnego zagadnienia. W eseju o księciu Trubeckim pisze: „Uznajemy śmierć i liczymy się z nią w naszych rozumowaniach, ale odrzucamy ją całą naszą istotą, całym życiem: «dusza nasza nie przyjmuje jej»”²⁶.

²³ M. Zdziechowski: *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 1 i 2. Kraków 1915, t. 1, s. XXVI-XXVII (reprint: Warszawa 1993).

²⁴ Tamże, s. 176. Cytat za: A. Schopenhauer: *O podstawie moralności*, tł. Z. Bossakówna. Warszawa 1994 (wyd. 1, 1901), s. 149.

²⁵ Por. M. Zdziechowski: *Pesymizm...*, dz. cyt., s. XVIII.

²⁶ Tegoż: *W obliczu końca*, dz. cyt., s. 142.

Do lekceważenia społeczeństwa prowadzi więc metafizyczne niedocenia-
nie bądź zła, zwłaszcza w sobie (Szestow), bądź faktu śmiertelności (Zdzie-
chowski). W obu przypadkach człowiek jawi się sobie jako „silniejszy” czy
„zaradniejszy” niż w istocie jest, a nie zdany na łaskę bliźnich. Bierdiajew
oparł się obu tym iluzjom.

Dla Bierdiajewa stosunek ludzi do śmierci, ich religijność, jest sprawą
zasadniczą. On decyduje o rezultacie walki dobra ze złem w historii. Nie na
darmo filozof potępia idolatrię. Powiada: „Najstraszliwsze zbrodnie w histo-
rii dokonane zostały nie przez poszczególnych ludzi, ale przez ludzkie,
a raczej nieludzkie kolektywy. (...) w imię bożków, którym człowiek był
niegdyś oddany”²⁷. A w innym miejscu i z drugiej strony pisze: „Państwo
powinno i może ograniczać przejawy zła w świecie (...). Jednakże jest bez-
silne w zwyciężaniu zła i nie ma takiego zadania. (...) zwyciężać może jedy-
nie Kościół (to znaczy religia)”²⁸. Dla Zdziechowskiego istnieje religijność
„po prostu” (i niejasne jej zaprzeczenie - jakby lustrzane odbicie - antyreligij-
ność). Wierzył on w Boga sprawiedliwego i do głowy mu nie przyszło, że
z tych samych antropologicznych przyczyn inni wyznawać mogą boga np.
szalonego. Religii i moralności nie traktował jako zjawisk osobnych. Dla
Bierdiajewa zaś są to niezależne zjawiska społeczne. Łączą się zwykle, lecz
mają różne korzenie. Dlatego powiada on wymownie: „U podstaw chrześ-
cijańskiej religii stoi osoba, a nie dobro”²⁹. Dla osoby ludzkiej bowiem,
oprócz dobra, zawsze ważna jest śmierć. Śmierć jest najważniejszym faktem
ludzkiego życia”³⁰. Drugim „najważniejszym” jest posiadanie sumienia. Ze
śmiercią łączy Bierdiajew istotę wszelkiej religii. Choć nie mówi tego
wprost, sprawa jest widoczna: „Eschatologiczne nastroje rozkwitają (...) w
zbliżaniu się śmierci”³¹.

Zdziechowski religię wywodzi - za Kantem - z moralności. Pisze
o „zmyśle religijnym i religijnej potrzebie duszy”. Tak rzecz objaśnia: „Kant,
wywodząc religię z głębin świadomości moralnej, określając ją jako uznanie
powinności za przykazanie Boże, (...) uTOROWAŁ drogę (...) do przeniesienia
jej z mniej lub więcej kruchych rozumowych podstaw do głębin sumienia.
(...) Przeciwnicy Kanta nie umieli wejść w głąb pomysłu filozofa królewie-
ckiego i docenić doniosłych a dobroczynnych następstw postawienia religii
i moralności w stosunku względem siebie odwrotnym do tego, w którym je
dotąd układano” (to znaczy, że moralność wyrasta z religii)³². Co w takim

²⁷ M. Bierdiajew: *Głoszę...*, dz. cyt., s. 268.

²⁸ Tamże, s. 224.

²⁹ Tamże, s. 228.

³⁰ Tamże, s. 36.

³¹ Tamże, s. 126, 258.

³² M. Zdziechowski: *Pesymizm...*, dz. cyt., t. I, s. 30-31, 22-23.

razie począc z wiarą komunizmu, z kultem szatana, o którym rozwodzi się Zdziechowski? Nazywa go „kontreligią, która swoich wyznawców zapala fanatyzmem, skupia wszystkie ich negatywne i niszczycielskie energie i upojonych pewnością zwycięstwa prowadzi do walki”³³. Ludzie, którzy mają sumienie tworzyliby moralność i religię; ci bez sumienia - antymoralność i antyreligię. To zbyt płaski, czarno-biały „manicheizm”. Nie ma w nim miejsca ani dla Greków z bogami olimpijskimi, ani dla sekt spod znaku *New Age*. Wyklucza on też zwykłych, przyzwoitych ludzi z grona komunistów. Znacznie lepiej tłumaczy rzeczywistość koncepcja Bierdiajewa. Powiada on: Walczyć z wewnętrznymi źródłami zła i je zwyciężyć może jedynie Kościół (jako wyjątkowa wspólnota - P. O.). (...) Wybawienie od zła jest sprawą współdziałania wolności i łaski”³⁴. W tym samym duchu należy rozumieć jego sławne i kontrowersyjne słowa: **„To nie religia ma być moralna, lecz moralność religijna”**³⁵. Myśl ta zbiega się z głęboką ideą, którą niezależnie od Bierdiajewa sformułował w *Traktacie* Wittgenstein: „Etyka jest transcendentalna”. Współcześnie podtrzymuje ten pogląd Bogusław Wolniewicz: „racjonalną może być tylko etyka religijna”³⁶. Powinności nic nie uzasadnia, prócz wiary.

4. O prywatywnej koncepcji zła. Przyjrzymy się teraz bliżej paralelom w myśli Zdziechowskiego i Bierdiajewa. Obaj są chrześcijańskimi antynaturalistami. Według nich: „to, że człowiek jest istotą zdolną do wzgardzenia światem, jest faktem bezwzględnie nowym w naturze (...); człowiek jest nie *élan vital*, lecz *élan anvital*”³⁷. Obaj są też manichejczykami - uznają realność zła i jego źródło w duszy ludzkiej (nie we wspólnocie). Zdziechowski posuwa się nawet do otwartej krytyki poglądów św. Augustyna - w imię utwierdzenia antropologicznego manicheizmu.

Według Zdziechowskiego, św. Augustyn dał trzy różne koncepcje zła; trzy niezależne odpowiedzi na pytanie „Unde malum?”. Pierwsza jest **estetyczna** i głosi, że zło przyczynia się do wszechharmonii świata - jak dysonans w dziele muzycznym „podnosi wspaniałość symfonii”³⁸. (Jest to stoickie rozwiązanie teodycei). Druga odpowiedź - **moralna** - mówi, że zło jest dziełem stworzonych istot wolnych, nie Boga. Trzecia zaś - **metafizyczna** - zakłada, iż zło wcale nie jest bytem, ale brakiem dobra (bytu)³⁹. (Jest to idea neoplatońska). Trzy różne odpowiedzi w jednej kwestii świadczą o tym, że rozwiązania nie jest się pewnym. Do tego św. Augustyn wprost się przyzna-

³³ Tegoż: *W obliczu...*, dz. cyt., s. 94. Por. też: s. 82, 106.

³⁴ M. Bierdiajew: *Głoszę...*, dz. cyt., s. 224-225.

³⁵ Tegoż: *Okruchy twórczości*, tł. Z. Podgórzec. Białystok 1993, s. 12.

³⁶ B. Wolniewicz: *Elzenberg o Miłoszu*, w: tegoż: *Filozofia i wartości, II*. Warszawa 1998, s. 198.

³⁷ M. Zdziechowski: *W obliczu końca*, dz. cyt., s. 218-219.

³⁸ Tegoż: *Zło w oświeceniu św. Augustyna*, w: *Pesymizm...*, dz. cyt., t. 1, s. 220-222.

³⁹ Por. tamże, s. 219.

wał zasłaniając tajemnicą Bożą. Nie ma, na przykład, u niego wyraźnego rozróżnienia na zło fizyczne i zło moralne; cierpienie i grzech. Opozycja ta pochodzi dopiero z czasów nowożytnych (jest już u Leibniza). Pierwsza augustyńska koncepcja zła dotyczy głównie cierpienia; stanowi jego uzasadnienie jako czegoś incydentalnie niezbędnego, bo uszlachetniającego. Druga koncepcja dotyczy zaś tylko grzechu, to jest złej woli. Trzecia natomiast - miałyby tamte obie jakoś łączyć. Była ona gotowa, gdyż stworzył ją Plotyn, a św. Augustyn po nią jedynie sięgnął. Według niej - metafizycznie rzecz biorąc - zła po prostu nie ma. Prywatywna koncepcja zła (od *privatio* - uwolnienie się od czegoś, obywanie, brak) jest najsłynniejsza i jednocześnie niedorzeczna. Tak, w każdym razie, twierdził Zdziechowski. Czytamy u niego: „Powiedzmy poprostu, że zło jest niczem (...) Ale bardzo słusznie zauważono, że głosząc to, wikłał się (Augustyn) w nie dającej się rozplątać sprzeczności, gdyż nie mógł zaprzeczyć, że czujemy zło (...), i że sami je stwarzamy. Manicheizm wygnany przez jedne drzwi, wracał przez drugie”. A dalej jeszcze: „Po 14 wiekach daremność (tej idei - P. O.) uwidoczniła się za dni naszych w nowej grozie (...). Było to wyrazem silniejszego odczucia, czym jest zło, świadczyło o uświadomieniu niedostateczności dawnych prób, prowadziło do wznowienia usiłowań, które tyle bólu przyczyniły Augustynowi”⁴⁰. Zdziechowski miał tu na myśli, między innymi, filozoficzne dokonania Rosjan - Sołowjowa i Bierdiajewa. Pozostaje otwartą kwestia, dlaczego św. Augustyn, jeden z największych myślicieli w dziejach, świadom teoretycznych trudności, sięgnął jednak po rozwiązanie Plotyna i uznał prywatywny charakter zła.

Św. Augustyn dostrzegał **metafizyczną asymetrię dobra i zła**, która polega na większym dynamizmie, większej plenności i na samorzutności tego drugiego⁴¹. Natury dobra i zła są ewidentnie odmienne, chociaż bardzo trudno je zanalizować. Odmienność tę widać już w tezie: „Dobro może istnieć bez zła (...), zło jednak bez dobra istnieć nie może. (...) Jeśli zniszczy całe dobro (...) Wówczas i zła już nie będzie, które szkodę zadaje”⁴². Wiedzieli to wcześniej Rzymianie, gdyż Seneka powiadał: „*Bonum ex malo non fit*” („Dobro nie rodzi się ze zła”)⁴³. Z tego jednak nie wynika, że zło jest niebytem. Św. Augustyn odnotował natomiast kolejny przejaw wspomnianej asymetrii - dobro łączy, a zło dzieli. Powiada on: „W prawdzie i mądrości mamy dobro, z którego możemy korzystać wszyscy wspólnie w równej

⁴⁰ Tamże, s. 219, 234.

⁴¹ Por. B. Wolniewicz: *Filozofia ...*, II, dz. cyt., s. 95-98.

⁴² Św. Augustyn: *Contra adversarios Legis et Prophetarum*. Cyt. za: J. Salij OP: *Rozmowy ze św. Augustynem*. Poznań 1995, s. 29. Por. też: Św. Augustyn: *Państwo Boże* XIV, XI, tł. W. Kubicki. Kęty 1998, s. 526.

⁴³ Seneka: *Listy moralne* 87, 22, tł. W. Kornatowski. Warszawa 1991.

mierze. (...) Przyjmuje wszystkich, którzy ją kochają, nie powodując w nich wzajemnej zazdrości; dla wszystkich jest wspólna (...)”. O złej woli zaś twierdzi, że „zwraca się do dóbr osobistych albo cudzych, albo bardzo niskich, które wszystkie bez wyjątku są zmienne”⁴⁴. W tymże duchu, z pozorów tajemniczo mówi dalej: „Pewne jest, że w ogóle nie można uczyć się zła”⁴⁵. W sensie dosłownym teza ta sprzeczna jest z doświadczeniem, wolno ją jednak odczytać tak, że zło nie jest pracochłonne; nie wymaga żadnego wysiłku ani wsparcia. Pedagogika ku złu jest po stokroć skuteczniejsza, bo polega wyłącznie na odjęciu człowiekowi moralnych hamulców. Następny aspekt metafizycznej asymetrii dobra i zła odkryty przez św. Augustyna wyraża następująca teza: „Grzech sprawia zadowolenie (...). Sprawiedliwość nie daje takiego zadowolenia; albo nie sprawia go wcale, albo sprawia go mniej, niż na to zasługuje”⁴⁶. W świetle ustaleń dotyczących asymetrii nie wiadomo jednak, skąd bierze się zła wola⁴⁷. Św. Anzelm później powie, że ostateczną jej przyczyną jest ona sama⁴⁸.

Św. Augustyn był świadom słabości koncepcji prywatywnej. Jego własne słowa mogą jej przeczyć. Czytamy na przykład w dialogu *O porządku*: „Z porządku rzeczy i z Bożych planów, które poprzez samo owo rozróżnienie (dobra i zła - P. O.) strzegą harmonii wszechświata, wynika, że także i zło musi istnieć”. O porządku (tym, „co kieruje wszystkimi rzeczami stworzonymi przez Boga i samym Bogiem”) filozof powiada, że „pojawił się dopiero wtedy, kiedy narodziło się zło”⁴⁹. Powiedzielibyśmy raczej: urzeczywistnił się wtedy, wraz z urzeczywistnieniem odwiecznego zła. Św. Augustyn przyjął tezę, że zło jest brakiem dobra - po namyśle nad metafizyczną asymetrią obu pierwiastków; będąc przekonanym o zasadniczej odmienności ich natur, co teza owa miała wyrażać⁵⁰.

O asymetrii dobra i zła doskonale wiedział Zdziechowski. Mówi on: „zło jest zawsze czynne i zaczepne, dobro - bierne i obronne”⁵¹. Z asymetrii tej

⁴⁴ Św. Augustyn: *O wolnej woli*, tł. A. Trombala, w: tegoż: *Dialogi filozoficzne*. Kraków 1999, s. 563, 580.

⁴⁵ Tamże, s. 494.

⁴⁶ Tegoż: *Sermones* 160, 7. Cyt. za: J. Salij: *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 34.

⁴⁷ Por. Tegoż: *O wolnej woli*, dz. cyt., s. 578.

⁴⁸ „Dlaczego (zły anioł) chciał tego, czego nie powinien? (...) Jedynie dlatego, że chciał” (Św. Anzelm z Canterbury: *O upadku diabła*, tł. G. Kołowski. Gdańsk 2000, s. 103).

⁴⁹ Por. Św. Augustyn: *O porządku*, tł. J. Modrzejewski, w: *Dialogi...*, dz. cyt., s. 169, 184, 177, 205.

⁵⁰ W Kościele katolickim tezy, że zło jest brakiem dobra - popartej też autorytetem św. Tomasza - od dawna nie brano dosłownie. O J. M. Bocheński (1902-1995) - na przykład - mówi: „W to, że istnieje zło, trudno chyba wątpić, zwłaszcza w naszym pokoleniu. (...) Są dwa rodzaje zła: fizyczne i moralne. (...) Oba rodzaje zła istnieją. Zło fizyczne istniało zawsze (odkąd istnieje życie - P. O.), a zło moralne istnieje od czasu, gdy istnieją ludzie (*Między logiką a wiarą*. Montrieher 1988, s. 206-207).

⁵¹ M. Zdziechowski: *Pesymizm...*, dz. cyt., t. I, s. 208.

zdawał sobie też sprawę Bierdiajew. Pisał wymownie: „Istnieje fatum zła, czyli fatalizacja jego następstw, ale nie istnieje fatum dobra. Zło podporządkowane jest konieczności, dobro zaś zwrócone ku wolności (...). Nie mogą automatycznie pojawić się dobre następstwa (...)”. W innym miejscu powiedział: „W imię diabła wszystko jest dozwolone, a w imię Bóże nie wszystko. To zaś powoduje, że w naszym świecie diabeł ma zawsze większe powodzenie”⁵². Sama możliwość zaistnienia zła powoduje jego zaistnienie. Ziszczenie się dobra natomiast, wymaga trudu, a tym samym łaski w postaci wsparcia ze strony bliźnich. Poza tym, powinności jako spójne i harmonijne wykluczają ze swego zbioru określone zachowania. Dobro zawsze obwarowane jest rozmaitymi zakazami, rygoryzmem; zło polega na spontanicznej samorealizacji. Bierdiajew nie wysnuwa stąd wniosku, że zło jest niebytem („niebyt” jako określenie zła oznacza u niego sferę czystej potencjalności, w której już się ono pojawia). TU i teraz jest siłą realną, a nawet dominującą: „W tym świecie konieczności, atomizacji i zniewolenia (...), panuje nie Bóg, lecz **książę tego świata**”⁵³. Uznanie asymetrii dobra i zła nie skłaniało Bierdiajewa ku koncepcji prywatywnej. Skłaniało go raczej, wspólnie z aksjomatem manichejskim, do rozróżnienia **wspólnot typu Kościół i typu kolektyw**.

5. **Opozycja wspólnot rygorystycznych i szalbierskich.** Wspólnota (*Ge-meinschaft* w sensie Tönniesa) to, według Bierdiajewa, „zrzeszenie istot, w podstawie którego tkwi więź duchowa”⁵⁴. Łącząca więź, czy raczej więzi mogą być dwójakiego rodzaju. Bierdiajew stosował tu fundamentalne, chociaż nie dość jasne rozróżnienie, pochodzące z rosyjskiej tradycji religijno-filozoficznej (słowianofile, Chomiakow) - soborowości i kolektywizmu. Opozycja ta, o wyraźnym zabarwieniu aksjologicznym, dotyczy jakichś kardynalnych cech wspólnoty. Zgodnie z tym podziałem istnieją dobre, albo prawdziwe wspólnoty - **typu Kościół** oraz wspólnoty złe, fałszywe - **typu kolektyw**. O pierwszych filozof mówi: „Kościół opiera się na wolności i miłości”⁵⁵. A o drugich: „Kolektyw nie liczy się z duchową wolnością człowieka i jego grzeszną naturą”⁵⁶. I dodaje: „niesie ze sobą śmierć wszelkim osobowym związkom. (A żaden twór osobowy, w ich pionowej hierarchii nie unicestwia i nie gubi innego, tylko uzupełnia i wzbogaca)”⁵⁷.

Dwa niezależne zjawiska społeczne - moralność i religia - odnoszą się zawsze do jakiejś wspólnoty. I odwrotnie: każda wspólnota ma aspekt moralny oraz religijny, składające się na jej styl życia i styl myślowy. Choć

⁵² M. Bierdiajew: *Głoszę...*, dz. cyt., s. 264, 218.

⁵³ Tegoż: *Świat poznania filozoficznego*, t. J. Pawlak. Toruń 1994, s. 56.

⁵⁴ Tegoż: *Problem komunizmu*, t. M. Reutt. Warszawa 1937, s. 20.

⁵⁵ Tegoż: *Filozofia wolności*, t. E. Matuszczyk. Białystok 1995, s. 156.

⁵⁶ Tegoż: *Problem...*, dz. cyt., s. 21.

⁵⁷ Tegoż: *Filozofia nierówności*. Berlin 1923, s. 41 (przekład nasz).

niezależne źródłowo, te dwa aspekty i dwa style są jakoś podskórnie sprzężone. Zdziechowski był przekonany, że moralne oblicze wspólnoty determinują wyłącznie tworzące ją jednostki - dobre pochodzi od dobrych; złe od złych. Według Bierdiajewa o obliczu tym decyduje także **eschatologia**, a to, w co ludzie wierzą, od nich samych nie zależy. To sprawa obiektywnej sytuacji epoki i religijnego geniuszu, który się pojawia, bądź nie. Otóż, dwa zasadnicze typy wspólnot zasadzają się na odmiennych eschatologiach. Nadzieja pośmiertna wprawdzie lokowana być może w skrajnie różnych miejscach, jednak dyktuje ona tylko dwie życiowe drogi: „łaski miłości” albo „sztuki miłości”. Wokół tego obraca się świat społeczny.

Wspólnoty typu Kościół, będziemy je nazywać **rygorystycznymi**, spełnia wiara w to, że ludzie powinni - w sposób wolny, lecz bezwarunkowy - dobierać się w duchowe pary. Ich rygoryzm wspiera się na wierze w miłość dozgonną czy wręcz przekraczającą śmierć i polega na surowym obwarowaniu życia normami będącymi dla tej wiary pancierzem. (Wiary gołym okiem tu nie widać, tylko np. restryktywną etykę seksualną). Eschatologia tego rodzaju projektuje społeczeństwo **dipersonalne** albo **dubeltowoosobowe** (niczym gaz dwuatomowy w chemii). Składające się nań cząsteczki to związki sumień: miłość mężczyzny i kobiety, przyjaźń, autorytet życiowy. (Tak stawiał sprawę Arystoteles). Owe **protowspólnoty** stwarza samo wrodzone podobieństwo, nie wielkość absolutna sumienia. Płyną z nich dążenia wspólne, które są realne i stanowią kościec dążeń wspólnotowych w szerszym kręgu społecznym.

Kolektywy, które będziemy określać mianem **wspólnot szalbierskich**, charakteryzuje brak wiary w osobowe więzi binarne, czy wręcz przeświadczenie o ich szkodliwości. Znajduje to wyraz w dogmacie: „miłości się można nauczyć” równoważnym innemu - „o jej tymczasowości i wymienialności”. Nowa wiara stawia w jednym szeregu żarliwych komunistów, nacjonalistów czy fundamentalistów z takimiż libertynami i liberałami (wszyscy oni np. dopuszczają denuncjację wewnątrz rodziny). Eschatologia ignorująca rodzinę (wspólnotę elementarną, która jest kombinacją osobowych par) niszczy najlepsze ludzkie dążenia, bo nie liczy się z sumieniem. Kolektywy, które nią żyją - gwałcą zatem naturę ludzką. Dlatego Bierdiajew powiada: „komunizm jest religią; (...) tkwi w nim element eschatologiczny (...); łączy się on ściśle z kłamstwem”⁵⁸. Według niego, różnica pomiędzy wspólnotą rygorystyczną a szalbierską sprowadza się do faktu, że ta pierwsza strzeże „organiczności” społeczeństwa - chroni duchową hierarchię, w której wspólnoty niższego rzędu ważniejsze są od wyrosłych z nich wspólnot szerszych. Jednak „kościół” może przemienić się w kolektyw, i odwrotnie, o ile zasad-

⁵⁸ Tegoż: *Problem...*, dz. cyt., s. 57, 42, 59.

niczo ulegnie zmianie nastawienie eschatologiczne ludzi - „wspólnota bardzo łatwo przechodzi od jednego bieguna do drugiego”⁵⁹.

6. O spiskowej teorii dziejów. W swoich analizach rosyjskiego komunizmu Bierdiajew i Zdziechowski zmierzają jakby odmiennymi torami do jednego rezultatu. Pierwszy koncentruje się na fałszywej wierze - opętaniu społecznym - które rodzi zbrodnię. Drugi skupia się na samej zbrodni i leżącym u jej podstaw realnym spisku. Obie analizy nachodzą na siebie prowadząc do wspólnych konsekwencji. Jednak ani Bierdiajew, ani Zdziechowski nie postavili kropki nad „i”. Obaj też wycofywali się z samonarzucających wniosków, wikłając w sprzeczności. A wnioski leżą na dłoni i powściągliwość obu filozofów można tłumaczyć jedynie ich przynależnością do starej kulturowo generacji⁶⁰. Obu ukształtował wiek XIX - epoka stabilizacji i oglądy - i obaj w pewnym sensie poza ten wiek nie wyszli. Chociaż przekraczali oni jawnym *manicheizmem* dawne standardy myślowe, to manicheizm ów miał granice wyobrażalności (jak u Schopenhauera). Ani Bierdiajew, ani Zdziechowski nie odważyli się przypisać milionowych zbrodni pojedynczym osobom. Na to było widocznie za wcześnie. Twarz samego Lucyfera była dla nich obliczem zbiorowym, to jest anonimowym i rozmytym. Postrzegali wyłącznie jego pomagierów. Bierdiajew pisał: „Wszyscy reakcyjni i rewolucyjni inkwizytorzy, poczynając od Tomasa de Torquemady do Maximiliena Robespierre’a i Feliksa Dzierżyńskiego, uważali siebie za nosicieli absolutnego dobra, a nierzadko i miłości. Zabijali zawsze w imię dobra i miłości. Są to najbardziej niebezpieczni ludzie, a ich ducha w genialny sposób zdemaskował Fiodor Dostojewski”⁶¹. O odkryciu Dostojewskiego powiada zaś: „«Legenda o Wielkim Inkwizytorze» ma oblicze katolickie, ale odnosi się (...) także do prawosławia, jak i (...) autorytatywnej religii ateistycznego komunizmu”⁶². Interpretacja *Legendy* jest jednak u Bierdiajewa jednostronna. Twierdzi on: „Rezultatem rosyjskiej rewolucji komunistycznej był wprowadzie największy ucisk, jaki można sobie wyobrazić, (...) lecz doprowadzono do tego, uważając szczerze, że jest to środek przejściowy, niezbędny do osiągnięcia wyższego celu”⁶³. I chociaż Bierdiajew zauważa: „Nosiciele fałszywego dobra chętnie przyjmują fałszywą pozę heroizmu i wojowniczości”⁶⁴. A nawet twierdzi dobitniej, co stanowi istotę wspólnoty typu kolektyw: „Bolszewicy okazali się prawdziwymi realistami; urzeczywistniali oni

⁵⁹ Tegoż: *Głoszę...*, dz. cyt., s. 181.

⁶⁰ Dwie formacje duchowe: *pesymizm typu A oraz typu B*, wywodzące się odpowiednio z XIX i XX w., rozróżnił prof. B. Wolniewicz. Por.: tegoż: *Elzenberg o Miłoszu*, dz. cyt., s. 195.

⁶¹ M. Bierdiajew: *Głoszę...*, dz. cyt., s. 225-226.

⁶² Tamże, s. 239.

⁶³ Tegoż: *Rosyjska idea*, tł. J. C.-S. W. Warszawa 1999 (wyd. II popr.), s. 258, 260.

⁶⁴ Tegoż: *Głoszę...*, dz. cyt., s. 223.

to, co było najbardziej możliwe (...). Oni najlepiej przystosowywali się do interesów i instynktów mas (...). Utopie są możliwe do zrealizowania”. To ponownie wycofuje się z konkluzji mówiąc: „W sołowjowowskim obrazie Antychrysta błędne jest to, że przedstawia się go jako przyjaciela człowieka, jako humanistę, który urzeczywistnia ideał sprawiedliwości społecznej”⁶⁶. Otóż, na tym właśnie polega wielki fałsz, wielkie społeczne oszustwo, że ci, którzy głoszą wielkie idee i prowadzą lud, mogą sami w nie nie wierzyć. Bierdiajew zgadzał się z Dostojewskim, tyle że nie potrafił wskazać Wielkiego Inkwizytora. Nie chciał go utożsamić z Antychrystem Sołowjowa. Mówiąc bez metafor, nie widział możliwości obarczenia **główną odpowiedzialnością** za zbrodnie Czeka i GPU⁶⁷ - Dzierżyńskiego; a co dopiero, za zbrodnie rosyjskiego komunizmu - Lenina i Stalina.

Analogicznie rzecz wygląda w przypadku Zdziechowskiego. Pisał on: (Zbrodnię - P. O.) „wytworzyła propaganda sowiecka - przez nas, niestety, głupio lekceważona, a prowadzona przez Sowietów z niezrównaną umiejętnością i zręcznością. Od lat dwudziestu piszę, mówię o tym - właściwie nie mówię, ale krzyczę - a jak nieliczni są ci, co głos mój słyszą. Od pierwszej chwili, to jest od listopada 1918 roku, wyczułem w bolszewizmie zjawisko odmiennego rodzaju, niepodobne do tych, które tłumaczymy warunkami czasu i miejsca - i wyznaję, choć niejednemu wydać się to może dziwnym, a nawet śmiesznym, że charakteru, jaki przybrał terror w Rosji, nie umiałem wytłumaczyć inaczej, jak mistycznie, to jest bezpośrednią ingerencją zaświatowych, metafizycznych potęg ciemności w sprawę tego świata”, słowa te zostały napisane przez Polaka na dwa lata przed zbrodnią katyńską. Zdziechowski zgadzał się z Bierdiajewem, że rosyjski komunizm jest „systemem zła”, gdyż jest „odwróconą religią, która bałamuci tłumy obietnicą raju sowieckiego”. Ludzie w ten raj wierzą, mimo iż stał się w Rosji piekłem⁶⁹. Zdziechowski przygląda się temu piekłu z żarliwością uczzonego; jego opisy zbrodni są w filozofii XX w. porażającym ewenementem. Konieczna jest w tym miejscu próbka tej prozy. Czytamy: „komendant Czeka w Charkowie, Sajenko oskarżonych zwykł badać osobiście. Jego metoda polegała na tym, że wpychał koniec sztyletu w pierś badanego i kręcił nim. (...) Legendarą sławę zdobył moskiewski kat Maga. Niłostoński podaje, że jakiś czekista wymienił nieprawdopodobną liczbę jedenastu tysięcy ludzi przez niego zastrzelonych. Krew upaja. Po jednej z takich operacji, obryzgany i pi-

⁶⁵ Tegoż: *Nowe średniowiecze*, tł. M. Reutt Komorów 1997 (wyd. 1., Warszawa 1936), s. 225.

⁶⁶ Tegoż: *Rosyjska...*, dz. cyt., s. 217.

⁶⁷ Nadzwyczajne Komisje do Walki z Kонтrewolucją, i Sabotażem oraz Państwowy Zarząd Polityczny - tajna policja polityczna w czasie wojny domowej w Rosji oraz po niej.

⁶⁸ M. Zdziechowski: *Widmo przyszłości*. Warszawa 1999, s. 219.

⁶⁹ Por. Tegoż: *W obliczu końca*, dz. cyt., s. 96, 12.

jany krwią, rzucił się na komendanta Czeka, który zwykł z rozkoszą przypa-trywać się mękom badanych (...). Odeska Czeka miała Murzyna Johnstona, specjalistę do zdzierania skóry z żywego człowieka”⁷⁰. Takich relacji są u Zdziechowskiego dziesiątki. W konkluzjach powiada on, że u podłoża bolszewickiego systemu tkwi resentment; że personel GPU i administrację stanowią „wyrzutki ludzkości, kokainomani, kryminaliści, sadyści, urodzeni zbrodniarze”⁷¹. Wielokrotnie mówi, w końcu, o spisku przywódców⁷². Nazywa komunizm „potężnym, kierowanym przez Moskwę spiskiem przeciw światu albo zbójecką spółką, na czele której stał Lenin”⁷³. Co ważniejsze, podaje on znamiona owego spisku. Oto one: „z doskonałą precyzją zorganizowano głód na całym ukraińskim obszarze etnograficznym w latach 1932-1933. Zmarłych z głodu liczono na miliony. (...) Do dzieła zabrali się z szatańską przebiegłością, rozumiejąc, że w starszym pokoleniu, nawet wśród ludzi obojętnych w sprawach religii, nie znajdują posłuchu (...). Postanowili więc zdobyć dusze dziecięce (...). (Widzimy) Nędzę i głód u dołu. U góry zaś czerwoni carowie żyją w przepychu (pochodzącym z rabunku - P. O.)”⁷⁴. W tym miejscu Zdziechowski się zatrzymuje. Wymowne jest to, co pisze o Dzierżyńskim. „(...) Wielki kat Rosji skromnie, ale wytrwale spełniał swoje zadanie, które uważał za ważniejsze niż wszystkie inne, czyli zabijał, zamęczał jak nigdy przed nim żaden okrutnik. (...) około półtora miliona w ciągu roku”. Ale - „nie był cynikiem ani sadystą”, tylko fanatykiem⁷⁵. O Leninie i Stalinie - demonach z najwyższego chóru - cynicznych sprawcach ludobójstwa, którzy dla satysfakcji wyróżnili miliony własnych obywateli, powiada tylko, „że bolszewizm miał szczęście, że po dyktaturze człowieka tej miary, co Lenin, przyszedł równy mu energią Stalin”⁷⁶.

Najoryginalniejsze w powyższych wywodach są intuicje dotyczące sowieckiego spisku. Cóż to jest jednak spisek? Pojęcie to nie jest jasne, dlatego bywa często nadużywane służąc rozmaitym intelektualnym matactwom. Według *Słownika języka polskiego PWN* - spisek to tajne porozumienie grupy osób dla wspólnego osiągnięcia jakiegoś celu. Przy czym, czego już słownik nie podaje, istotą spisku są ukryte intencje grupy - niejawni jest jej zasadniczy cel. W spisku musi być intryga i podstęp. Nie każde tajne stowa-

⁷⁰ Tamże, s. 61-62.

⁷¹ Tamże, s. 68, 69, 70.

⁷² Wielu autorów ma Zdziechowskiemu za złe, iż ten nie stronił od elementów spiskowej teorii dziejów (por. np. S. Mazurek: *Wątki...*, dz. cyt., s. 59, 107, 110). Konspiracjonizm Zdziechowskiego jest całkowicie uzasadniony w stosunku do bolszewizmu.

⁷³ M. Zdziechowski, dz. cyt., s. 64-65.

⁷⁴ Tamże, s. 104, 79, 108.

⁷⁵ Por. Tamże, s. 66-67, 58, 63.

⁷⁶ Tamże, s. 89.

rzyszenie opiera się na spisku (np. mafia ma ukryte struktury, lecz cele jawne); nie każda też jawnie działająca grupa musi być szczerą. Z pomocą w analizie przychodzi nam Elzenberg. W notatce z 1910 r. twierdzi on: „dążenie masowe a zamaskowane nie jest możliwe. Możliwe jest dążenie spiskowe, ale nie całego narodu, zwłaszcza jeśli się co innego robi, co innego oświadcza. Co innego jest działać w ukryciu i milczeć (to jest cecha właściwa wszelkiej działalności spiskowej), co innego działać w ukryciu, a głosić rzeczy przeciwne”⁷⁷. Wnioski stąd płynące są następujące: dążenia masowe są zawsze szczerze, choć mogą być „fałszywe”; dążenia zaś spiskowe są elitarne.

Każdy **spisek** zawiązany jest przez **elitę** w imieniu jakichś **mas**, przeciwko tym mas wrogowi. W grę wchodzi tu dwa przypadki: a) kiedy wróg jest rzeczywisty (wtedy elita jest - duchowo - częścią masy); b) kiedy wróg jest urojony (elita wówczas masy okłamuje i wykorzystuje). W potocznie rozumianych „teoriach spiskowych” chodzi o wariant drugi. Na przykład wulgarny antysemityzm opiera się na założeniu, że albo państwo Izrael (ewentualnie naród żydowski) jest naszym wrogiem, albo Żydzi - jako mniejszość narodowa - to organizacja mafijna. W książce amerykańskiego politologa i dziennikarza Daniela Pipesa *Po tęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości* autor odróżnia „spisek jako realne wydarzenie” od „konspiracji”; teorii spiskowych będących wyobrażeniem spisku (niewidzialnej ręki czyniącej zło)”⁷⁸. Pipes wykazuje, że w historii świata istniały cztery przypadki wroga uniwersalnego, przedmiotu ataków konspiracji: Żydzi, masoni, Anglicy i Amerykanie (zbiorowości uosabiające nowoczesność i postęp cywilizacyjny - idealne dla szerzenia resentymentu). Podkreśla też, że „teoriami spiskowymi” posługują się często rzeczywisci spiskowcy (najmocniejszy przykład stanowią Hitler i Stalin), oraz współcześnie, w równej mierze, prawica i lewica.

Możemy zatem rzec - patrząc teraz od strony formy, nie treści - że **wspólnota szalbierska** jest zawłaszczona przez nihilistyczne elity. Ona sama może być bardzo żarliwa ideowo, kiedy masy głęboko wierzą w to, co głoszą stojący na jej czele szalbierze. Jej przeciwieństwem jest **wspólnota rygorystyczna**, w której elity i masy wierzą w jedno. Frazes „spisek jest siłą napędową historii” sugeruje, że jest on siłą główną albo wręcz jedyną. Natomiast teza głosząca, że motorem dziejów są spiski oznacza, że historia jest areną walki wspólnot rygorystycznych z szalbierskimi. Tak jest u Bierdiajewa.

Idee Bierdiajewa i Zdziechowskiego niezależnie potwierdza współczesny niemiecki filozof Rüdiger Safranski. Twierdzi on: „Hitler był postacią «demoniczną», (...) rozpoznano w nim szalbierza. (...) Polityka (jego) jest

⁷⁷ H. Elzenberg: *Kłopot...*, dz. cyt., s. 45 (26 III 1910 r.).

⁷⁸ Por. D. Pipes: *Potęga spisku*, tł. S. Kędziński. Warszawa 1998.

udaną próbą uczynienia prawdą obłędu (fałszu - P. O.) poprzez realizowanie go. (...) Jest (ona) oczywiście pełna kłamstwa. Wszelką demagogią posługiwał się on bez skrępowań. (...) Już w 1919 r. oznajmił, że antysemityzm «jako zjawisko czysto emocjonalne» należy przezwyciężyć (...), trzeba raczej postępować systematycznie i racjonalnie. (...) Pisał: (narodowy socjalizm) jest czymś więcej niż religia; jest wolą stworzenia nowego człowieka (cel eschatologiczny - P. O.). (...) Myśli Hitlera wcale nie są «mętne». Tym, co w nich przeraża, jest raczej nieubłagana konsekwencja, z jaką z kilku obłędnych (diabelskich - P. O.) przesłanek wyprowadza on cały swój system i strategię działania. (...) Potencjalnych kryminalistów zbierano z ulic, aby uczynić ich funkcjonariuszami państwowymi. (...) Za «rozkazami z góry» stały racje, których określanie mianem «banalnych» (Hannah Arendt) byłoby chyba nietrafne. (...) Hitler kierował się względami «teologii politycznej». (...) Jest mrocznym wariantem założyciela religii. (...) Musiała być «zła wola», która ludobójstwo zaplanowała, zapragnęła je zrealizować i wobec tego dążyła do władzy. (...) Musiał pojawić się ktoś taki jak Hitler (skoro zdarzyło się ludobójstwo - P.O.)»⁷⁹. Safranski, który odżegnuje się w imię jakiejś wątpliwej postępowości od teologu i diabelstwo nazywa obłędem (co jest sprzeczne wewnętrznie, gdyż ów obłęd miałby być racjonalny), antropologicznie trafia w sedno. Analiza jego pasuje także do przypadku Stalina. Rdzeń tego wywodu jest wzięty, o czym sam autor mówi, od Hermanna Rauschninga⁸⁰. Hitler - cyniczny nihilista - wmówił Niemcom, że Wielka Zagłada jest środkiem do realizacji przyszłego szczęścia. Dla niego była środkiem do urzeczywistnienia szczęścia osobistego. Istoty diabelskie nie mają celów społecznych, są skrajnie autocentryczne.

⁷⁹ R. Safranski: *Zło. Dramat wolności*, tł. I. Kania. Warszawa 1999, s. 236, 249, 252, 239, 243, 244, 240, 251, 241, 249.

⁸⁰ Por. H. Rauschning: *Gesprache mit Hitler* (1939). „Wojna z Hitlerem to atak «bestii z otchłani»” (*Rozmowy z Hitlerem*, tł. J. Hensel i R. Turczyn, Warszawa 1994, s. 11). Z Rauschningiem polemizował Kroński (*Faszyzm a tradycja europejska*) twierdząc, że faszyzm był wiarą, a nie nihilizmem (por.: S. Borzym: *Filozofia polska ...*, wyd. cyt., s. 226). Otóż był on wiarą dla wierzących - dla szarych członków faszystowskiej wspólnoty, którzy na realizację fikcji przyzwalał; dla elit politycznych - przywódców owej wspólnoty oraz aparatu władzy - był nihilizmem (nie wierzyli oni w to, co sami głosili). Nie ma tutaj sprzeczności. Analogiczny i sławny spór toczył Herling-Grudzinski z Miłoszem, wokół *Zniewolonego umysłu*.

FLORIAN NOWICKI

Uniwersytet Warszawski

FATALISTYCZNA I NIEFATALISTYCZNA INTERPRETACJA HISTORIOZOFII JERZEGO PLECHANOWA

Jerzy Plechanow (1856-1918), teoretyk socjaldemokracji rosyjskiej, energiczny obrońca i popularyzator marksizmu, przeszedł do historii filozofii zgodnie z popularną wykładnią jego prac jako kontynuator „pozytywistycznych”, „scjentystycznych” („Engelsowskich”) wątków tej doktryny. Plechanowowi - przeciwnikowi neokantowskiego podziału nauk na nomotetyczne i idiograficzne - przypisuje się m.in. scjentystyczny program upodobnienia nauk społecznych do przyrodniczych, prowadzący do skrajnie deterministycznego ujmowania procesów historycznych (w tym ideologicznych). Plechanowskiej historiozofii zarzucano „automatyzm”, „przecenianie obiektywnej konieczności historycznej” i „pomniejszanie znaczenia czynnika subiektywnego w dziejach”. Stanowisko Plechanowa było - pisał Andrzej Walicki - „skrajnym wyrazem rozpowszechnionej w epoce II Międzynarodówki pozytywistycznej interpretacji marksizmu, pomniejszającej czynną rolę świadomości i przekształcającej marksowski determinizm w teorię automatyzmu procesu dziejowego”¹.

Tego typu oceny twórczości Plechanowa stały się niezwykle popularne w XX wieku. Dystans wobec Plechanowskiej wersji materializmu historycznego stał się wręcz znakiem rozpoznawczym dla całej gamy środowisk, usiłujących dotrzeć do „autentycznych” myśli Marksa, przesłoniętych jakoby przez Engelsowsko-Plechanowską ortodoksję. Dotyczy to bardzo szerokiego spektrum nurtów i myślicieli od marksistów Gramsciego i Lukácsa, poprzez Szkołę Frankfurcką i tzw. rewizjonistów (Kołakowski), do całej rzeszy badaczy-marksologów. Prekursorem poszukiwań opozycyjnej względem Plechanowa, antynaturalistycznej, antyscjentystycznej wersji marksizmu był Stanisław Brzozowski, sprzeciwiający się rozpatrywaniu historii jako obiektywnego procesu i podkreślający fundamentalne znaczenie „dźwigającej ludzką pracę” woli i obyczajowości². Brzozowski, wiążąc stanowisko Plechanowa z pewnymi szerszymi zjawiskami duchowymi zachodzącymi w obrębie warstw inteligenckich, dokonał wręcz psychologicznej wiwisekcji

¹ A. Walicki: *Wstęp*, w: *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t.1 Warszawa 1965 r., s. CXXVIII-CXXIX.

² Patrz: S. Brzozowski: *Anty-Engels*, w: *Idee*. Kraków 1990 r.; A. Walicki: *Filozofia dojrzałości życiowej*, w: S. Brzozowski: *idee*, wyd. cyt.

europiejskiej inteligencji, skłaniającej się do „naukościowego” pojmowania procesów historycznych.

W ocenach teoretycznej twórczości Plechanowa pojawia się zarzut fatalizmu. Celem tego artykułu jest właśnie rozpatrzenie zasadności tego zarzutu - analiza problemów teoretycznych, jakie wyłaniają się przy próbach konstrukcji spójnej logicznie, niefatalistycznej interpretacji jego historiozofii.

Aby uniknąć pewnych nieporozumień, warto, już na wstępie, poczynić następującą uwagę. Termin fatalizm - w odniesieniu do poruszanych w tym artykule zagadnień - może być używany zasadniczo w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, jako pogląd, że ogólna tendencja rozwoju ludzkości jest przesądzona w sposób absolutny. Zapewne Plechanow był w tym sensie fatalistą. Świadczyłyby o tym jego poglądy na naturę *przewidywań socjologicznych*³. Zaznaczmy, że tego typu fatalizm nie jest obligatoryjny dla marksisty⁴. Po drugie, jako fatalizm mechanistyczny uznający, że wszelkie czyny jednostek są z góry zdeterminowane przyczyną ogólną, a więc ostatecznie strukturą świata materialnego⁵ (ze względu na kontekst marksistowski, pomijamy tu idealistyczne wersje fatalizmu). W artykule tym zastanawiać się będziemy, czy rozmaite sformułowania Plechanowa dają podstawę do interpretacji jego twórczości w duchu fatalizmu mechanistycznego.

Teoretycznie można by jeszcze skonstruować taką wersję fatalizmu, która uznając, że wszystkie czyny jednostek są jednoznacznie zdeterminowane w duchu fatalizmu mechanistycznego, nie uznaje, iżby w identyczny sposób zdeterminowane były ludzkie myśli. Chociaż taka wersja fatalizmu wyłania

³ Patrz: J. Plechanow: *Wstęp do pracy Rozwój socjalizmu naukowego*, w: *Wybór pism filozoficznych*. Warszawa 1951 r., s. 113-116.

⁴ Tego typu fatalizm głosi bowiem, że np. zastąpienie kapitalizmu komunizmem jest już przesądzone ogólną tendencją rozwoju sił wytwórczych. Tymczasem marksizm może wypowiadać tezę o konieczności przejścia od kapitalizmu do komunizmu w sposób warunkowy: rozwój kapitalizmu stwarza obiektywne przesłanki komunizmu, ale to, czy komunizm nastąpi, zależy jeszcze od pewnych dodatkowych okoliczności „subiektywnych” (zajściu tych okoliczności sprzyja ogólna tendencja rozwoju kapitalizmu, ale owa tendencja sama w sobie nic tu jeszcze nie przesądza). Marksieści przeciwni kategorycznemu przesądzaniu, że komunizm nastąpi, mogą się zarazem zgadzać, że fatalistyczna wykładnia marksizmu może mieć - na pewnych etapach walki klasowej - bardzo korzystne oddziaływanie mobilizacyjne. Np. Antonio Gramsci - myśliciel biegunowo przeciwny Plechanowowi w ramach tradycji marksistowskiej - pisał w odniesieniu do marksizmu II Międzynarodówki: „Daje się też zauważyć, że element deterministyczny, fatalistyczny, mechanistyczny stanowił bezpośrednio wyczuwalną «atmosferę» ideologiczną filozofii praktyki, pewną formę religii i środka podniecającego (na podobieństwo narkotyku) - co zresztą było konieczne i historycznie uzasadnione «podległym» charakterem określonych warstw społecznych. Kiedy w walce nie ma się w rękę inicjatywy i sama walka przynosi jedynie klęski, determinizm mechanistyczny staje się potężną siłą moralnego oporu...” (A. Gramsci: *Pisma wybrane*. Warszawa 1961 r., t. 1, s. 18-19)

⁵ Fatalizm tego rodzaju głosi, że „jedynymi realnie istniejącymi siłami są siły przyrody, te zaś mają charakter konieczności absolutnej. Ponieważ człowiek jest częścią (elementem) tak rozumianej przyrody, stąd też jego los jest z góry i w sposób jednoznaczny określony przez prawa (prawa przyrody)” (*Słownik filozofii marksistowskiej*. Warszawa 1982 r., s. 77).

się jak gdyby z niektórych wypowiedzi Plechanowa, trzeba ją z góry uznać za absurdalną, zwłaszcza z punktu widzenia marksizmu, ze względu na zakładany w niej dualizm myślenia i działania.

Marks i Engels nigdzie w sposób precyzyjny i systematyczny nie wyłożyli ontologicznych założeń proponowanej przez siebie wersji determinizmu historiozoficznego (nie chodzi tu o ogólne założenia całościowej koncepcji bytu - te znajdujemy w pracach Engelsa). Niejasność co do owych ontologicznych założeń jest do dziś źródłem wielu nieporozumień, a już w czasach Marksa i Engelsa stanowiła ona dogodną podstawę dla rozmaitych - często prymitywnych pod względem treści - ataków na teorię marksistowską. Z atakami tego typu spotykał się Plechanow przez cały okres swojej aktywności teoretycznej. Proponuję zatem przyjrzeć się tekstom Plechanowa jako próbom nadania teoretycznej przejrzystości historiozoficznym konstrukcjom Marksa i Engelsa - próbom sformułowania takiej wykładni fundamentalnych ich myśli, która by z góry przekreślała rozmaite czysto werbalne spory dotyczące teoretycznych podstaw marksizmu. Pytaniem otwartym pozostaje, czy były to próby owocne.

Plechanow usiłował odgrodzić marksizm od fatalizmu - rozmaite jego wypowiedzi na temat fatalizmu przejawiają tę zasadniczą intencję. Ale czy można stwierdzić, że program odgrodenia marksizmu od fatalizmu został w jego pracach zrealizowany w sposób zadowalający? Jeżeli tak, to jak należy interpretować liczne „fatalizujące” fragmenty jego dzieł? Jak należy interpretować jego twierdzenie, że marksizm jest wersją spinozyzmu? Aby przyjrzeć się tekstom Plechanowa z odpowiedniej perspektywy teoretycznej, cofnijmy się na chwilę do Marksa i Engelsa.

I. Problematyczny charakter historiozoficznych wyjaśnień Engelsa.

Szkielet materializmu historycznego naszkicowany jest na kilku stronach przedmowy do *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*. Tam właśnie sformułowane zostały podstawowe prawidłowości rozwoju historycznego, mianowicie zarys genetycznych i aktualnych relacji zachodzących pomiędzy rozwojem sił wytwórczych, stosunkami ekonomicznymi i nadbudową. Zawarte tam twierdzenia nie przesądzają jednak, jaką wersję determinizmu Marks i Engels przyjmują za podstawę swojej teorii. Oczywiście, ani Marks, ani Engels, nie chcieli być nigdy posądzeni o fatalizm mechanistyczny, a więc o pogląd, zgodnie z którym prawidłowości przyrodnicze w sposób jednoznaczny determinują historię ludzkości, w najdrobniejszych jej przejawach. Z drugiej strony, nie chcieli być również posądzeni o jakiś „ekonomicyzm” a więc o „przecenianie znaczenia ekonomiki” i nie uwzględnianie zwrotnego oddziaływania nadbudowy. Znamienne z tej perspektywy są rozważania Engelsa z napisanego w roku 1890, a więc na pięć lat przed śmiercią - listu do Józefa Blocha. Engels przyznaje tam, że częściowo z jego i Marksa winy

- teoria materialistycznego pojmowania dziejów nie została należycie zrozumiana. „W polemice z przeciwnikami wypadało nam akcentować zaprzeczaną przez nich zasadę naczelną i wobec tego nie mieliśmy dosyć czasu, miejsca i sposobności do dostatecznego uwzględniania pozostałych momentów, uczestniczących w procesie wzajemnego oddziaływania”⁶. Dlatego też w liście tym Engels podkreśla, że „produkcja i reprodukcja rzeczywistego życia” jest, według materialistycznego pojmowania dziejów, momentem decydującym w historii jedynie w ostatniej instancji. „Jeśli więc ktokolwiek przekreśli to w tym sensie, jakoby moment ekonomiczny był jedynie decydujący, to zamieni on owo twierdzenie w nic nie mówiący, abstrakcyjny, niedorzeczny frazes. Położenie ekonomiczne jest podstawą, ale na bieg walk historycznych wywierają również wpływ, a w wielu wypadkach określają przeważnie ich formę, rozliczne momenty nadbudowy: polityczne formy walki klasowej i jej wyniki konstytucje, ustanowione po wygranej bitwie przez zwycięską klasę itp. formy prawne i nawet odbicia wszystkich tych rzeczywistych walk w mózgu ich uczestników, teorii polityczne, prawne, filozoficzne, poglądy religijne oraz ich dalsze rozwinięcie w systemy dogmatów. Mamy tu wzajemne oddziaływanie wszystkich tych momentów, przy czym ruch ekonomiczny toruje sobie w ostatecznym wyniku nieuchronnie drogę poprzez nieskończone mnóstwo przypadkowości (tj. rzeczy i zdarzeń, których związek wewnętrzny jest tak daleki lub tak trudny do udowodnienia, że możemy go uważać za nieistniejący, za nie wchodzący w rachubę)”⁷. Te ogólne stwierdzenia mają w intencjach Engelsa podkreślić niejednostronny charakter marksizmu. Ale ich dalsza konkretyzacja stwarza już pewne problemy, zasygnalizowane zresztą także w powyższym fragmencie. „Państwo pruskie powstało i rozwinęło się również pod wpływem działania przyczyn historycznych, w ostatniej zaś instancji przyczyn ekonomicznych. Ale nie można chyba twierdzić bez pedanterii, że spośród licznych drobnych państweczek Niemiec północnych akurat Brandenburgii przeznaczone było stać się wielkim mocarstwem [...] Nie uda się chyba, bez narażenia się na śmieszność, objaśnić ekonomicznie istnienia każdego niemieckiego państewka, dawnego lub obecnego, albo też wytłumaczyć w ten sposób pochodzenia górnoniemieckiej przemiany spółgłosek...”⁸. Fragment ten możemy odczytać na co najmniej dwa sposoby:

1) Wyjaśnienie istnienia każdego państewka niemieckiego (bądź pochodzenia górnoniemieckiej odmiany spółgłosek) wymagałoby uwzględnienia rozmaitych czynników, niezdeteminowanych ostatecznie strukturą świata

⁶ K. Marks, F. Engels: *Dzieła wybrane*. Warszawa 1947, t.1, s. 393.

⁷ Tamże, s. 391-392.

⁸ Tamże, s. 392.

(a więc konkretnych ludzkich decyzji, czynów itd.) - a że jest to niemożliwe ze względu na niezliczoną ilość takich niezdeteminowanych aktów, więc niemożliwe jest też wyjaśnianie szczególnych, przypadkowych okoliczności historycznych ogólnymi „przesłankami obiektywnymi”; ogólne „przesłanki obiektywne” mogą nam wyjaśnić jedynie ogólną tendencję rozwojową, nie przesądzać z góry okoliczności szczegółowych;

2) Wyjaśnianie istnienia każdego państewka niemieckiego itd. krok po kroku, od najogólniejszych przesłanek do najbardziej konkretnych szczegółów jest zadaniem tak skomplikowanym (tj. przekraczającym możliwości jakiegokolwiek badacza, chyba że byłby to jakiś „demon Laplace’a”), że śmieszne byłoby, gdyby ktokolwiek się go podejmował.

Otóż druga interpretacja dopuszcza fatalizm. Można oczywiście przyjąć, że wynika to raczej z niechlujstwa logicznego Engelsa, że źródłem takiej dwoistości interpretacyjnej są liczne skróty myślowe (polegające na tym, że entymematycznie zakłada się przyczynowość wieloznaczną). Ale właśnie w liście, w którym Engels - w imieniu własnym i w imieniu nieżyjącego już Marksa - kaja się za to, że w przeszłości dokonywali takich skrótów myślowych (eksponując tylko jedną stronę ich stanowiska) - takich skrótów myślowych być nie powinno. W następnym fragmencie tego listu Engels objaśnia swoje stanowisko odwołując się do kluczowego pojęcia „woli jednostki”. „(...) historia powstaje w ten sposób, że wynik końcowy wpływa stale z konfliktów między wolą wielu jednostek, przy czym wola każdej jednostki określona jest z kolei przez mnóstwo szczególnych warunków życiowych. W ten sposób z niezliczonego mnóstwa krzyżujących się wzajemnie sił, z nieskończonej grupy równoległoboków sił wynika jako wypadkowa wydarzenie historyczne - które może być z kolei rozpatrywane jako wytwór potęgi, działającej jako całość nieświadomie i bezwolnie. (...) W ten sposób historia dotychczasowa przebiega na kształt procesu przyrodniczego i podlega zasadniczo tym samym prawom ruchu. Ale z tego, że dążenia poszczególnych jednostek, spośród których każda chce tego, do czego ją popycha jej budowa ciała oraz okoliczności zewnętrzne, w ostatniej instancji warunki ekonomiczne (albo jej własne, osobiste, albo też ogólnospołeczne), nie osiągają tego, czego chcą, lecz stapiają się w ogólną średnią, wspólną wypadkową z tego nie wolno bynajmniej wnioskować, że wolę jednostki sprowadzić można do zera. Przeciwnie, wola każdej jednostki przyczynia się do wspomnianej wypadkowej i w tym sensie jest w niej zawarta”⁹. Również ten fragment poddaje się dwoistej interpretacji:

1) Wola każdej jednostki stanowi realne ogniwo procesu historycznego. Zewnętrzne i wewnętrzne okoliczności materialne determinują wolę jedno-

⁹ Tamże, s. 392-393.

stki, ale nie w sposób jednoznaczny - określają możliwe scenariusze, ale nie przesądzają ostatecznie, który z nich zostanie zrealizowany (niezależnie zaś od tego, jak ułożą się te poszczególne scenariusze, wpiszą się one, w swym całokształcie, w ten sam zasadniczy schemat rozwojowy). A więc - jakkolwiek generalny bieg historii uwarunkowany jest dynamiką rozwoju sił wytwórczych (a za ich pośrednictwem - strukturą świata materialnego) - poszczególne ludzkie decyzje, wybory itd. określają kształt procesów historycznych, nadają im swoiste oblicze, decydują wreszcie o dynamice tych procesów.

2) Wola każdej jednostki stanowi ogniwo procesu historycznego - ale jedynie w tym sensie, że istotnym tłem, czy nawet treścią wszelkich wydarzeń historycznych jest sposób, w jaki określone działania ludzi przechodzą przez filtr ich świadomości (dokonują się one bowiem wyłącznie za jej pośrednictwem). Świadomość, uczucia, namiętności nie są więc jedynie nieistotnym, ubocznym z punktu widzenia procesów materialnych odbiciem realnej praktyki (jak w koncepcjach epifenomenalistycznych). Niemniej, są one całkowicie i jednoznacznie zdeterminowane materialną strukturą każdego osobnika oraz materialnymi okolicznościami, w jakich przyszło mu egzystować. Ogniwo wolicjonalne jest więc ogniwem całkowicie zdeterminowanym ogniwami poprzedzającymi, a więc całkowicie do nich redukowalnym.

Znowu więc stoimy przed tym samym dylematem. Albo w dalszym ciągu uwzględniamy pewne oczywiste przesłanki entymematyczne, albo... musimy zaakceptować interpretację fatalistyczną. Osobiście skłaniam się ku temu pierwszemu rozwiązaniu. Historiozoficzny fatalizm, redukujący całkowicie ogniwo wolicjonalne do ogniw poprzedzających, prowadzi w prostej linii do fatalizmu mechanistycznego (chyba, że przyjmie się jeszcze jakieś inne odmiany fatalizmu, proveniencji idealistycznej, np. fatalizm teistyczny - ale w przypadku Marksa i Engelsa nie wchodzi to w grę). Żeby marksistowska koncepcja historiozoficzna zachowała logiczną spójność, wydaje się niezbędne przyjęcie przyczynowości wieloznacznej. Jest to zgodne z licznymi wypowiedziami Marksa i Engelsa, rozsianymi po różnych ich pracach, artykułach i szkicach. Jest to również zgodne z marksistowską koncepcją *praxis*, która działającego świadomie człowieka czyni jedynym podmiotem historii. Przy fatalistycznym pojmowaniu ludzkich działań takie wywyższanie kategorii *praxis*, jakie ma miejsce w marksizmie, pozbawione byłoby sensu. Na gruncie fatalistycznych założeń (jednoznaczna determinacja ludzkich działań) tracą również sens Marksowskie i Engelsowskie spekulacje nt. sił napędowych historii, relacji pomiędzy siłami wytwórczymi, stosunkami ekonomicznymi a nadbudową, zwrotnymi oddziaływaniami w historii. Zamiast tego typu konstrukcji wystarczyłaby konstatacja, że stan świata materialnego w danym przekroju czasowym wyznacza absolutnie stan świata w przekrojach następnych, a także poprzedzających (o ile w ogóle ma sens przyjmo-

wanie, że czas ma określony kierunek), „demon Laplace’a” ma tu więc pełne pole do popisu. Czy opis takiego świata wymagałby takich pojęć, jak np. „zwrotne oddziaływanie nadbudowy”? „Zwrotne oddziaływanie nadbudowy” ma sens jedynie wtedy, kiedy założymy, że 1) nadbudowa jest zdeterminowana jedynie co do swych ogólnych konturów; 2) jej szczegółowe oblicze kształtuje się za sprawą aktów ludzkiej woli, które nie są zdeterminowane w sposób absolutny; 3) kształt nadbudowy może mieć realny wpływ na całokształt społecznej praktyki (może przyspieszać lub spowalniać rozwój sił wytwórczych, przewroty w dziedzinie stosunków produkcji, nadawać tym przewrotom swoiste oblicze itd.).

Całokształt twórczości Marksa i Engelsa - ich krytyka materializmu mechanistycznego, ich pojmowanie praktyki społecznej, walki politycznej i ideologicznej przemawia niewątpliwie za nefatalistyczną interpretacją ich doktryny historiozoficznej. Niemniej, charakterystyczny dla nich niesystematyczny sposób wykładu własnych poglądów umożliwił wielu przeciwnikom marksizmu konstruowanie automatystycznych, wulgaryzatorskich interpretacji tej doktryny. Tym bardziej więc ciążył na kontynuatorach i popularyzatorach obowiązek klaryfikacji podstawowych tez marksizmu. Jaką rolę odegrała tu twórczość Plechanowa?

II. Programowy antyfatalizm Plechanowa. Jak już zaznaczyliśmy, niewątpliwie jedną z intencji Plechanowa było wykazanie, że marksizm nie jest doktryną fatalistyczną, a także, że nie jest doktryną jednostronną w sensie absolutnego redukowania wszelkich form praktyki społecznej do jej form pierwotnych - genetycznie i aktualnie. Plechanow uznawał wzajemne oddziaływanie sił wytwórczych, stosunków ekonomicznych i nadbudowy (protestował zaś jedynie przeciwko takiemu rozumieniu wzajemnego oddziaływania, które sztucznie odrywa oddziałujące na siebie strony, co prowadzi do historiozoficznego eklektyzmu - podczas gdy marksizm stoi konsekwentnie na stanowisku monistycznym, tj. uznaje zasadniczą jedność procesu historycznego). Sens jego wysiłków na tym drugim polu (wykazywanie, że marksizm nie jest jednostronny) jest ściśle uzależniony od rozstrzygnięcia podstawowego zagadnienia: czy marksowski determinizm jest fatalizmem? Na tym zagadnieniu skoncentrujemy się w tym artykule.

Przez fatalizm Plechanow rozumiał pogląd głoszący, iż „wydarzenia historyczne nie zmieniałyby się o włos gdyby jedne osoby zastąpiono przez inne, mniej lub bardziej uzdolnione”¹⁰, że pierwiastek indywidualny nie ma w historii żadnego znaczenia i wszystko sprowadza się w niej do tzw. przyczyn ogólnych. Plechanow uważa taki pogląd za krańcowość, którą należy przezwyciężyć. Ale już sama konstrukcja stanowiska fatalistycznego na-

¹⁰ J. Plechanow: *O roli jednostki w historii*. Warszawa 1949 r., s. 48.

stręcza pewne trudności. Otóż Plechanow dzieli przyczyny działające w historii na: ogólne, specyficzne i indywidualne. Fatalistą byłby w jego rozumieniu ten, kto by negował historyczne znaczenie przyczyn indywidualnych (i zapewne specyficznych), tzn. redukowałby wszystko do przyczyny ogólnej. Ale jego konstrukcja przyczyn indywidualnych - w połączeniu z jego wypowiedziami na temat działań jednostkowych, a także statusu przypadku w historii nie przesądza, czy przyczyny indywidualne są, czy też nie są ściśle wyznaczone przez przyczyny ogólne. W tym pierwszym przypadku sens wyróżnienia przyczyn indywidualnych miałby charakter jedynie metodologiczny (niemożność dokładnego prześledzenia, jak przyczyny indywidualne wyłaniają się z przyczyny ogólnej z racji poznawczej nieuchwytności procesów świadomościowych), a sam ów pierwiastek indywidualny, nadający określone oblicze wydarzeniom historycznym, byłby niezwykle skomplikowaną funkcją pierwiastka ogólnego. Zagadnieniem przyczyn ogólnych, specyficznych i indywidualnych zajmimy się w dalszych partiach naszych rozważań.

Antyfatalistyczny program Plechanowa formułowany jest w najpiękniejszych fragmentach jego prac - tam, gdzie przeciwstawia on rozum ludzki ślepym siłom przyrody, wieszcząc ostateczne zwycięstwo rozumu nad koniecznością, przepowiadając nastanie „królestwa wolności” - świata zorganizowanego na podstawie rozumnych zasad. Jego hymny na cześć rozumu ludzkiego w dziejach mają - tak przynajmniej odczytuję intencje Plechanowa - automatycznie podważyć możliwość fatalistycznej interpretacji marksizmu. Przyjrzyjmy się im wnikliwie: „...materializm dialektyczny nie tylko nie dąży, jak to przypisują mu jego przeciwnicy, do przekonania ludzi, że nie ma sensu walczyć z koniecznością ekonomiczną, lecz właśnie po raz pierwszy wskazuje, jak należy *sobie z nią poradzić*. W ten sposób zostaje usunięty *nieodzownie fatalistyczny* charakter właściwy *materializmowi metafizycznemu*. (...) Poszczególne jednostki jest tylko pianą na powierzchni fali, ludzie są podporządkowani spżżowemu prawu, które można jedynie poznać, lecz którego nie sposób podporządkować woli człowieka mówił Jerzy Buchner. Nie, odpowiada Marks, skoro poznaliśmy to spżżowe prawo, od nas zależy zrzucenie jego jarzma, od nas zależy uczynienie konieczności posłuszną niewolnicą rozumu. (...)

I przeciwko tej właśnie teorii, która po raz pierwszy trwale uzasadniła prawa rozumu ludzkiego, która po raz pierwszy zaczęła rozpatrywać rozum nie jako bezsilną igraszkę przypadku, lecz jako wielką niezwycięzoną siłę, prowadzi się walkę w imię rzekomo zdeptanych przez tę teorię praw tegoż rozumu (...).

Materializm dialektyczny mówi: rozum ludzki nie mógł być demiurgiem historii, ponieważ sam stanowi *jej produkt*. Ale skoro zjawił się ten produkt, *nie* powinien i z samej natury swojej *nie może* on podporządkowywać się

rzeczywistości przekazanej przez poprzedzającą historię; dąży on siłą konieczności do przekształcenia jej na obraz i podobieństwo swoje, *do uczynienia jej bardziej rozumną. (...) Materializm dialektyczny jest filozofią czynu*"¹¹.

We fragmencie tym Plechanow stwierdza, iż marksizm jest teorią wskazującą możliwości przejścia od stanu, w którym ludzie podlegają nie tylko ślepyemu prawom przyrody (czemu przeciwdziała na szczęście rozwój technologiczny), ale również ślepyemu prawom ekonomicznym, do stanu, w którym rozumnie panują oni nad procesami przyrodniczymi i ekonomicznymi. Rozum może więc zapanować nad koniecznością - przyrodniczą i ekonomiczną. Plechanow pisze jednak zarazem, że do tego, by rzeczywistość stała się bardziej rozumna, rozum dąży „siłą konieczności”. Kwestia ustanowienia rozumnych form życia społecznego jest więc już jak gdyby przesądzona (nie wiadomo tylko, czy przesądzone są także szczegółowe okoliczności towarzyszące triumfowi rozumu i wolności). Fragment ten daje, jak widać, podstawy do dwójakiej interpretacji roli rozumu ludzkiego w dziejach:

1) Rozum powstaje jako produkt określonych procesów materialnych i jest przez te procesy całkowicie uwarunkowany. Rozumna organizacja świata (komunizm) jest funkcją rozwoju sił wytwórczych, a rozwój sił wytwórczych jest całkowicie zdeterminowany właściwościami świata przyrody. A więc struktura świata przyrody determinuje całkowicie owe rozumne zasady, którymi kierować się będą ludzie w społeczeństwie komunistycznym.

2) Rozum ludzki nie jest absolutnie zdeterminowany żadnymi okolicznościami materialnymi. Struktura świata materialnego, warunkująca proces rozwoju sił wytwórczych i jednocześnie wyjaśniająca genezę ludzkiego rozumu, nie determinuje jednoznacznie treści jego działań (stąd znaczenie wątki ideologicznej). Człowiek jest zdolny do rozumnego działania - dzięki wiedzy zdobytej w toku dotychczasowej praktyki. Poznając prawidłowości przyrodnicze i ekonomiczne, w sposób prawidłowy dąży on - poprzez wiele pokoleń - do wyemancypowania się od ich niekorzystnego wpływu. Zmieniając warunki swojego bytowania, a tym samym rozwijając swoje potrzeby, zmierza on nieuchronnie do racjonalnych, optymalnych z punktu widzenia tego celu form społecznego bytowania. Sposobność dokonania radykalnego kroku w kierunku takiej emancypacji daje rozwój kapitalizmu. Wyzwolenicze możliwości, jakie daje ludzkości rozwój kapitalizmu, wywierają tak silną presję na ludzki rozum, że w końcu, niezależnie od ewentualnych błędów i wahań - niejako „siłą konieczności” - dokona on tego skoku do „królestwa wolności”. Na okoliczności tego skoku olbrzymi wpływ będzie mieć walka ideologiczna. Żeby dokonać się on sprawnie i bezboleśnie, w walce ideologicznej musi zwyciężyć materializm dialektyczny.

¹¹ J. Plechanow: *Przyczynek do zagadnienia rozwoju monistycznego pojmowania dziejów*. Warszawa 1948, s. 230-231.

Tak więc nawet w tych fragmentach prac Plechanowa, w których najpełniej dochodzi do głosu jego antyfalistyczne nastawienie, posługuje się on kategorią konieczności w sposób na tyle nieprecyzyjny, że umożliwia fatalistyczną interpretację swojej koncepcji. Przejdźmy teraz do analizy tych wypowiedzi Plechanowa, które mogą być uznane za manifestację stanowiska fatalistycznego.

III. Analiza „fatalizujących” wypowiedzi Plechanowa. „Skoro dana jest owa konieczność, to *dane są, jako jej skutek, również i dążenia ludzi, które są nieuniknionym czynnikiem rozwoju społecznego. Dążenia ludzi nie wykluczają konieczności, lecz same są przez nią określone.* (...) Socjologia (nauka o społeczeństwie) staje się nauką tylko w miarę tego, jak udaje się jej zrozumieć, że powstawanie celów u człowieka społecznego (społeczna „teleologia”) jest koniecznym następstwem procesu społecznego, uwarunkowanego w ostatecznym rachunku przez przebieg rozwoju ekonomicznego”¹². Mowa jest tu o koniecznym związku zachodzącym pomiędzy obiektywnym procesem rozwoju ekonomicznego a sferą ludzkich celów, stanowiącą nieunikniony czynnik rozwoju społecznego. Nie wiadomo jednak, czy konieczność odnosi się jedynie do ogólnych prawidłowości rządzących rozwojem świadomości społecznej, czy też odnosi się ona również do konkretnych dążeń poszczególnych jednostek. Jakkolwiek również jednostkowe cele są - zgodnie ze stanowiskiem marksistowskim - uwarunkowane w ostatniej instancji rozwojem ekonomicznym, to jednak nie można pojmować tego typu uwarunkowań jako uwarunkowań jednoznacznych. Jak rozumiał te uwarunkowania Plechanow, pozostaje kwestią otwartą. Wydaje się jednak, że literalne odczytanie niektórych fragmentów jego prac narzuca interpretację tych warunkowań jako uwarunkowań jednoznacznych. Być może nieco światła rzuci na to zagadnienie analiza treści, jakie przypisywał Plechanow pojęciom wolności, konieczności i przypadkowości.

A) Dialektyka wolności i konieczności. Problem wolności i konieczności w dziejach rozwiązał - zdaniem Plechanowa - w sposób zupełnie zadowalający Friedrich W. Schelling (1775-1854). Plechanow rekonstruuje Schellingańskie stanowisko w tej sprawie. „Rozwój historyczny jest to łańcuch zjawisk podlegających określonym prawom. Zjawiska, podlegające określonym prawom, są to zjawiska konieczne. (...) Jednakże w wydarzeniach historycznych działają nie martwe przedmioty, lecz ludzie, ludzie zaś obdarzeni są świadomością i wolą. Dlatego też w pełni usprawiedliwione jest pytanie, czy pojęcie konieczności, bez którego nie może istnieć naukowe poznanie zjawisk (...) nie wyklucza pojęcia wolności ludzkiej. (...) ta rzekoma antynomia wolności i konieczności w ogóle nie istnieje. Wolność nie tylko

¹² J. Plechanow: *Podstawowe zagadnienia marksizmu*, wyd. cyt., s. 82.

nie wyklucza konieczności, lecz stanowi jej przesłankę i podstawę. (...) O ile w działaniach swych muszę liczyć się tylko z wolnością innych ludzi, nie potrafię *przewidzieć następstw swych działań*, gdyż moje najbardziej dokładne rachuby może w każdej chwili przekreślić cudza wolność (...) Nie jestem przeto bynajmniej wolny, a życiem moim rządzą przypadki. Mogę być pewien następstw swych działań jedynie wówczas, kiedy mogę przewidzieć działania innych ludzi, abym zaś mógł je przewidzieć, trzeba, aby podlegały one jakimś prawom (...) aby były *konieczne*. Konieczność działań innych ludzi stanowi zatem pierwszy warunek wolności moich własnych działań.

Z drugiej jednak strony, działając w sposób konieczny, ludzie mogą jednocześnie zachować wolność swych działań. Co to jest bowiem działanie *konieczne*? Jest to działanie, którego dana jednostka nie może w danych warunkach nie wykonać. (...) Niemożność tę warunkuje natura tego człowieka, będąca wynikiem dziedziczenia i dotychczasowego rozwoju jednostki. (...) Gdy dodadzą Państwo ponadto, że natura tego człowieka jest taka, iż nie może on nie przeżywać określonych pragnień, pogodzimy pojęcie *wolności* z pojęciem *konieczności*. Jestem wolny, kiedy mogę działać tak, jak chcę. Moje wolne działanie jest jednak zarazem konieczne, gdyż moje pragnienie warunkuje moja natura i dane okoliczności. (...) konieczność jest to ta sama wolność, tylko rozpatrywana od innej strony...”.

Plechanow - zgadzający się z tym ogólnym stanowiskiem Schellinga - zdaje się zatem głosić, że wolność to tylko pewien aspekt określonych działań koniecznych. Teza taka, jako teza ogólna - tj. nie odniesiona do jednostkowych działań, a jedynie do pewnych ogólnych strategii działania - jest całkowicie zgodna ze stanowiskiem Marksa. Zachodzi jednak obawa, że Plechanow idzie tu znacznie dalej (a może należałoby powiedzieć, że cofa się od Marksa ku Spinozie). Konieczność odnosi się tu bowiem nie tyle do ogólnych tendencji rozwojowych i do - stanowiących w pewnym sensie ich odbicie - strategii praktycznego działania, ale wręcz do samych jednostkowych działań i pragnień. Mowa bowiem o działaniu koniecznym, jako o działaniu, którego dana jednostka nie może w danych warunkach nie wykonać, gdyż jest ono uwarunkowane jej naturą i danymi okolicznościami. Określone warunki determinują całkowicie pragnienia jednostki - te zaś przekładają się na określone, konieczne działania. Jeżeli na skutek określonych warunków zachodzi dodatkowo zgodność owych koniecznych działań z równie koniecznymi pragnieniami - wówczas możemy charakteryzować te działania jako wolne.

Zwróćmy jeszcze uwagę na to zdanie: „Konieczność działań innych ludzi stanowi zatem pierwszy warunek wolności moich własnych działań”. Ko-

¹³ J. Plechanow: *Materialistyczne pojmowanie dziejów*, w: *Wybór pism filozoficznych*, wyd. cyt., s. 70-71.

nieczność odniesiona jest tu jednoznacznie do jednostkowych ludzkich działań. Jeżeli określone warunki sprawiają, że jednostka w ramach tego obszaru, w którym sama występuje jako jednostka działająca (a więc przewiduje działania innych ludzi), rozpoznaje obiektywne mechanizmy ludzkiego działania, to swoje działania - uwarunkowane całkowicie tą wiedzą - uświadamia sobie ona jako wolne. Wolność jest tu więc ujęta jako funkcja poznania. Uzasadnienie takiego ujęcia jest jednak znowu dwuznaczne. „*Taka wolność jest również wolnością od pewnego skrepowania, jest ona także przeciwieństwem pewnej zależności. (...) O jakim więc skrepowaniu, o jakich więzach może być mowa w tym wypadku? Jest rzeczą jasną, że o skrepowaniu moralnym, hamującym energię tych, którzy nie zerwali z dualizmem; o więzach powodujących cierpienia ludzi, którzy nie zdołali przerzucić mostu ponad przepaścią dzielącą ideały od rzeczywistości. Dopóki jednostka śmiałym wysiłkiem myśli filozoficznej nie zdobyła tej wolności, nie należy ona jeszcze całkowicie do siebie i własną męką moralną spłaca haniebną daninę przeciwstawiającej się jej zewnętrznej konieczności. Ta sama jednostka odrodzi się jednak dla nowego, pełnego treści, dotychczas jej nieznanego życia, skoro tylko zrzuci z siebie jarzmo tego męczącego, haniebnego skrepowania, i jej swobodna działalność stanie się świadomym i swobodnym wyrazem konieczności*”¹⁴. Podstawowe pytanie brzmi teraz: od czego zależy, czy jednostce uda się „śmiałym wysiłkiem myśli filozoficznej” uzyskać tę wolność? Albo zależy to całkowicie od „warunków”, albo... „warunki” umożliwiają jedynie uzyskanie takiej samowiedzy, a ostateczny wynik jest wypadkową „warunków” oraz niezdeterminowanych jednoznacznie aktów ludzkiej woli w tym jej aktów poznawczych (stanowiących istotny moment społecznego funkcjonowania jednostek). Okoliczność, iż Plechanow przypisuje tu duże znaczenie wysiłkom myśli filozoficznej, wskazywałaby, że uzyskanie określonych wyników poznawczych nie jest jego zdaniem z góry przesądzone. A więc, że od naszych autonomicznych i nieredukowalnych do sfery warunków wysiłków intelektualnych zależy, czy będziemy realizować konieczne działania w sposób świadomy i wolny, czy też w sposób skrepowany i moralnie uciążliwy. Na rzecz takiej interpretacji zdaje się przemawiać następujący fragment „(...) świadomość bezwarunkowej konieczności danego zjawiska może tylko spotęgować energię człowieka - który jest zwoleńnikiem tego zjawiska i który uważa siebie za jedną z sił je wywołujących. Gdyby taki człowiek po uświadomieniu sobie tej konieczności czekał z założonymi rękami, dałby tym samym dowód słabej znajomości arytmetyki”¹⁵. Dalsze spekulacje Plechanowa idą w następującym kierunku. S-to suma

¹⁴ J. Plechanow: *O roli jednostki w historii*, wyd. cyt, s. 16.

¹⁵ Tamże, s. 16.

warunków niezbędnych, żeby zjawisko A nastąpiło. Na sumę warunków S składa się również działanie pewnego człowieka, który sympatyzuje ze zjawiskiem A. Człowiek ten, zorientowawszy się, że suma S częściowo istnieje, a częściowo zaistnieje w określonym czasie T, może spocząć na laurach. Ale wtedy, w czasie T, suma warunków zajścia zjawiska A w czasie T wynosić będzie nie S, ale S pomniejszone o działanie naszego bohatera (o ile nie zastąpi go inny człowiek - pobudzony apatią naszego bohatera). Na tym polega ów błąd arytmetyczny. Ale przykład ten sugeruje przecież, że to, czy nasz bohater przewidując, że suma S zaistnieje w określonym czasie T - spocznie na laurach, czy też nie, zależy od jego... wolnej woli. W obydwu wariantach - (a) podjęcie określonego działania i (b) nie podjęcie go wszystkie warunki, łącznie z treściami psychicznymi (typu wiedza o innych elementach składowych S), pozostają niezmienione. Jedyne element różnicujący wiąże się z decyzją naszego bohatera. W przeciwnym razie spekulacje takie nie miałyby przecież żadnego sensu - jego określone działanie (bądź „spoczęcie na laurach”) byłoby bowiem po prostu wyznaczone z góry określonymi okolicznościami. Innymi słowy: nie byłoby dwóch, logicznie równoległych opcji.

Dalsze objaśnienia Plechanowa znowu jednak kierują nas ku interpretacji fatalistycznej. „(...) dlaczego właściwie zbiła mnie z tropu myśl o nieuchronności zjawiska A? Dlaczego wydało mi się, że to skazuje mnie na bezczynność? Dlaczego myślałem o tym zapomniawszy o najelementarniejszych zasadach arytmetyki? Prawdopodobnie dlatego, że w wyniku warunków mego wychowania powstała we mnie nieprzeparta skłonność do bezczynności, nasza rozmowa zaś była kroplą, która przepełniła kielich tejże chwalebnej skłonności. *W tym jedynie sensie, w sensie pretekstu do ujawnienia mojej moralnej mięczakowatości i nieudolności występowała tu świadomość konieczności.* Ale w żaden sposób nie można jej poczytywać za przyczynę tej mięczakowatości. Przyczyna tkwi nie w tym, lecz w warunkach mego wychowania”¹⁶. A więc przyczyną „spoczęcia na laurach” naszego „działacza” był splot „warunków wychowania” i „świadomości konieczności” pożądanego zjawiska. Ta sama świadomość konieczności w połączeniu z innym charakterem (będącym wynikiem odmiennych warunków wychowania) dałaby w efekcie inny rezultat.

Plechanow wyraźnie nie może się pogodzić z taką sytuacją, że jednostka bez określonych przyczyn podejmuje działanie, bądź też go nie podejmuje. Wszystko musi być u niego w konkretny sposób uwarunkowane - choćby to uwarunkowanie miało razić czytelnika swoim ewidentnym schematyzmem i naiwnością. Z drugiej jednak strony, kwestia absolutnego uwarunko-

¹⁶ Tamże, s. 18.

wania działań ludzkich pozostaje nadal do pewnego stopnia otwarta. Nie wiemy bowiem, czy wyodrębniając z całokształtu ludzkiej praktyki *ogniwo poznawcze* (rozum) będziemy mogli następnie (przynajmniej teoretycznie) zredukować je do określonego zestawu okoliczności.

Naturalnym dopełnieniem problematyki wolności i konieczności jest zagadnienie roli przypadku w historii.

B) Rola przypadku w historii. Aby właściwie zrozumieć stanowisko Plechanowa w tej sprawie, trzeba wyjść od dwóch, logicznie spójnych, sposobów rozwiązania tego zagadnienia:

1) Przypadki nie istnieją w sensie absolutnym, a jedynie w sensie względnym. Przypadek względny to oryginalne, nietypowe przecięcie się absolutnie koniecznych łańcuchów przyczynowych (a więc łańcuchów zdarzeń należących do zupełnie odmiennych typów zjawisk). To przecięcie samo jest oczywiście z góry wyznaczone, tj. przyczynowo uwarunkowane.

2) Istnieją przypadki w sensie absolutnym. Przypadek to każde zdarzenie niezdeteterminowane w sposób absolutny. Ponieważ ludzkie działania nie są zdeterminowane w sposób jednoznaczny - wnoszą one element przypadkowości do świata przyrody.

Przyjrzyjmy się teraz wywodom Plechanowa na temat przypadkowości. W broszurze *O roli jednostki w historii* porusza on kwestię wpływu przypadkowych okoliczności, wiążących się z postacią Markizy de Pompadour, na losy osiemnastowiecznej Francji. Działalność Markizy de Pompadour - mającej olbrzymi wpływ na króla Francji Ludwika XV - spotęgowała, w ujęciu Plechanowa, niekorzystny dla Francji wpływ przyczyn ogólnych na rozwój wypadków w czasie wojny siedmioletniej¹⁷. Różne posunięcia Markizy wynikały tymczasem z jej „kobiecej próżności”. U podłoża próżności Markizy leżały określone przyczyny fizjologiczne. „Lecz jeśli tak jest, to wynika z tego, że te niewidoczne przyczyny fizjologiczne oddziałując na przebieg i wynik wojny siedmioletniej wpłynęły tym samym także na dalszy rozwój Francji, który potoczyłby się inaczej, gdyby wojna siedmioletnia nie pozbawiła jej większej części kolonii. Powstaje pytanie, czy wniosek ten nie przeczy pojęciu prawidłowości rozwoju społecznego? Nie, ani trochę. Jakkolwiek niewątpliwie jest w podanych wypadkach oddziaływanie cech osobistych, to niemniej bezsporne jest to, że mogło ono dokonać się jedynie w określonych *warunkach społecznych*”¹⁸. Ówczesny ustrój społeczny Francji wykluczał możliwość pozbawienia przez społeczeństwo francuskie Markizy de Pompadour - jako protegowanej Ludwika XV - wpływu na działania

¹⁷ Tamże, s. 34.

¹⁸ Tamże.

wojenne. Ustrój ten był zaś zależny od układu ówczesnych sił społecznych we Francji.

Wpływ Markizy na losy Francji był możliwy m.in. dzięki tej okoliczności, że król Ludwik XV odznaczał się wyjątkową słabością do płci pięknej. Ale gdyby słabością do płci pięknej odznaczał się nie król, lecz np. królewski koniuszy czy kucharz, nie miałoby to żadnego wpływu na bieg dziejów. „Jest więc rzeczą jasną, że w grę wchodzi tu nie słabostki, lecz stanowisko społeczne osoby, która ulega tej słabostce”¹⁹. Plechanow formułuje zatem następujący wniosek: „(...) jednostki mogą wpływać na losy społeczeństwa dzięki określonym właściwościom swego charakteru. Wpływ ten bywa niekiedy bardzo znaczny, samą jednak możliwość tego rodzaju wpływu jak i jego zakres określa ustrój społeczeństwa, wzajemny stosunek jego sił”²⁰. Plechanow uzupełnia ten wniosek uwagą, że aczkolwiek zakres osobistego wpływu zależy od uzdolnienia jednostki, to jednak samo uzdolnienie jednostki może się ujawnić wtedy tylko, gdy dana osoba zajmie odpowiednie stanowisko społeczne (a to, jakie rolę społeczne mogą odegrać jednostki uzdolnione i nieuzdolnione, wyznacza ustrój społeczny).

W końcu uzyskujemy od Plechanowa następujące wyznaczenie: „(...) uwarunkowana przez ustrój społeczny możliwość oddziaływania jednostek na społeczeństwo otwiera furtkę wpływowi tak zwanego *przypadku* na historyczne losy narodów”²¹. Plechanow ma jednak na myśli tzw. „przypadki drugiego stopnia”. „*Przypadkowość jest czymś względnym*. Występuje ona tylko w punktach przecięcia koniecznych procesów”²². Krzyżować się ze sobą mogą rozmaite łańcuchy koniecznych następstw przyczynowo-skutkowych. Czy jednakże to, że dane łańcuchy przecięły się akurat w tym punkcie, było również zdeterminowane w sposób bezwzględnie konieczny? Czy tam, gdzie wchodzi w grę przyczyny psychologiczne, dążenia, cele, decyzje, wszystko jest zdeterminowane tak, jak to ma miejsce w przyrodzie nieuczłowieczonej?

Stwierdzenie, że przypadkowość jest czymś względnym, sytuuje Plechanowa w obrębie pierwszego z wyróżnionych przeze mnie ogólnych stanowisk. Naturę przypadkowości - rozumianej jako przypadkowość jedynie względna - oddają także inne przykłady z tej samej broszury. Jeden z nich dotyczy Mirabeau. Śmierć Mirabeau wpłynęła na losy Rewolucji Francuskiej. Sama ona była jednak wynikiem całkowicie prawidłowych procesów patologicznych. Łańcuch zjawisk „fizjologicznych” skrzyżował się niespodziewanie z łańcuchem wydarzeń historycznych. Dla zewnętrznego obser-

¹⁹ Tamże, s. 35.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 36.

²² Tamże, s. 37.

watora był to niewątpliwie przypadek. Podobnie zjawienie się Europejczyków w Ameryce było dla jej mieszkańców przypadkiem, nie wynikało ono z historycznego rozwoju społeczności amerykańskich. Ale dla Europejczyków nie był to przypadek. Wyprawy morskie uwarunkowane były wieloma przyczynami itd. „Najbardziej skomplikowane sploty i połączenia drobnych przyczyn psychologicznych i fizycznych nie mogłyby w żadnym wypadku usunąć wielkich potrzeb społecznych, które wywołały rewolucję francuską, dopóki zaś potrzeby te pozostawałyby niezaspokojone, nie ustałby ruch rewolucyjny we Francji. Po to zaś, aby wynik jego mógł być wręcz przeciwny temu, który faktycznie miał miejsce, należałoby zastąpić te potrzeby innymi, wręcz przeciwnymi tamtym. Do tego zaś, rzecz jasna, nie potrafiłby doprowadzić żaden splot drobnych przyczyn”²³. Z wypowiedzi tej można wysnuć następujący wniosek: przyczyny drobne nie mają wpływu na ogólny bieg dziejów, wyznaczony przyczynami innego typu. Jeżeli dopuścimy, że owe przyczyny drobne nie muszą być jednoznacznie określone przyczynami ogólnymi - odcinamy się zdecydowanie od stanowiska fatalistycznego.

C) Hierarchia przyczyn w historii. Pytanie brzmi: jaki jest zakres „przyczyn drobnych” - w jakich relacjach pozostają one względem przyczyn bardziej zasadniczej natury? Plechanow może rozwiązać to zagadnienie na dwa zasadnicze sposoby:

1) Przyczyny drobne są całkowicie wyznaczone przez przyczyny ogólne, ale ze względu na olbrzymie trudności poznawczego ujęcia tych uwarunkowań - gdzie wchodzi w grę niesłychanie subtelne i skomplikowane procesy psychofizjologiczne - wyodrębnić należy przyczyny drobne, a więc w szczególności cechy indywidualne ludzi. Przyczyna drobna stanowi w procesie historycznym ogniwo ontologicznie całkowicie redukowalne do innych ogniów.

2) Przyczyny zasadnicze nie determinują wszystkiego w sposób jednoznaczny. Znajdują one dopełnienie w nieuwarunkowanych jednoznacznie aktach ludzkiej woli, które dają niejako początek całym łańcuchom przyczynowym, których pojawienie się nie było przesądzone przez żadne poprzednie „stany świata”. Te pojedyncze akty woli można określić jako przyczyny drobne - w zestawieniu z przyczynami o charakterze ogólnym, determinującymi ogólny bieg dziejów.

O ile więc w pierwszym przypadku tymi przyczynami drobnymi byłyby cechy indywidualne poszczególnych ludzi, o tyle w drugim przypadku przyczynami drobnymi są niezdeteterminowane w sposób jednoznaczny akty ludzkiej woli. Na czym polega „drobność” tych aktów? Na tym, że nie są one w stanie podważyć zasadniczej tendencji rozwojowej - wyznaczonej roz-

²³ Tamże, s. 38.

wojem sił wytwórczych. (Pomijamy tu możliwość skonstruowania jakiegoś spójnego logicznie stanowiska pośredniego.) Do którego z tych schematycznych rozwiązań przychyliła się Plechanow?

Przyczynami drobnymi są, w koncepcji Plechanowa, cechy indywidualne. Plechanow rozważa: czy cechy indywidualne jednostek mogą wpływać na podstawową dźwignię rozwoju historycznego, na rozwój sił wytwórczych? Odpowiada, że „chyba tylko w sensie mniejszego lub większego ich uzdolnienia do technicznych udoskonaleń, odkryć i wynalazków”²⁴. Bez względu na swoje właściwości, jednostka nie może usunąć danych stosunków ekonomicznych, o ile odpowiadają one danemu stanowi sił wytwórczych. Niemniej, jej indywidualne cechy mogą czynić ją zdolną do zaspokojenia społecznych potrzeb, wyrastających na gruncie określonych stosunków ekonomicznych. Robespierre był wielkim działaczem społecznym, gdyż lepiej niż inni był w stanie przyczynić się do zaspokojenia podstawowej potrzeby swojego czasu (zastąpienia przestarzałych instytucji politycznych nowymi, odpowiadającymi powstającemu ustrojowi ekonomicznemu). Gdyby Robespierre nie istniał, wypadki potoczyłyby się w *tym samym kierunku*. Wydarzenia historyczne przybrałyby inne oblicze, ale kierunek pozostałby zasadniczo ten sam. Tak samo z Napoleonem. Plechanow stara się zrekonstruować wariant alternatywny - historię Europy bez Napoleona. Jego rozważania na ten temat potwierdzają zasadniczy wniosek: „Wpływowe jednostki dzięki właściwościom swego umysłu i charakteru mogą zmieniać *indywidualne oblicze wydarzeń* i niektóre częściowe ich skutki, lecz nie są w stanie zmienić ich ogólnego *kierunku*, który zostaje określony przez inne czynniki”²⁵. „Po to, by człowiek o określonym talencie uzyskał dzięki niemu znaczny wpływ na bieg wydarzeń, konieczne są dwa warunki: po pierwsze, jego talent winien go uczynić bardziej odpowiednim od innych do zaspokojenia społecznych potrzeb danej epoki; (...) Po drugie, istniejący ustrój społeczny nie może zagradzać drogi jednostce, obdarzonej daną właściwością...”²⁶. „Tak więc cechy osobiste postaci kierowniczych stanowią o indywidualnym obliczu wydarzeń historycznych i element przypadkowości we wskazanym przez nas sensie zawsze odgrywa pewną rolę w przebiegu wydarzeń, którego kierunek określają ostatecznie przyczyny ogólne, tzn. w gruncie rzeczy rozwój sił produkcyjnych...”²⁷.

Przyznając, że cechy poszczególnych ludzi „stanowią o indywidualnym obliczu wydarzeń historycznych”, Plechanow nie przesądza, czy cechy te są jednoznacznie wyznaczone przez określone warunki i czy owe cechy prze-

²⁴ Tamże, s. 39.

²⁵ Tamże, s. 42.

²⁶ Tamże, s. 44.

²⁷ Tamże, s. 47.

kładają się na jednoznacznie uwarunkowane działania, reakcje jednostek na określone „bodźce”. Nasze podstawowe pytania pod adresem Plechanowa pozostają zatem nadal bez odpowiedzi.

Punktem kulminacyjnym analiz Plechanowa z broszury *O roli jednostki w historii* są jego rozważania na temat rodzajów przyczyn „działających w historii”. Wyróżnia on mianowicie trzy rodzaje takich przyczyn:

1) Przyczyna ogólna - rozwój sił wytwórczych.

2) Przyczyny specyficzne - „określona **sytuacja historyczna**, w jakiej odbywa się rozwój sił produkcyjnych danego narodu i która sama jest w ostatniej instancji wytworem rozwoju **tych samych** sił u innych narodów, czyli tej samej przyczyny ogólnej”²⁸.

3) Przyczyny indywidualne - osobiste cechy działaczy i inne „przypadkowości”, dzięki którym wydarzenia otrzymują ostatecznie swoje indywidualne oblicze.

Przyczyny indywidualne - mówi Plechanow - nie mogą spowodować zasadniczych zmian w działaniu przyczyn ogólnych i specyficznych, które przecież określają kierunek i zakres wpływów przyczyn indywidualnych. Nie ulega jednak wątpliwości, że oblicze historii byłoby inne, gdyby dane przyczyny indywidualne zastąpić innymi. Ale jakiego typu relacje zachodzą między przyczyną ogólną, a przyczynami indywidualnymi? Z jakiego typu przyczynowością mamy tu do czynienia? Na to pytanie nie znajdziemy chyba jednoznacznej odpowiedzi w tekstach Plechanowa.

IV. Podsumowanie. Osobiście byłbym skłonny utrzymywać, że Plechanow był, mimo wszystko, przeświadczony, iż przyczyny indywidualne nie są wyznaczone jednoznacznie przez jakąkolwiek przyczynę ogólną, że dopuszczał on, iż na kształtowanie się owych przyczyn indywidualnych wpływają całe serie niezdeterminowanych jednoznacznie zdarzeń - ludzkich decyzji, działań itd. (iż w ogóle samo istnienie konkretnych nosicieli owych cech indywidualnych, a także rozmaite właściwości ich środowiska życiowego zależą od wielu niezdeterminowanych zdarzeń). Byłbym również skłonny utrzymywać, że nie traktował on cech indywidualnych ludzi (a więc przyczyn indywidualnych) jako przekładających się jednoznacznie na konkretne reakcje na określone bodźce (co pozostaje w ścisłym związku z powyższym). Wybieram taką interpretację jego tekstów z podobnych powodów, co w przypadku Engelsa. Przedkładam bowiem całościowy charakter koncepcji (sygnałizowany chociażby w jego deklaracjach) nad dosłowną treść pewnych jej fragmentarycznych rozumowań wewnętrznych (nawet jeżeli ich intencją ma być zarysowanie obrazu całości). Zaznaczam jednak od razu, że każda jednoznaczna interpretacja koncepcji Plechanowa musi być problematycz-

²⁸ Tamże, s. 51.

na, ze względu na wyraźne logiczne sprzeczności w twórczości tego autora, sprzeczności chyba raczej nieusuwalne.

Jeżeli bowiem Plechanow istotnie uważał, że konkretne działania ludzi nie są jednoznacznie zdeterminowane przez przyrodę i rozwój sił wytwórczych - co sugerowałyby te fragmenty jego prac, w których daje on wyraz swojemu antyfalistycznemu nastawieniu - to powinien był dopuścić istnienie nie tylko „przypadków drugiego stopnia” (przypadków względnych), ale i przypadków „pierwszego stopnia”. Tymi przypadkami „pierwszego stopnia” byłyby konkretne, niezdeterminowane jednoznacznie obiektywnymi stanami świata, działania ludzkich osobników. Tymczasem Plechanow w swoich pracach zgadza się jedynie na przypadki „drugiego stopnia”, polegające na „niespodziewanym” przecięciu się różnych łańcuchów przyczynowych, np. łańcucha fizjologicznych przyczyn prowadzących w sposób konieczny do śmierci Mirabeau i łańcucha wydarzeń rewolucji francuskiej.

Spójność koncepcji historiozoficznej Plechanowa - o ile ma to być koncepcja nefalistyczna (jak sugeruje moja interpretacja) - wymaga przyznania, że tam, gdzie mamy do czynienia z działalnością istot obdarzonych świadomością, mamy również zawsze do czynienia z przypadkami. Określona jednostka, której natura uwarunkowana jest przez rozmaite przyczyny obiektywne, warunki społeczne, wychowanie itd., nie jest co do swych działań, wyborów, decyzji zdeterminowana w sposób absolutny. Jej położenie w społeczeństwie uzależnione od panujących w nim stosunków ekonomicznych, które z kolei zależne są od rozwoju sił wytwórczych, nie określa z góry jej życiowych wyborów, zarówno tych błahych, jak i tych zasadniczych.

Uznanie przypadków nie kłóci się bynajmniej z twierdzeniem, że to „materialne okoliczności” podsuwają każdorazowo jednostce określone możliwości. Nie kłóci się ono także z rozpatrywaniem historii - stanowiącej pole walki niezliczonych zastępów niezdeterminowanych jednoznacznie ruchów - z punktu widzenia jej prawidłowego biegu. Fakt, że określone oblicze historii zostało ukonstytuowane przez konkretny splot-niezdeterminowanych jednoznacznie przez żadną praprzyczynę - przyczyn indywidualnych i jednostkowych działań, nie wyklucza tego, że także jakiś inny splot przyczyn indywidualnych i jednostkowych działań (nadających odmienne oblicze historii) nie naruszyłby w niczym ogólnej tendencji rozwojowej. A więc tego, że ogólna tendencja rozwojowa ma charakter absolutny. Chaos widoczny na poziomie jednostkowych wydarzeń w ogólniejszej perspektywie układu się w prawidłowy ciąg ogniwi. W ten sposób udałooby nam się pogodzić historiozoficzny fatalizm Plechanowa (fatalizm odnoszący się do ogólnej tendencji rozwojowej) z wieloznaczną determinacją jednostkowych działań.

Aby nadać Plechanowskiej siatce pojęciowej logiczną spójność - a zarazem pogodzić ją z marksizmem - proponowałbym następujące rozumie-

nie cech indywidualnych (jako przyczyn indywidualnych). Cechy indywidualne ludzi określone są przez warunki materialne, w jakich żyją jednostki, a także ich dotychczasowe działania i decyzje (pizy czym jedno jest z drugim ściśle powiązane, skoro konkretne działania ludzi zmieniają ich warunki materialne). Cechami indywidualnymi ludzi zdeterminowane są z kolei ich działania w określonych okolicznościach. Skoro owe cechy indywidualne kształtują się pod wpływem działań jednostkowych (które same są uwarunkowane jedynie probabilistycznie), więc nie może być mowy o jednoznacznej determinacji cech indywidualnych przez takie ogólne przyczyny jak rozwój sił wytwórczych, w którym przejawia się w specyficzny sposób obiektywna struktura świata materialnego.

Dalsze badania Plechanowowskiej historiozofii zmierzające do analizy wypowiedzi Plechanowa w kontekście powyższej propozycji interpretacyjnej - muszą uwzględnić problematykę tzw. psychologii społecznej jako zasługującej na wyodrębnienie sfery bytu społecznego. Innowację wniesioną do marksizmu, do materializmu historycznego przez Plechanowa, wyraża słynna „monistyczna formuła”²⁹, modyfikująca trzypiętrowy schemat Marksowski:

1) siły wytwórcze; 2) stosunki ekonomiczne; 3) nadbudowa i doprowadzająca go do postaci następującej:

1) siły wytwórcze (Plechanow podkreśla tu geograficzne uwarunkowania rozwoju sił wytwórczych, a więc akcentuje zależność pomiędzy obiektywną strukturą świata przyrody a rozwojem historycznym ludzkości); 2) stosunki ekonomiczne; 3) ustrój społeczno-polityczny; 4) psychika człowieka społecznego (psychologia społeczna); 5) ideologie

Plechanowskie rozważania nad psychologią społeczną zwłaszcza w kontekście historii literatury dostarczają zapewne pewnych argumentów na rzecz nefatalistycznych interpretacji jego całościowej koncepcji. Z braku miejsca pominę tu jednak analizę tych fragmentów prac Plechanowa.

Na koniec pewna uwaga ogólna. Problemy z interpretacją twórczości Plechanowa wynikają w pewnej mierze z ogólnych właściwości sposobu filozofowania tego autora. Koncentruje się on mianowicie na podkreślaniu pewnych ogólnych związków dialektycznych, a także relacji przyczynowych zachodzących w rzeczywistości, kosztem logicznej analizy pojęć, których używa do opisu tej rzeczywistości. Filozofowanie takie ma istotne walory propagandowe, czy raczej popularyzatorskie. I z tego punktu widzenia należy chyba oceniać całościową twórczość historiozoficzną Plechanowa. Co nie znaczy, że pozbawiona jest ona wątków oryginalnych na gruncie marksizmu. Jednakże nie im poświęcony był powyższy artykuł.

²⁹ J. Plechanow: *Podstawowe zagadnienia marksizmu*, wyd. cyt., s. 65-66.

ALEKSANDRA ŻUKROWSKA
Uniwersytet Szczeciński

PRELIMINARIA FENOMENOLOGICZNE

Ten tekst nie może być zalecany jako „wprowadzenie” do myśli fenomenologicznej. Tym mniej powinien być traktowany jako próba krytycznej analizy dorobku tego nurtu filozofii współczesnej. Moje zamierzenie jest skromne i ściśle określone. Przystępując przed laty do pracy w zakresie filozofii umysłu zorientowałam się, że bez uwzględnienia dorobku fenomenologii nie można tu liczyć na sukcesy, sięgnęłam więc po prace Husserla i Ingardena. Sądzę, że dla młodych ludzi, którzy - budując własną tradycję filozoficzną - odczuwają potrzebę zapoznania się z tym typem przemyśleń, moje doświadczenie może być użyteczne.

1. Tradycja. Jest rzeczą właściwą, aby dyskusję problemu konstytucji rozpocząć od przeglądu ustaleń, które Edmund Husserl poczynił był w ks. drugiej *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* [Husserl 1974].

Husserl wielokrotnie deklarował, że w konstrukcji fenomenologii wykluczyć należy przyjmowanie wszelkich założeń czerpanych czy to z wiedzy potocznej, czy to z filozofii lub innych nauk przyrodniczych i humanistycznych. Twórca fenomenologii żywił zapewne nadzieję, że zaczynając budowę teorii od „punktu zerowego” uniknie niedogodności związanej z wymogiem krytycznej analizy całej, niezwykle różnorodnej i często zawiłej, tradycji filozoficznej. Postulat bezzałożeniowości był przez oponentów fenomenologii ostro krytykowany zarówno ze względu na jego „utopijność”, jak i ze względu na związane z nim aprioryczne ograniczenie zakresu wiedzy, która - być może - w realizacji zamierzonego przez Husserla celu okazałaby się użyteczna. Krytyki tej nie zamierzam lekceważyć. Jednak dyskusja jej zasadności wymagałaby rozstrzygnięcia, jaki był zamiar intelektualny, który Husserl pragnął w swoim pracowitym życiu zrealizować. Pytanie to, a więc pytanie o **założenie teleologiczne** podjętej przez fenomenologa **pracy**, wypada odłożyć do innej okazji.

Teraz warto odróżnić niektóre istotnie odmienne rozumienia pojęcia „bezzałożeniowości”. Przede wszystkim należy odrębnie rozpatrzyć zagadnienie „bezzałożeniowości” **fenomenologii** i **fenomenologicznej filozofii**. Filozofia fenomenologiczna, a więc system transcendentálního idealizmu, oparta jest w myśl projektu Husserla na założeniach czerpanych z fenomenologii. Teza o „bezzałożeniowości” nie może zatem dotyczyć filozofii Husserla (niczego innego zresztą Husserl nigdy nie sugerował).

Co się tyczy fenomenologii samej, to sprawa ma dwa aspekty: tetyczny i konceptualny. Aby rozstrzygnąć problem w planie tetycznym, należy odpo-

wiedzieć na pytanie: jakie to są twierdzenia pierwotne, na których gmach fenomenologii jest ufundowany? Nie wątpię, że znawca dzieła Husserla nie pominie wtedy podstawowej dla twórcy fenomenologii „zasady wszelkich zasad”. Jest oto tak: że „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (...) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje” [Husserl 1975, s. 73]. Mamy tu niewątpliwie do czynienia z pewną tezą **epistemologiczną**. Teza ta, w cytowanym 24 księgi pierwszej *Idei*, nie znajduje żadnego uzasadnienia. Przyjmuję dlatego, że teoria „czystej fenomenologii” jest oparta na przynajmniej jednym założeniu epistemologicznym, w całości nawet winna być uznana za teorię epistemologiczną. Co zresztą w żadnej mierze nie umniejsza jej doniosłości.

Rozważmy teraz konceptualny aspekt sprawy. Aparat terminologiczny fenomenologii jest w znacznej części przejęty z wcześniejszych doktryn filozoficznych i epistemologicznych. Husserl korzysta na przykład z takich terminów jak „przedmiot”, „cecha”, „rodzaj”, „gatunek”, „treść”, „akt”, „intuicja”, „istota”. Sensy żadnego z nich nie są jednoznacznie określone, można jednak przypuszczać, że w niektórych kontekstach terminy te funkcjonują w sensie nieco odmiennym od przyjmowanego w innych doktrynach czy teoriach epistemologicznych. Klimat duchowy fenomenologii tworzą jednak pojęcia dla tej teorii specyficzne, należą tu niewątpliwie treści zawarte w określeniach *noeza*, *noemat*, *rdzeń noematyczny*, *przedmiot intencjonalny*, *Ja empiryczne* czy *Ja transcendentalne*. Widać dostatecznie dobrze, że specyfika aparatu pojęciowego fenomenologii jest o tyle istotna, iż zmusza do traktowania tej teorii jako „suwerennej” teorii epistemologicznej, nie skłania jednak do sytuowania jej poza obrębem tradycji nauk o poznaniu.

2. Noeza i noemat. Oba wymienione w tytule terminy fenomenologiczne pochodzą od greckiego czasownika *noein*: myśleć, wyobrażać sobie. Przez *noezę* rozumieć trzeba **akt poznawczy**, dokonywany przez konkretną osobę, w księdze pierwszej Husserl wiele uwagi poświęca zwłaszcza aktom percepcji. Każdej *noezie* odpowiada określony *noemat*, pojmowany jako dany „źródłowo” przedmiot aktu poznawczego.

Istotną składową każdego procesu noetycznego jest akt **zwrócenia uwagi**. Podmiot musi nastawić się na obserwację określonego przedmiotu, musi wyodrębnić go w chaotycznym strumieniu przeżywanych doznań. W ten sposób przypisuje się podmiotowi poznania rolę aktywną, wykraczając poza horyzont epistemologiczny wytyczony niegdyś przez Kartezjusza. Być może, choć Husserl o tym nie wspomina, w tradycji myśli fenomenologicznej należałoby uwzględnić dokonania francuskiego myśliciela Maine’a de Birana.

Zakotwiczenia fenomenologicznej koncepcji noezy można też szukać głębiej jeszcze, nawiązując do koncepcji epistemologicznej scholastyki. Tam właśnie pojawia się metafora „promienia uwagi” - metafora wykorzystywana nieraz przez Husserla [por. Husserl 1975, 92] - który to „promień” wydobywa z mroku zarysy rzeczy i osób.

Niewątpliwie, kładąc nacisk na epistemiczną rolę **uwagi** w konstytucji bezpośredniego przedmiotu poznania, a więc w konstytucji noematu, Husserl uczynił krok we właściwym kierunku. Jednak towarzyszyło temu całkowite zaniedbanie problematyki aktywnej roli przedmiotu. Mam tu na myśli fakt, iż wielokrotnie dzieje się tak, że rzeczy i osoby narzucają się naszej uwadze. Człowiek, który pada ofiarą zabójcy nie musi oświetlać go promieniem swojej uwagi, z całą oczywistością przekonuje się, że to on właśnie stał się **przedmiotem** czyjejś noezy, skupionej uwagi złoczyńcy.

Jak to powiedział święty Tomasz, „*Quod recipitur est, modo recipient est*”. W zależności od warunków percepcji (na przykład od oświetlenia) te same przedmioty ujawniają się w noezie jako wzajemnie podobne, lecz różne noematy, ukazują podmiotowi swoje różne **wyglądy**. Husserl zakłada, że owe różne wyglądy tego samego przedmiotu mają pewne wspólne jądro, nazywa je **rdzeniem noematycznym**. Wydobywając rdzeń noematyczny czynimy dalszy krok w procesie zachodzącym w noezie, zmierzający do konstytucji przedmiotu postrzegania. Teraz trzeba nam jednak jeszcze raz cofnąć się do początkowych stadiów tego procesu.

Ponownie pojawia się kwestia podmiotowej uwagi, która pozwala na wyodrębnienie przedmiotu w migotliwym strumieniu doznań zmysłowych. Przypuśćmy, że ktoś poddany jest uciążliwemu procederowi prezentacji cudzego albumu zdjęć fotograficznych. W pewnym momencie prezenter pyta: „czy rozpoznajesz na tym zdjęciu wujka Janka?”. Podejmujemy wtedy wysiłek systematycznego przeglądu dających się wyodrębnić na fotografii sylwetek osób ludzkich. Epistemologicznie istotny jest fakt, że w noezie dane są *a priori* pewne specyfikacje poszukiwanych przedmiotów. „Wujka Janka” należy szukać wśród ludzi, aby do tego przystąpić, trzeba wpiery wiedzieć jaki jest wygląd przeciętnego człowieka. W tym kontekście problemowym Kant pisał o *schematach* [por. Kant 1957, t. I, Ks. II, poddział I oraz Heidegger 1989, 20-23], Husserl zaś rozwijał problematykę „intuicji eidetycznej i przedmiotów intencjonalnych”¹.

¹ W *The Rediscovery of the Mind* J. R. Searle’a problem roli epistemologicznej nastawienia omówiony jest w rozdziale VIII zatytułowanym *Świadomość, intencjonalność i Tło*. Searle wprowadza do epistemologii pojęcie „tła”, obejmując nim ogół presupozycji, które towarzyszą każdemu aktowi percepcji i wyobraźni. Składną jest rzeczą zastanawiającą, ile filozofia umysłu czerpie (być może nieświadomie) z klasycznej filozofii niemieckiej, od Kanta przez Brentanę do Husserla [por Searle 1999, s. 232-258].

Przejdźmy do dyskusji kategorii intuicji eidetycznej. Jest istotne, aby stanowisko Husserla w tej kwestii zobaczyć na tle średniowiecznego sporu o uniwersalia. W *Ideach I* Husserl krytykuje stanowiska nominalizmu i realizmu skrajnego. Historycznie rzecz biorąc powiedzieć trzeba, że stanowisko Husserla mieści się całkowicie w tomistycznej tradycji **realizmu umiarkowanego**. Tak bowiem odczytuję taką chociażby deklarację:

„Przedmiot indywidualny nie jest tylko w ogóle indywidualnym przedmiotem, pewnym tym tu oto (*ein Dies da!*), jednorazowym [przedmiotem]: jako «w **sobie samym**» tak a tak uposażony posiada on własną **swoistość**, swój zasób **istotnych** predikabiliów, które muszą mu przysługiwać (jako «czemuś istniejącemu, tak jak on w sobie samym istnieje») na to, aby mogły mu przysługiwać inne, wtórne, względne określenia. (...) **Wszystko to, co należy do istoty tego indywiduum, może posiadać także inne indywiduum**, a najwyższe rysy istotne gatunku, takie, na jakie wskazaliśmy w przykładach, określają «**dziedziny**» albo «**kategorie**» indywiduów” [Husserl 1975, s. 17].

Zwłaszcza drugie z cytowanych zdań trzeba w strukturze teorii fenomenologicznej uznać za kluczowe. Ujawnia ono istnienie pewnej właściwej każdemu podmiotowi tendencji, jest to tendencja **generalizująca**. Podmiot, w swoim dążeniu do budowy obrazu świata, wyodrębniając określony przedmiot percepcji, automatycznie presuponuje, że mogą istnieć przedmioty pod wieloma względami do tego wyodrębnionego podobne. Pytanie o to, w jaki sposób dowiadujemy się o istnieniu takiej tendencji, prowadzi zresztą w fenomenologii do niebagatelnych trudności.

Przerywając w tym miejscu rozważania dotyczące „istoty”, pozwolę sobie jeszcze przytoczyć pewne znaczące dla zrozumienia myśli Husserla dystynkcje pojęciowe, podane w paragrafie *Samodzielne i niesamodzielne przedmioty* (por. Husserl, op. cit., 15):

„Stąd wynikają ważne określenia formalno-kategorialnych pojęć: indywiduum, konkret i abstrakt. Niesamodzielną istotą nazywa się **abstraktem**, absolutnie samodzielną **konkretem**. Pewne to-oto-tu, którego materialnie określona istota jest konkretem, nazywa się **indywiduum**.

Jeżeli ujmujemy «operację» generalizowania z punktu widzenia rozszerzonego teraz pojęcia logicznej «odmiany», to możemy powiedzieć: indywiduum jest czysto logicznie postulowanym pra-przedmiotem, czymś czysto logicznie absolutnym, do czego odwołują się wszystkie logiczne «odmiany»” [Husserl 1975, s. 51].

Analizę tych dystynkcji odkładam do innych publikacji.

3. Problematyka czystego Ja. Piszac o procesach poznawczych odnotowaliśmy, że każdemu aktowi postrzegania odpowiada przedmiot, który ktoś ma na uwadze, w każdej noezie konstytuowany jest jakiś noemat. Ta teza epistemologiczna wymaga uzupełnienia przez tezę w pewnym sensie wobec

już sformułowanej dualną. Istotnie Husserl twierdzi, że nie ma aktów poznawczych bez ludzkiego podmiotu, każdy taki akt jest aktem **czymś**. „Na jednym końcu” noezy odnajdujemy więc przedmiot intencjonalny: noemat, „na drugim końcu” usytuowana jest ludzka osoba, ludzkie **Ja**.

Cechą charakterystyczną fenomenologii Husserla jest fakt, że budując swoją teorię, oddzielił on i przeciwstawił sobie wzajemnie dwa twory konceptualne, są nimi tak zwane *Ja psycho logiczne* i *Ja transcendentalne*. Przedstawimy teraz najpierw racje przemawiające za tym oddzieleniem, następnie zaś trudności, do których ono w filozofii Husserla prowadzi.

Przede wszystkim należy zauważyć, że podmiot ludzki w procesie poznania gra dwojaką rolę. Niekiedy, zapożyczając termin od Tomasza z Akwinu, występuje w poznaniu jako **recipient**, w tej roli przeżywa i porządkuje doznania zmysłowe, a przy koncentracji uwagi konstruuje z tych danych różnego rodzaju przedmioty. Zauważmy teraz, że już w tym możliwie najbardziej szkicowym opisie procesu poznawczego zawarta jest pewna istotna presupozycja. Zakłada się mianowicie ludzką zdolność do **autorefleksji**. W pewnych wypadkach filozofujący podmiot zwraca uwagę na przebieg własnego procesu poznawczego, rozpoznaje chociażby fakt, że - jak to już było powiedziane - wielokrotnie pełnił i będzie pełnić poznawczą rolę *recipienta*. Prawdziwość rozważanej presupozycji wydaje się warunkiem koniecznym wszelkiego możliwego doświadczenia. Jest zatem rzeczą właściwą, aby - w nawiązaniu do tradycji Kanta - wprowadzić pojęcie podmiotu transcendentalnego. I tak właśnie czyni Husserl odróżniając od „Ja psychologicznego” - „Ja transcendentalne”. Z transcendentalnego punktu widzenia staje się w szczególności możliwa budowa fenomenologii jako teorii epistemologicznej. Wszelkie akty noetyczne i ich przedmioty mogą być teraz wydobyte jako tematy refleksji fenomenologicznej. **Ja transcendentalne** (nazywane też *czystym*) stanowi zatem „podstawę” procesów poznawczych, tworzy taki układ odniesienia, w którym można również postrzegać przedmioty dane w aktach noezy. Natomiast *Ja psychologiczne* zostaje zdemaszkowane jako scjentystyczna fikcja, powstała w nieuprawnionych próbach inkorporacji psychiki ludzkiej w świat transcendentnej przyrody.

Tak zarysowany projekt fenomenologii budzić musi szereg zasadniczych zastrzeżeń. Dotyczą one po części problematyki **ontologicznej**, po części zaś fenomenologicznej krytyki tak zwanego **psychologizmu**. Przedstawię teraz uwagi dotyczące kolejno obu grup problemowych.

Co się tyczy konstytucji podmiotu, to trzeba powiedzieć, że nie znajduję podstaw do wyodrębniania w nim dwóch odrębnych „Ja”. Z ontologicznego punktu widzenia *Ja psychologiczne* i *czyste Ja* są tworem spekulacji filozoficznych, a w pismach Husserla brak konkluzywnej argumentacji na rzecz realnego istnienia takich tworów. To, co - jak mi się zdaje - wiem o sobie

jako o **osobie ludzkiej**, obejmuje (między innymi) pewne *quantum* wiedzy o moich przeżyciach psychicznych (kartezjańskie *cogitationes*), a zwłaszcza przeświadczenie, że te przeżycia były właśnie **moje**. Zakładam zatem, że moje przeżycia mają pewien szczególny punkt odniesienia, a mianowicie podmiot, którym jestem. Otóż nie znajduję powodu, aby bronić się przed twierdzeniem, iż moja osoba **jako** punkt odniesienia do wszystkich moich przeżyć psychicznych może być nazywana *moim czystym Ja*. Twierdzę natomiast, że bezzasadne byłoby przypisywanie tej podmiotowej funkcji osoby realności substancjalnej. Odrzucam więc następującą tezę Husserla: „W istocie czystego Ja **w ogóle** i przeżycia **w ogóle** ma podstawę możliwość refleksji, która posiada z istoty płynący charakter oczywiście niepodważalnej tezy o istnieniu (*Daseinthesis*)” [Husserl 1975, s. 139].

W § 11 *Medytacji kartezjańskich* [por. Husserl 1982] znajdujemy wywód oparty na założeniu, że wszystkie przedmioty natury (noematy) są podmiotowi dane przez przejawy w świadomości *czystego Ja*. W konkluzji Husserl dochodzi do przekonania, że cudze przeżycia psychiczne nie mogą być postrzegane przez ludzkiego *recipienta*: nie są dane bezpośrednio (bo bezpośrednio jesteśmy świadomi jedynie własnych przeżyć), a nie mogą też być rozpoznane drogą obserwacji cudzych ciał. Jak pisze:

„Nie istnieje więc dla mnie, medytującego Ja, które, trwając i zachowując siebie w operacji *epoche*, ustanawia (*setzt*) siebie wyłącznie **jako podstawę obowiązywania** wszelkich obiektywnych mocy obowiązujących i podstaw, żadne psychologiczne Ja, nie istnieją dla mnie żadne fenomeny psychiczne w znaczeniu psychologii, to jest w znaczeniu elementów składowych psychofizycznych indywiduów ludzkich” [Husserl 1982, s. 36-37].

Również i ta teza Husserla (wypowiedziana w nieco odmiennej stylizacji również w *Ideach I* [por. Husserl 1975, 53]) jest dla mnie nie do przyjęcia. Rezygnując z metafizycznych pretensji do zdobycia wiedzy niekwestionowalnej, zamierzam w rozsądnej mierze uwzględniać tutaj wyniki badań psychologicznych.

Jest to właściwy moment, aby wypowiedzieć opinię o rzekomym „antypsychologizmie” Husserla. W rzeczywistości - jak sądzę - Husserl, w zmiennej stylizacji, w pełni kontynuował tradycje introspekcjonizmu, odrzucając wyniki badań nie mieszczących się w tej szkole naukowej. Jest zarazem faktem, że przezwyciężał psychologizm dokonując radykalnego odróżnienia treści i aktu (noematu i noezy) w refleksji dotyczącej psychiki ludzkiej.

4. Ku rzeczy samej. Wyjdziemy teraz od pewnej opinii Andrzeja Półtawskiego, sformułowanej w *Słowie wstępnym*, jakim poprzedził polskie wydanie *Medytacji kartezjańskich*.

„W epistemologii Husserla zauważyć można zmaganie się dwóch motywów, nigdy przez niego wyraźnie nie odróżnionych, a prowadzących do dwu

zupełnie różnych teorii poznania. Z jednej strony, jest to związane z tradycją nowożytną i kartezjańskim poszukiwaniem absolutnej, niepowątpiewalnej wiedzy - przyjęcie świadomości czy też «subiektywności transcendentalnej» jako sfery nie wymagającego już krytyki i uprawomocnienia absolutnego poznania, pełnej oczywistości, określane niekiedy przez komentatorów Husserla jako motyw dogmatyczny; z drugiej zaś postulat krytycznej analizy wszelkiego doświadczenia, jego stopniowego wyjaśniania i korygowania oraz relatywizacji każdej oczywistości (dostarczanej przez wszelką naoczność) wobec wszelkich innych takich oczywistości. (...) Niemniej, jak się tego zresztą można było spodziewać wobec programowego nawiązania *Medytacji kartezjańskich* do Kartezjusza i jego metodycznego wątpienia, w dziele tym skłania się ku «dogmatycznemu» punktowi widzenia» [Husserl 1982, s. XIX].

Problem „dogmatycznego motywu” w twórczości Husserla zasługuje na namysł. Jak zobaczymy, jest to kwestia interpretacji słowa „świat”, interpretacji podstawowej do rozumienia fenomenologii. Już w *Medytacji pierwszej* odnajdujemy deklarację: „Wszystko, co znajduje się w granicach świata (*alles Weltliche*), wszelki byt przestrzenno-czasowy, istnieje ze względu na mnie, to znaczy, ze względu na mnie ma ważność czegoś obowiązującego, ma ją właśnie dlatego, że jest przeze mnie doświadczany, spostrzegany, przypomniany, że w jakiś sposób o nim myślę, wydaję o nim sądy, oceniam go z punktu widzenia wartości, że go pożądam itd. Kartezjusz, jak wiadomo, określa te wszystkie czynności nazwą *cogito*. Świat nie jest dla mnie niczym innym jak światem istniejącym świadomościowo w tym *cogito*, ze względu na mnie posiadającym swą moc obowiązującą. Swoją cały sens, zarówno co do jego ogólnych rysów, jak i co do jego uszczegółowień, i swoją moc obowiązującego istnienia czerpie on wyłącznie z owych *cogitationes*. W nich upływa całe moje zwrócone ku światu życie, którego częścią jest również moje życie badającego i uzasadnień poszukującego uczonego” [op. cit., s. 29-30].

Jak widać, na zawartość tego prywatnego świata fenomenologa składają się, oprócz transcendentalnego Ja, wszystkie *cogitata*²), a więc, zgodnie z Kartezjańską sugestią, zarówno percepcje, jak i przedmioty wyobraźni oraz przedmioty aktów rozumowych: sądy, pojęcia i teorie. Nikt rozsądny nie zdecyduje się na negację istnienia takiego prywatnego świata, każdy z nas zgodzi się też, iż w uniwersum *cogitatorum* znajdują też miejsce wyobrażenia i poglądy uzgodnione (na bazie empatii) ze społecznością innych ludzi³.

² W fenomenologii istotne jest konsekwentne odróżnianie *cogitatum* od *cogitatio*. Pierwsze z tych łacińskich słów odnosi się do przedmiotu poznawanego, drugie - do aktu poznania. Podobne przeciwstawienie pojawia się w terminach zapożyczonych przez Husserla z greckiego, mamy tu na uwadze odróżnienie noezy i noematu. Do sprawy wrócę w dalszym ciągu tekstu.

³ Por. charakterystykę nastawienia personalistycznego, jaką Husserl podaje w części trzeciej *Idei II* [Husserl 1987].

Do określenia uniwersum *cogitatorum* Husserl niechętnie (a ściśle biorąc - nigdy) posługuje się terminem „świat”. „Światem” dla Husserla jest zawsze rzeczywistość transcendentna, a więc materialna przyroda i ludzkie społeczności. W toku *redukcji* ów świat obiektywny zostaje wzięty „w nawias”. Lecz pozostałe *residuum* nie pokrywa się z uniwersum *cogitatorum*. Kłopot w tym, że nie wszystkie *cogitationes* okazują się wiarygodne, należą tu bowiem również wyobrażenia fantastyczne, marzenia senne, wierzenia religijne i przesady scjentystyczne. Idąc wbrew Husserlowi, wprowadzę jednak do określenia całości rozważanego uniwersum termin **świat subiektywny**, którego to terminu będę używać zamiennie z terminem **prywatny świat ludzkiej osoby**.

Jest rzeczą niewątpliwą, że w świecie subiektywnym Husserl zmuszony jest wyróżnić poziomy czy warstwy. Jego „trudny empiryzm” sprowadza się do przekonania, że świat subiektywny ufundowany jest na danych zmysłowych, a zatem na noematach ukonstytuowanych w procesach percepcji. Tylko przy tej presupozycji można zrozumieć **założenie teleologiczne** *Medytacji*, a mianowicie założenie, iż celem badania fenomenologicznego jest uzyskanie wiedzy apodyktycznej i nie podlegającej wątpliwości. Nie mylę się chyba domniemając, iż ów „motyw dogmatyczny” wyróżniony przez Półtawskiego, ujawnia się w tym właśnie założeniu.

Rozpatrując kwestię ewentualnej korespondencji świata transcendentnego z czymś światem prywatnym, musimy stale mieć na uwadze dwojakiego typu niezgodności. Po pierwsze, w porównaniu ze światem transcendentnym, świat subiektywny bywa „przepełniony”, wielu ludzi żywi przekonanie egzystencjalne dotyczące tworów fantastycznych, dyskutowany przez Husserla widok grającego na flecie centaury [Husserl 1975, s. 71-72] nie ma odpowiednika w rzeczywistości przyrodniczej. Po drugie, świat subiektywny w zestawieniu ze światem transcendentnym jest „zubożony”. W doświadczeniu każdej konkretnej osoby brak *cogitatorum* odpowiadających wielu rzeczom postrzeganym przez innych. Niezgodność tego drugiego typu będzie stopniowo usuwana, a to w procesie obiektywizacji, w którym indywidualne *ego* wzbogaca swoją wiedzę przez uwzględnianie doświadczeń innych ludzi. Można mieć skądinąd zasadne wątpliwości, czy Husserlowski zamysł przewyciężenia solipsyzmu [por. Husserl § 1974, 18 oraz Husserl 1982, § 42] uwieńczony był powodzeniem, w tym miejscu jednak analizy odpowiedniego wywodu nie zamierzam prowadzić. Jest tu, zauważmy, problem tzw. „generalnej tezy” naturalnego nastawienia, a więc problem asercji lub zawieszenia sądu o istnieniu obiektywnego świata [por. Półtawski 1973].

Kwestia epistemologicznej waloryzacji *cogitationes* - jako prawomocnych lub mylących - nie znajduje w fenomenologii zadowalającego rozwiązania. Ma ona - w ludzkiej „historii intelektualnej” - głęboko ugruntowane korzenie. Trzeba tu, być może, sięgnąć do tradycji antycznej Grecji, cho-

ciażby do Homera. W jedenastej pieśni *Odysei* Poeta opisuje zstąpienie Odyseusza do świata umarłych. Osoby tam napotkane są widmami (*eidole*). Wiądomom w Hadesie przypisywana jest wszakże swego rodzaju realność. Są one mianowicie duszami osób zmarłych. Zazwyczaj niewidzialne, ukazują się Odyseuszowi, przywołane krwią ofiarną, w postaci osobowej i wchodzi z nim w kontakt wizualny i głosowy. Wśród tych postaci widmowych wyróżnia się osobiście *eidon* Heraklesa. Z innych mitów wiadomo, że podstępnie zatruty Herakles zrzędzeniem boskim ulega wniebowstąpieniu i deifikacji, już jako bóg wchodzi w związek małżeński z smukłą Hebe. Zatem osobowo nie może trafić do Hadesu.

Herakles objawia Odyseuszowi jedynie swój obraz (w tłumaczeniu Parandowski użył słowa „maska”). Tak tedy w świecie subiektywnym Odyseusza istnieją *eidole* dwojakiego rodzaju: dusze zmarłych oraz obrazy widmowe reprezentujące osoby zlokalizowane na innym niż ziemski poziomie rzeczywistości transcendentnej. Widoki tych pierwszych twórców ukazują się w rezultacie podmiotowego wymuszenia, Odyseusz, obdarzony mocą czarodziejską, może zmarłych przywoływać obrzędem rytualnym. Tę samą konstrukcję zaświatów powtórzy później w *Dziadach* Mickiewicz. Natomiast twory bytujące na „wyższym” poziomie rzeczywistości, w boskiej transcendencji, dobrowolnie przekazują śmiertelnikowi jedynie swoje ulotne widma. Herakles „sam w sobie” nie schodzi do Hadesu, pozostając na Olimpie emituje jedynie swój wizerunek.

Z fenomenologicznego punktu widzenia zdaje się niemożliwe, aby podmiot zdolny był do konkluzyjnego różnicowania tych dwóch rodzajów *eidoli* czy noematów. Trudność ta, jak sobie uświadamiam, ma między innymi swoje istotne implikacje teologiczne.

Dzieci w Fatimie nie mogły **wiedzieć**, czy Matka Boska ukazała im się „sama w sobie”, czy też zesała im „widzenie” w sensie widma. To samo dotyczy innych przeżyć mistycznych, takich jak udokumentowana przez Pascala „noc ognia”, którą miał przeżyć 23 listopada 1654 roku. Pozwól sobie przepisać początek opisu tego osobliwego *cogitatio*:

„Od godziny pół do jedenastej wieczorem do około pół do pierwszej. OGIEŃ. Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, nie Bóg filozofów i uczonych. Pewność. Pewność. Odczuwanie. Radość. Spokój. Bóg Jezusa Chrystusa. *Deum meum at Deum vestrum*” [cytowane za: Miłosz 1982].

Problem pozornej lub autentycznej wartości przeżyć mistycznych wymaga rozstrzygnięcia w pierwszym etapie badania konstytucji intersubiektywnego świata *cogitatorum*. Problem ten uważam za skrajnie trudny. Pozostając jeszcze w obrębie określonym przez tradycję teologii trzeba napomknąć, że należy tutaj fundamentalne pytanie o to, czy w Eucharystii obecność

Chrystusa jest rzeczywista, czy symboliczna. Znaczący historii Kościoła pytania tego nie mogą zlekceważyć.

Z epistemologicznego punktu widzenia sprawa ma wymiar uniwersalny. Ilekroć zmuszeni jesteśmy rozważyć przekazaną przez kogoś informację, stajemy wobec trylematu: świadectwo prawdziwe, świadectwo szczere choć fałszywe lub kłamstwo. Trudność wyboru właściwej waloryzacji jest ewidentna już w analizach dotyczących *cogitatorum* podmiotu, który abstrahuje jeszcze od informacji przekazywanych przez inną osobę (a więc na gruncie metodologicznego solipsyzmu). W zamierzonej przez Husserla rekonstrukcji wiedzy intersubiektywnej trylemat nabiera ostrości. Stajemy wobec jednej z dwóch decyzji: albo będziemy lekceważyć wszystkie informacje niepotwierdzone przez opinię powszechną (co grozi zahamowaniem rozwoju wiedzy, a to przez eliminację faktów nowych i - jak na razie - niereprodukowalnych), albo popadniemy w łatwowierność, uznając istnienie wszystkich monstrów wymienionych w różnych „zoologiach fantastycznych”, na przykład u Borgesa [Borges 1983].

Człowiek jako taki, *homo qua homo*, jest raczej niewdzięcznym przedmiotem badania. Kierując się tym odczuciem rozpatruje się zwykle byt ludzki z jakiegoś określonego punktu widzenia, bierze się człowieka w pewnej, określonej roli, ujawniając przy tym istotne dla tej roli umiejętności i dyspozycje, jakie chcemy człowiekowi przypisać. W ten sposób dochodzi do wyodrębnienia takich na przykład przedmiotów badania, jak: „człowiek jako mężczyzna”, „człowiek jako kobieta”, „człowiek jako twórca”, wreszcie „człowiek jako filozof”. Każdemu z tych „ludzi” przypisuje się pewien obszar do zagospodarowania. Ukazują się oto rzeczy przynależne mężczyznom, kobietom, twórcom i filozofom. Rozważając tę różnorodność wypracowujemy zarazem język odpowiedni do jej opisu. Współczesne języki europejskie, w tym i język polski, są w pewnym sensie niewygodne, w językach tych mianowicie cierpi się na niedostatek rzeczowników odślawnych. Aleksander Hercen, tytułując swój pamiętnik jako *Było je i dumi*, miał na myśli dokładnie to, co polski tłumacz oddał przez *Rzeczy minione i rozmyślenia* [Hercen 1951-1969]. Jest widoczne, że w obu językach brak rzeczowników denotujących „to, co minęło” i „to, co jest przedmiotem myślenia”. Staje się zrozumiałe, dlaczego Husserl zapożyczył z łaciny terminy *cogitatio* i *cogitans*.

Kim jest człowiek *qua homo cogitans*? Jeżeli silić się na dosłowny przekład imiesłowu *cogitans*, należałoby utworzyć czynny imiesłów od czasownika „rozważać”. *Cogitatum* w takim razie okazuje się rzeczą rozważaną, „przedmiotem rozważań”.

Przystępując do fenomenologicznych badań nad konstytucją, Husserl obiera jednak punkt wyjścia odmienny od zasygnalizowanego. Rozważa

przede wszystkim człowieka jako odbiorcę wrażeń - *homo qua recipient*. Do obszaru zagospodarowanego przez takiego człowieka należeć będą przedmioty postrzegania, a zatem, jak będę mówić **percepta**. W tym właśnie obszarze dokonuje się „pasywna synteza” *cogitatorum* [por. Husserl 1982, § 38]. Powinniśmy w tym miejscu podjąć radykalną decyzję dotyczącą ujednolicenia terminu „perceptum”. Zamierzam oto mówić o **perceptach** tam wszędzie, gdzie będę miała na uwadze konkretne przeżycia nazywane w klasycznej psychologii „spostrzeżeniami”. Dochowując wierności tradycji teoretycznej zapoczątkowanej przez Brentanę, Twardowskiego i Husserla będę w razie potrzeby odróżniać **treść** i **akt** perceptów. Tam zaś, gdzie będę mieć na uwadze nastawienie poznawcze człowieka jako recipienta, używany będzie zwrot **zdolność perceptów**. Po tych ustaleniach można dopiero rozważyć pewne pytanie merytoryczne. Czy jest mianowicie tak, że każdy człowiek przeżywa percepta, czy każdy posiada potencjalną zdolność percepcyjną, czy każdy więc może być prawdziwie kwalifikowany jako *homo percipiens*? Na to pytanie, ściśle odpowiadające fenomenologicznej tezie o absolutnym istnieniu świadomości [por. Husserl 1974, Część trzecia, r. III], odpowiadam przecząco. W budowanym tu modelu filozoficznym nie wyróżnia się żadnych założeń, które miałyby walor „apodyktycznej oczywistości”.

Przede wszystkim pragnę zauważyć, że istnieją ludzie, którzy na skutek wrodzonego kalektwa lub uszkodzenia mózgu są zasadniczo niezdolni do samoidentyfikacji, nie mogą więc powiedzieć o sobie - i nie mówią - *ego cogito*. Co więcej, populacja takich istot, które z kartezjańskiego punktu widzenia nie zasługują zapewne na miano „człowieka”, nie jest bynajmniej ściśle odgraniczona od populacji „ludzi normalnych”. Badanie owego płynnego pogranicza musiałoby okazać się całkowicie nieskuteczne, gdybyśmy mieli się ograniczyć do metod akceptowanych przez Husserla.

Następnie zauważyć trzeba, że niektórzy ludzie mają poważne trudności werbalizacji opisu swoich perceptów. Wiedzą oto, że postrzegany przedmiot jest im dobrze znany, nie znajdują jednak w pamięci nazwy właściwej, lub spontanicznie podają mylną nazwę czy opis. Wzmiankowane trudności dotyczą, jakby powiedział Husserl, poznania „przedpredykatywnego” [por. Husserl 1982, § 4].

Musimy w tym miejscu zwrócić baczną uwagę na zasadniczą niemodyfikowalność perceptów, o tyle przynajmniej, o ile rozważamy je na poziomie poznania przedpredykatywnego. Patrząc na bordową popielniczkę nie mogę w żaden sposób zobaczyć jej jako zielonej. Percepta są bezpośrednio niezależne od ludzkiej woli. Oczywiście ten elementarny fakt psychologiczny był Husserlowi doskonale znany. Wolno zresztą suponować, że właśnie ten fakt prowadził go do uznania możliwości „apodyktycznie oczywistego” poznania. Dźwięki, plamy barwne, odczucia dotykowe pojawiają się w umyśle pod-

miotu „we własnej osobie”. W każdym człowieku konstytuuje się świat subiektywny, hałaśliwy, barwny i chropawy. Postulat redukcji transcendentальной zabrania jednak wnosić stąd o analogicznych właściwościach świata materialnego.

Zauważmy teraz, że człowiek nie musi być rozważany wyłącznie *qua homo peripiens*. Być może nie mniej doniosłe będzie uchwycenie bytu ludzkiego *qua homo agens*. Zgadzając się wstępnie na bezpośrednią niemodyfikowalność perceptów, trzeba stwierdzić, że zasadniczo nic nie stoi na przeszkodzie próbom ich pośredniego przekształcania. Moją bordową popielniczkę mogę pomalować na zielono. Jak teraz takie przejście epistemiczne dokładniej scharakteryzować?

Opis ludzkiego oddziaływania na świat postrzegalny wymaga w każdym razie wzięcia pod uwagę przynajmniej dwóch następujących po sobie perceptów. Jest przecież tak, że *percipiens* popielniczki najpierw widzi ją jako bordową, następnie zaś przeżywa nowy noemat, postrzegając tę popielniczkę jako zieloną. Trzeba jeszcze dodać, że w rozważanym procesie poznawczym wyodrębnia się pewne stadium pośrednie. Jest to stadium wyobrażenia sobie zmienionej postaci przedmiotu, oraz akt woli inicjujący odpowiednie manipulacje. Jest tu istotne, że sama wyobraźnia nie może wpłynąć na zmianę przedmiotu działania, może jedynie zainicjować odpowiednie decyzje. Tak czy inaczej, przedmioty działania są czymś innym od perceptów i imaginacji, należą do sfery mediatyzacji między przyjmowanym przez podmiot założeniem teleologicznym a jego realizacją. Korzystając z takich mediatyzacji możemy pośrednio sterować strumieniem przeżyć zmysłowych. Tego aspektu procesu poznawczego Husserl zdaje się nie brać pod uwagę.

Oczywiście, pierwotne perceptum bordowej popielniczki pozostaje w świadomości po przemalowaniu tej popielniczki. Jako wspomnienie mianowicie. Jednak ani wspomnieniom, ani wyobrażeniom nie przysługuje poczucie „apodyktycznej oczywistości”. Przeciwnie, podmiot ostro oddziela rzeczy, które kiedyś były, ale już nie istnieją, od rzeczy, które mogą być sfabrykowane, ale jeszcze nie są takimi.

Ta zdolność odróżniania realności od złudy nie podlega łatwemu rozpoznaniu. Nie ma też powodu, aby sądzić, że zdolność ta działa bezbłędnie. Wiadomo nawet, że w niektórych stanach psychopatologicznych ludzie tej zdolności się wyzbywają. Są to przypadki mitomanii, a także wymyślania fikcyjnych życiorysów, które podmioty - dotknięte taką przypadłością - mogą szczerze traktować jako przeżyte.

Ogół faktów świadczących, że świat zewnętrzny (wraz z innymi ludźmi) podlega subiektywnej manipulacji, dostarcza podstawowego argumentu za stanowiskiem realizmu transcendentального, a przeciwko transcendentalnemu idealizmowi. Zauważmy jednak, że w kwestii „obiektywnego istnienia”

zewnątrznego świata argumenty w ten sposób budowane niczego ostatecznie nie rozstrzygają. Problem, w ujęciu jakie obecnie zaproponuję, należy raczej do dziedziny socjotechniki niż do fenomenologii.

Pamiętamy, że narrator *Odysei* napotyka na trudność odróżnienia tych duchów (osób zmarłych), które ukazują się Odyseuszowi „w swoich własnych osobach” od tych, które są jedynie widmami osób przebywających na wyższych poziomach rzeczywistości. Do tej drugiej kategorii zalicza się Heraklesa, można by dodać, że należałyby też tam widma innych bogów, choćby Hadesa i Persefony. Podobną trudność odnajduje człowiek współczesny, który ważyłby się samodzielnie odróżnić bohaterów reportażu filmowego czy telewizyjnego od postaci widowiska, w którym wykorzystano aktorów i kaskaderów. Taki widz może jedynie zaufać deklaracjom komentatora, który niekiedy zapewnia, że emitowany obraz jest „autentyczny”, kiedy indziej zaś przyznaje, że przekazywana jest inscenizacja. To samo dotyczy wszystkich elementów scenografii. Ponieważ ambicją nadawcy przekazu jest możliwie wierna rekonstrukcja fabuł (które być może pierwotnie przebiegały w rzeczywistości), to wszelkie ślady fabrykacji ulegają starannemu zatarcu. Społeczne konsekwencje tej rewolucji technicznej są daleko idące, nikt spośród widzów nie może mieć pewności, że osoba pokazywana na ekranie jest człowiekiem, który kandyduje na urząd w wyborach parlamentarnych czy prezydenckich, czy człowiekiem (aktorem), który rolę kandydata odgrywa. Tak dalece idące zatarcie granicy dzielącej fikcję od rzeczywistości nie było w czasach Husserla możliwe, stąd też współczesny czytelnik *Medytacji kar-tezjańskich* odnosi nieodparte wrażenie, iż bajka ta - jakkolwiek długa i pocuczająca - naznaczona jest nieusuwalnym piętnem naiwności.

W § 25 *Medytacji* Husserl wprowadził pojęcie *quas-rzeczywistości* [Husserl 1982]. Do owej *quasi-rzeczywistości* trzeba zaliczyć przedmioty intencjonalne powołane do istnienia mocą wyobraźni. Należą tu, między innymi, postacie literackie i osoby przedstawione w dziełach plastycznych. Byłoby też rzeczą naturalną uzupełnić *quasi-rzeczywistość* przez przedmioty ukazywane w inscenizacjach filmowych i telewizyjnych. Wreszcie, sięgając raz jeszcze do mitologii, warto przypomnieć, że z Hadesem graniczyć ma kraina Widzeń Sennych [Kubiak 1997, s. 207]. *Cogitata* uchwytnie w snach i halucynacjach również zasługują na miejsce w subiektywnej *quas-rzeczywistości*.

Metody fenomenologii nie pozwalają - jak już było to powiedziane - na odnalezienie efektywnego kryterium, które pozwoliłoby odgraniczyć świat *quasi-rzeczywistości* intersubiektywnej od *quasi-rzeczywistości*. Jeżeli takie odgraniczenie jest możliwe, to tylko na gruncie filozofii realistycznej. Na tym gruncie można bowiem rozpoznawać *quasi-przedmioty* i *quasi-osoby* po-

przez ujawnienie *sui generis* wtórności tych obiektów wobec świadomej lub podświadomej aktywności *homo agens*.

Musimy jeszcze powiedzieć, że z punktu widzenia *homo cogitans* całość poznawalnego świata zawiera, jako część właściwą, dziedzinę *quasi-rzeczywistości*. Realność każdego z należących tu obiektów może być zakwestionowana. Stąd też uważam za właściwe wprowadzić tu termin **rzeczywistość wirtualna**, przyjmując, że należą do niej zarówno przedmioty percepcji jak i wyobraźni. W ten sposób w dociekaniach epistemologicznych musimy na wstępie zrezygnować z fundamentu, jaki tworzyłyby sądy niewątpliwe.

5. Dom bez fundamentów. Mieliśmy już okazję zapoznać się z Husserlowską koncepcją świata subiektywnego, a więc świata uzyskiwanego w efekcie operacji fenomenologicznej *epoche*. Dla medytującego podmiotu jest to świat primordialny [por. Husserl 1982, § 47]. Ów primordialny świat złożony jest z obiektów intencjonalnych, powołanych do życia przez podmiot. Podmiot „sam w sobie” do tego świata nie należy, jest jedynie transcendentalnym źródłem jego genezy.

Dla uzupełnienia zacytujmy jeszcze wypowiedź Husserla pomieszczoną w *Medytacji pierwszej (Droga do transcendentalnego ego)*, a mianowicie:

„Inni ludzie, a także zwierzęta, są przecież dla mnie jedynie danymi doświadczenia uzyskiwanymi dzięki zmysłowemu doznawaniu ich [ludzi i zwierząt] materialnych żywych ciał (*körperlichen Leiber*), danymi doświadczenia zmysłowego, którego ważnością (*Gültigkeit*), jako że jest powątpiewalna, nie mogą się posłużyć. Naturalnie wraz z Innymi usuwam na bok również wszystkie twory społeczne i kulturowe. Krótko mówiąc, nie tylko przyroda nieożywionych ciał, lecz cały w ogóle konkretny świat otaczający, w którym żyjemy (*Lebensumwelt*), nie istnieje już odtąd dla mnie inaczej jak tylko w charakterze fenomenu bytowego” [Husserl 1982, s. 26].

Jak już powiedziano, każde *cogitatum* należące do świata primordialnego może ulec zakwestionowaniu, bądź modyfikacjom powodowanym (ze zdroworozsądkowego punktu widzenia) przez poczynania osób trzecich. Choćby dlatego ten świat nie nadaje się do prostej rozbudowy poprzez dołączenie treści świadomości innych ludzi. Podjęte przez Husserla zadanie odbudowania rzeczywistości intersubiektywnej na fundamencie czyjegoś świata subiektywnego traktuję zatem z góry za przedsięwzięcie skazane na porażkę.

Należałoby może poszukać sposobu odróżnienia *cogitatorum* godnych zaufania od mylących. Jak argumentowałam, wspominając przykrości Odyseuszowej podróży do piekieł, zadanie to jest zasadniczo niewykonalne. Być może Husserl w swoim długim życiu nie przeżywał halucynacji, bo gdyby było inaczej, to wiedziałby, że natręctwo takich zwidów jest bezwzględnie skuteczne. Spotykamy się zatem z sytuacją następującą: *cogitatum qua cogitatum* istnieje w sposób bezwarunkowy, jeżeli tylko wyodrębni się w strumie-

niu czyjejs świadomości, natomiast *cogitatum*, jako problematyczny przejaw czegoś spoza owej primordialnej świadomości, nigdy nie może wydostać się z klamry fenomenologicznego nawiasu. Można oczywiście szukać kryterium wiarygodności powołując się na opinie innych od siebie ludzi „normalnych”. Jednak aby wiedzieć, czy ktoś jest „normalny”, trzeba - po pierwsze - wiedzieć, że istnieje inaczej niż jako widmo w czyjejs świadomości, po drugie zaś - wiedzieć, które *cogitata* innej osoby zasługują na zaufanie. W ten sposób będziemy się wkręcać w nieusuwalne błędne koła.

Skądinąd naturalne rozwiązanie jest widoczne już na pierwszy rzut oka. Wystarczy, powiedzmy sobie, założyć, że świat transcendentny istnieje, natomiast że prywatne **światy subiektywne** rodzą się i zanikają jako **przejawy** czy znaki, które ów świat wyciska w ludzkich umysłach czy mózgach. To właśnie stanowi tezę kwestionowanego przez Husserla (choć nie zawsze konsekwentnie) realizmu epistemologicznego.

Dochodzimy tu do momentu, w którym nie będzie już możliwe omijanie „jądra ciemności” filozofii fenomenologicznej. Ciemność tę dostrzegam w tych wątkach myśli Husserla, w których rozważany jest osobliwy związek kategorii „sensu” i „istnienia”. Jak widać choćby z przypisów, jakimi tekst *Medytacji* opatrzyli Ingarden i Półtawski, nie jest to kwestia możliwa do rozjaśnienia dla czytelników dysponujących jedynie powierzchowną orientacją w sztuce myślenia fenomenologicznego. Ja zaś w żadnym razie do ponadelementarnej znajomości dziedzictwa Husserla pretensji żywić nie mogę⁴. Z drugiej strony, z punktu widzenia filozofii analitycznej, całkowicie pominąć tego zagadnienia się nie da.

⁴ W celu udokumentowania trudności, na jakie napotykamy na poziomie „ponadelementarnej” dyskusji problemów fenomenologicznych, pozwolę sobie, bez komentarza, przytoczyć opinię Andrzeja Półtawskiego wypowiedzianą w przypisach do jego tłumaczenia *Medytacji*: „Gdy Ingarden mówi, że predykaty «istnienia» i «nie-istnienia» odnoszą się do «obiektów transcendentnych», to mam wrażenie, że chodzi mu o szczególnego rodzaju «obiekty transcendentne», mianowicie o przedmioty realne. Tak pojęte, przeciwstawia je on «obiektom intencjonalnym jako takim» i to jest słuszne. O ile jednak opozycja ta przechodzi jeszcze na «sensy przedmiotowe», sprawa przestaje być prosta i oczywista. Bowiem przez «sens przedmiotowy» Husserl nie może tu naturalnie rozumieć «immanentnego sensu przedmiotowego» (zawartego immanentnie w akcie przeżycia sensu przedmiotowego ujęcia w terminologii *Badań logicznych...*), «sens przedmiotowy» to określenie występujące tutaj po to, by dać nam do zrozumienia, że mamy teraz do czynienia z rozmaitymi konkretnymi przedmiotami, o ile stanowią one rezultat epoki transcendentalnej. Istnieją tedy różnego rodzaju «sensy»: sens «przyroda», sens «przedmiot realnie istniejący» itd. Do tak ujętych «sensów przedmiotowych» odnoszą się omawiane przez Husserla predykaty. «Realne istnienie» jest na przykład czymś, co konstytuuje się jako określony charakter przedmiotu domniemywanego jako takiego, charakter kształtujący się jako rezultat mechanizmów syntez oczywistości itd.

Ma się w ogóle wrażenie, że interpretatorzy Husserla nie odróżniają różnych szczebli konstytucji i różnych postaci «przedmiotów konstytutywnych»; w ten sposób miesza się często ze sobą sens przedmiotowego ujęcia i sens przedmiotowy w ogóle, a obydwa z sensem «po prostu», sens przedmiotowy z noematem, noemat z pełną zawartością noematyczną, korelat aktu ze ścisłym korelatem aktu, przedmiot intencjonalny aktu jako taki z przedmiotem intencjonalnym w ogóle (jako nicią przewodnią badań nad konstytucją), przedmiot *explicite* domniemywany z przedmiotem domniemywania itd” [Husserl 1982, s. 329].

Rzecz jest istotnie zagadkowa, jeżeli zauważyć, że żadnego z wchodzących tu w grę pojęć, a mianowicie pojęć sensu i istnienia, nie uczynił Husserl przedmiotem dokładniejszej eksplikacji. W tekstach pojęcia te pojawiają się jak gdyby „w biegu”, sprawą czytelnika będzie rozpoznanie, ku czemu ów strumień medytacji jest przez nie kierowany. W każdym świecie primordialnym *cogitata* traktowane są jako jednostki wyposażone w sens. Obyczaj językowy przyjęty przez Husserla nie pozwala natomiast na przypisywanie im istnienia. Od obyczaju tego już wcześniej odeszłam przyjmując, że elementy każdego z uniwersów „istnieją” relatywnie właśnie względem danego uniwersum. Zarazem Husserl przekonuje, że takim bytom, jak *Ja transcendentalne* i *czysta świadomość*, przysługuje walor istnienia absolutnego.

Pójdźmy dalej. Na bazie świata primordialnego ma być nadbudowany (a zarazem być w nim zawarty) świat intersubiektywny złożony z osób i przedmiotów utworzonych przez konstytucję transcendentalną. Temu światu człowiek medytujący nadaje sens i istnienie.

Normalnie biorąc, pytanie o sens wszechrzeczy jest zrozumiałe w tych filozofiach, które bądź zakładają istnienie Boga, bądź tego istnienia dowodzą. W filozofii nowożytnej jest to tradycja ukształtowana z jednej strony przez św. Tomasza, z drugiej zaś - przez Kartezjusza. Co się tyczy Kartezjusza, Husserl - w *Medytacjach* - zdecydowanie odrzuca kartezjańską tezę o *Veracitas* Boga. Odrzuca też idealizm Berkeleya (mylnie uznając go za solipsyzm), w którym Bóg okazuje się gwarantem realności świata postrzeganego. W tej kwestii, jak również w kwestii podobnej koncepcji Boga w fenomenologii Schelera, mogę tu tylko odwołać się do eseju Wacława Mejbauma *Świat według biskupa Berkeleya* [por. Mejbaum 2000, a także Scheler 1954]. Być może właśnie w tym kontekście należy też przypomnieć aforyzm Heideggera „Światu, któremu brak Boga, usuwa się grunt spod nóg (...)” [Heidegger 1977, s. 168].

Sam Husserl (pomijając wzmianki w *Medytacjach*) problem Stwórcy rozważał dwukrotnie w *Ideach* [por. Husserl 1975, § 43 i § 58]. W obu fragmentach zarysowuje się wątpliwość dotycząca istoty Boga jako bytu osobowego. Przyjmując, że Bóg jest osobą, musielibyśmy przyjąć, że przeżywa swoje istnienie w sposób ściśle analogiczny do przeżywania losów przez ludzkie indywiduum, a więc, że istnieje pewien strumień świadomości boskiej. Taka koncepcja, niewątpliwie heretycka z punktu widzenia teologii Kościoła katolickiego, nie nadaje się jednak do pochoptego odrzucenia. Trzeba zauważyć, że jest ona głęboko zakorzeniona w praktyce religijnej społeczeństw chrześcijańskich: ludzie wierzący dają temu wyraz presuponując, iż Bóg może doraźnie wysłuchiwać modłów, oraz że zachowuje wolność bieżącego decydowania o zbawieniu bądź potępieniu swoich stworzeń.

Pomijając kwestie teologiczne (które koniec końców sprowadzają się do tajemnicy łaski) trzeba powtórzyć, że w zbiorczym doświadczeniu ludzkości nie brak wypadków objawień Boga, a więc takich przeżyć, w których Bóg prezentuje się człowiekowi „we własnej osobie”. Wspominałam już o przeżyciu mistycznym, które było udziałem Pascala. Jest raczej trudne do wyjaśnienia, z jakich teoretycznych względów Husserl w swojej konstrukcji świata intersubiektywnego tego rodzaju *cogitata* programowo lekceważy. Co zresztą nie uchroniło jego dorobku przed ideologicznymi nadinterpretacjami budowanymi przez takich myślicieli, jak Szestow czy Sartre.

Tak czy inaczej, ewolucja filozofii w horyzoncie ostatnich lat XX wieku prowadziła stopniowo do uwiarygodnienia przeświadczenia, że poszukiwanie trwałego fundamentu naszej wiedzy jest przedsięwzięciem beznadziejnym, przynajmniej jeżeli zadbać o korespondencję spekulacji filozoficznych ze światobrazem współczesnej nauki. Jesteśmy świadkami ostatecznej, być może, dyskredytacji mitu, który wysiłkom filozofów zawdzięczał wielowiekową trwałość. Mam tu na uwadze mit nowożytnego „racjonalizmu”, a mianowicie chociażby pogląd Spinozy, iż nauka winna być budowana *modo geometrico*, poczynając od oczywistych pewników. W tym miejscu chcę tylko zasygnalizować, że punktu wyjścia do tej dyskusji trzeba by poszukać w dorobku teoretycznym Karla R. Poppera.

Literatura przywołana:

- Borges J. L. [1983], *Zoologia fantastyczna*, Warszawa.
- Heidegger M. [1977], *Cóż po poecie?*, w: *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa.
- Heidegger M. [1989], *Kant a problem metafizyki*, Warszawa.
- Hercen A. [1951-1969], *Rzeczy minione i rozmyślanie*, Warszawa.
- Husserl E. [1974], *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, Warszawa.
- Husserl E. [1975], *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, Warszawa.
- Husserl E. [1982], *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa.
- Kant I. [1957], *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa.
- Kubiak Z. [1997], *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa.
- Mejbaum W. [2000], *Świat według biskupa Berkeleya*, „Nowa Krytyka” nr 11.
- Miłosz Cz. [1982], *Ziemia Ulro*, Warszawa.
- Półtawski A. [1973], *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa.
- Scheler M. [1954], *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik (...)*, w: *Gesammelte Werke*, Bern.

HONORATA JAKUSZKO

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

ZDZISŁAW JERZY CZARNECKI

I. DZIEŁA. A. Monografie. Zdzisław Jerzy Czarnecki jest autorem monografii, rozpraw, artykułów naukowych i publicystycznych, antologii tekstów, recenzji, not słownikowych i haseł encyklopedycznych. Wśród książek autorskich wymienić można następujące monografie: *Religia i społeczeństwo w poglądach Platona*. Warszawa 1968; *Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii*. Warszawa 1971 (przekład węgierski: *A marxista valláselmélet genezise*, tł. D. Pfeifer, Budapest 1975); *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospekcji dziejowej w historii filozofii*. Lublin 1981; *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*. Lublin 1992.

B. Redakcja zbiorów rozpraw. (Wraz z B. Dziemidokiem) *Homo agens. Studia nad aktywnością i podmiotowością człowieka*. Lublin 1981; (Wraz z S. Soldenhoffem) *Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów polskiej niezależnej myśli moralnej*. Lublin 1989; *Czas, wartości i historia. Studia nad aksjologią czasu historycznego*. Lublin 1990; (Wraz z S. Symotiukiem) *Historyczna dynamika wartości. Studia nad aksjologicznymi interpretacjami dziejów*. Lublin 1990; (Wraz z K. Balem, J. Gajdą) *Wartości i wartościowania w historii filozofii. Materiały z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej*. Karpacz 1988. Wrocław 1992; *W kręgu pesymizmu historycznego. Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*. Lublin 1992; *Studia nad ideą wolności*. Lublin 1995; *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*. Lublin 1999; *Dylematy racjonalności. Między rozumem teoretycznym, a praktycznym*. Lublin 2001.

C. Rozprawy w zbiorach. *Problemy metodologiczne marksistowskiej historii filozofii*, w: *Wybrane zagadnienia z historii filozofii polskiej na tle filozoficznej umysłowości europejskiej*. Wrocław 1979, s. 71-82; *Od procesu poznania do rozwoju historycznego. U źródeł oświeconej teorii dziejowego postępu*, w: *Świadomość i rozwój*. Kraków 1980, s. 519-529; *Narodziny idei podmiotu historycznego*, w: *Homo agens*. Lublin 1981, s. 46-72; *Wzlot i upadek rozumu historycznego*, w: *Społeczna funkcja historii a współczesność*. Lublin 1985, s. 113-131; *Pojęcie czasu historycznego i jego mistyfikacje*, w: *Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych*. Warszawa 1987, s. 166-195; *Wartość i wartościowania w strukturze filozofii*, w: *Filozofia dla przyszłości: przewodnik zjazdowy, V Zjazd Filozofii Polskiej, Kraków 9-12 listopada 1987*. Kraków 1987; *Czas historyczny i wartości*, w: *Czas, wartości i historia. Studia nad aksjologią czasu historycznego*. Lublin 1990,

s. 5-28; *Wyzwanie i odpowiedź: Arnolda Toynbee'go filozofia historii jako perspektywa zagłady i wizja ocalenia cywilizacji*, w: *Historyczna dynamika wartości. Studia nad aksjologicznymi interpretacjami dziejów*. Lublin 1990, s. 113-134; *Kryzys optymizmu historycznego: studium przewodnich idei*, w: *W kręgu pesymizmu historycznego. Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*. Lublin 1992, s. 5-39; *O potrzebie przewyższania mitów historycznych*, w: *Spotkania polsko-ukraińskie*. Lublin 1992, s. 95-98; *Aporie wolności. Oświecenie francuskie, Kant, Fichte*, w: *Studia nad ideą wolności*. Lublin 1995, s. 89-110; *Rola Wiliama Gilberta w kształtowaniu się nowej świadomości teoretycznej: od małej terelli do nieskończonego Wszechświata*, w: *Między logiką a etyką. Studia z logiki, ontologii, epistemologii, metodologii, semiotyki i etyki. Prace ofiarowane Prof. Leonowi Kojowi*. Lublin 1995, s. 239-252; *Wartości w strukturze poznania historycznego*, w: *Świat wartości i wychowanie*. Warszawa 1996, s. 115-131; *Idea podmiotowości w myśli antycznej*, w: *Studia nad ideą podmiotowości*. Lublin 1999, s. 43-62; *Myśl siedemnastowieczna między Scyllą chaosu a Charybdą ostatecznego porządku*, w: *Poznanie - Człowiek - Wartości. Prace ofiarowane Profesorowi Zdzisławowi Cackowskiemu*. Lublin 2000, s. 111-125; *Między Kartezjuszem a Hume* - *uczłowieczanie rozumu w myśli nowożytnej*, w: *Dylematy racjonalności. Między rozumem teoretycznym a praktycznym*. Lublin 2001, s. 31-55.

D. Ważniejsze artykuły w czasopismach. Gustav Mensching. „Euhemer - Przegląd Religioznawczy” 1959, nr 5, s. 534-542; Julius Wellhausen. „Euhemer - Przegląd Religioznawczy” 1961, nr 3, s. 44-57; *Spółeczny rodowód eschatologii Platona*. „Euhemer - Przegląd Religioznawczy” 1964, nr 1, s. 17-30; *Szkoła historyczna w religioznawstwie niemieckim*. „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” 1964, nr 3, s. 79-88; *Filozoficzna religia Platona a religia w jego utopiach*. „Euhemer-Przegląd Religioznawczy” 1965, nr 1, s. 23-40; *David Hume jako teoretyk religii*. „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” 1966, nr 5, s. 55-70; *Filozoficzne teorie religii w epoce Oświecenia angielskiego*. „Annales UMCS” sectio F, vol. XXI, 1 1966, s. 1-35; *Die philosophische Religion Platos und die Religion in seinen Utopien*. "Bibliotheca Classica Orientalis", Berlin 1967, Heft 4, s. 245-247; *Die soziale Wurzel der Eschatologie*. "Bibliotheca Classica Orientalis", Berlin 1967, Heft 4, s. 243-245; *Lenin a marksistowska teoria religii*. „Referaty Sesji Naukowej UMCS”, Lublin 1970, s. 45-60; *Odkrycie Kopernika jako przewrót w filozofii człowieka*. „Annales UMCS”, sectio D, vol. XXVII, 2, 1972, s. 13-21; *Problem historycznej ciągłości filozofii w historiografii współczesnej*. „Studia Filozoficzne” 1973, nr 9, s. 71-91; *Problemy filozofii historii i historii filozofii w "Journal of the History of Ideas"*. „Studia Filozoficzne” 1974, nr 3, s. 187-192; *Antropotwórcza i socjotwórcza rola narzędzi pracy*. „Studia Filozoficzne” 1975, nr 12, s. 161-169; *Historyczne przesłanki i teoretyczne cele*

immaterialistycznej metafizyki Berkeleja. „Annales UMCS” sectio I, vol. 1, XII, 1976, s. 123-136; *Filozofia marksistowska jako podstawa nauk humanistycznych*, w: *Marksistowsko-leninowskie wychowanie studentów. Z doświadczeń uniwersytetów Lwowskiego i Lubelskiego*. Lublin 1976, s. 162-173; *Kant: historia - przedmiot wiedzy czy powinności*. „Człowiek i Światopogląd” 1977, nr 7-8 /144-145/, s. 27-40; *Klasowe horyzonty perspektywy historycznej w myśli Oświecenia francuskiego*. „Annales UMCS”, sectio I, vol. II, 1977, s. 13-31; *Problemy metodologiczne marksistowskiej historii filozofii*. „Studia Filozoficzne” 1977, nr 2/135/, s. 17-24; *Przyszłość i historia (przesłanki perspektywy historycznej w filozofii niemieckiego Oświecenia)*. „Studia Filozoficzne”, 1977, nr 5 /138/, s. 135-151; *Siedemnastowieczny aprioryzm i problemy historyzmu*. „Studia Filozoficzne” 1978, nr 8-9 /153-154/, s. 241-255; *Przyszłość jako powrót do przeszłości w myśli historyzmu francuskiego Oświecenia*. „Annales UMCS” sectio I, vol. III/IV, 2, Lublin 1978/79, s. 15-33; *Hegel i perspektywa perspektywy dziejowej*. „Człowiek i Światopogląd” 1979, nr 1, s. 76-89; *The Birth of the Idea of Historical Subject*. „Annales UMCS”, sectio I, vol. VI, 1, 1981, s. 2-23; *History and the Values of Bourgeois Philosophy*. „Annales UMCS”, sectio I, vol. VII, 1982, s. 89-102; *Historia a wartości w filozofii mieszczańskiej*. „Człowiek i Światopogląd” 1985, nr 12 /239/, s. 4-20; *Formy irracjonalizmu historycznego*. „Studia Filozoficzne” 1987, nr 7, s. 13-26; *Wartości i wartościowanie w strukturze filozofii*. „Studia Filozoficzne” 1988, nr 12, s. 47-55; *Idea postępu w myśli antycznej*. „Przegląd Humanistyczny” XXXII (1988), nr 3, s. 78-89; *Świat - jego jedność i różnorodność*. „Edukacja Filozoficzna” 1988, vol. 6, s. 237-255; *Spory wokół pojęcia prawdy*. „Edukacja Filozoficzna” 1989, vol. 7, s. 191-202; *Some Problems of the Idea of Progressive Historical Time*. „Dialogue and Humanism” 1994, vol. 4, nr 1, s. 90-100; *Historia i religia. Dwa warianty oświeceniowego historyzmu*. „Annales UMCS” sectio I, vol. XXI/XXII, 1996/97, s. 115-131; *Wartości w teoretycznych strukturach czasu historycznego*. „Anthropos. Prace Instytutu Filozofii UMCS”, Lublin 1999, Zbiór 1, s. 25-40 (red. S. Jedynek, S. Symotiuk, T. Szkołut).

E. Antologie. (Wraz z J. Cabajem, M. Pielakiem, G. Mitrowskim, P. Zdano-wiczem) *Antologia tekstów z historii filozofii nowożytnej*. Lublin 1983; (Wraz z J. Cabajem, H. Jakuszką, J. Zdybel) *Świat, człowiek i wartości: wybór tekstów filozoficznych dla szkół średnich*. Warszawa 1988.

F. Hasła. *Mały słownik religioznawczy*. Warszawa 1969, 79 haseł; *Idiografizm*, w: *Filozofia a nauka: Zarys encyklopedyczny*. Wrocław 1987, s. 212-218.

II. OPRACOWANIA. Recenzje prac Zdzisława J. Czarneckiego. *Religia i społeczeństwo w poglądach Platona*. Warszawa 1968; Jan Legowicz, „Nowe Książki” 1968, nr 23, s. 1619-1622; Witold Wróblewski, „Studia

filozoficzne” 1970, nr 4/5, s. 201-214. *Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii*. Warszawa 1971: Andrzej Tokarczyk, „Argumenty” 1972 nr 3, s. 14; Marian Skrzypek, „Nowe Książki” 1972 nr 4, s. 46-47; Dionizy Tanalski, „Człowiek i Światopogląd” 1972 nr 3, s. 249-255; Zbigniew Majchrzyk, „Roczniki filozoficzne” t. 21 (1973) z. 2, s. 181-182.

Z okazji sześćdziesiątej piątej rocznicy urodzin Zdzisława Jerzego Czarneckiego uczniowie, współpracownicy i przyjaciele przygotowali (pod red. Honoraty Jakuszko, Stanisława Jedynaka, Andrzeja L. Zachariasza i Jolanty Zdybel) książkę pamiątkową *Rekonesanse filozoficzne. Człowiek, wartości, historia*. Lublin 1999. Książka zawiera bibliografię prac prof. Zdzisława Jerzego Czarneckiego oraz artykuły, których tematyka koncentruje się na problematyce bliskiej zainteresowaniom i badaniom Profesora. Autorami prac są nie tylko nauczyciele akademicki z UMCS, ale także przedstawiciele innych ośrodków filozoficznych: Karol Bał (UWr.), Józef Bańka (UŚ), Tadeusz Buksiński (UAM), Czesław Głombik (UŚ), Józef Lipiec (UJ), Ryszard Panasiuk (UŁ), Marek Szulakiewicz (UMK), Andrzej L. Zachariasz (Uniwersytet Podkarpacki).

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Zdzisław Jerzy Czarnecki (syn Mieczysława i Jadwigi z Krzaklewskich) urodził się 14 sierpnia 1934 roku we Lwowie w rodzinie inteligenckiej. W latach 1950-1951 przebywał w więzieniu skazany wyrokiem Sądu Wojskowego za działalność w opozycji politycznej. Ukończył Liceum Korespondencyjne w Lublinie i złożył egzamin dojrzałości w roku 1953. W r. 1957 ukończył filologię polską na UMCS.

W latach 1957-1961 pracował w szkolnictwie na terenie Lublina (w Państwowym Pogotowiu Opiekuńczym, później w Liceum Zamoyskiego). Z tego okresu pochodzą jego pierwsze publikacje dotyczące zagadnień religioznawstwa, drukowane w „Euhemerze - Przeglądzie Religioznawczym”. Od października 1961 został zatrudniony w Katedrze Filozofii UMCS, kierowanej przez prof. dr. Narcyza Łubnickiego kolejno na stanowisku asystenta (1961-1962), starszego asystenta (1962-1966) i adiunkta (1966-1970). Rozprawę doktorską pt. *Społeczne i polityczne treści doktryn religijnych Platona* obronił w r. 1965, uzyskując tytuł doktora nauk humanistycznych w zakresie historii filozofii. Od 1968 r. prowadził zlecone wykłady z głównych zagadnień filozofii marksistowskiej na Akademii Medycznej w Lublinie.

W latach 1970-1973 był zatrudniony w Akademii Medycznej (w 1970 r. jako wykładowca i kierownik Zakładu Filozofii na Wydziale Farmaceutycznym, w 1971 jako starszy wykładowca, w 1972 r. został kierownikiem Zakładu Nauk Społecznych AM, w r. 1973 otrzymał stanowisko docenta).

Habilitował się w r. 1972 na podstawie pracy *Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii* (zatwierdzenie habilitacji przez CKK nastąpiło 20 VII 1973 r.). Od r. 1974 został zatrudniony na etacie starszego wykła-

dowcy (od 1 I 1974 - docenta) w Międzyuczelnianym Instytucie Filozofii i Socjologii UMCS. Jednocześnie pełnił funkcję wicedyrektora MIFiS w latach 1974-1981, a także kierownika Zakładu Historii Filozofii. W r. 1975 prowadził zajęcia w ramach Nauczycielskiego Uniwersytetu Radiowo-Telewizyjnego. Był współorganizatorem I Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego w Lublinie (1977). W 1977 przebywał na stażu w uczelniach stanu Massachussets w USA, zaś w 1988 jako *Visiting Professor* prowadził wykłady w State University of Minneapolis i St. Paul oraz odczyty w innych uczelniach stanu Minnesota.

Był dyrektorem MIFiS przez dwie kolejne kadencje w latach 1981-1987. 28 X 1983 uchwałą Rady Państwa uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego nauk humanistycznych. 1 XI 1983 decyzją Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki został mianowany na stanowisko profesora w UMCS.

Od r. 1987 został powołany na kierownika Resortowego Programu Badań Podstawowych Ministerstwa Edukacji Narodowej (RPBP III 22) pt. *Wartości i wartościowania w strukturze filozofii, w poznaniu naukowym i w praktyce społecznej*. Od r. 1989 był koordynatorem I stopnia wspomnianego programu badań resortowych. W wyniku realizacji tego programu powstało wiele opracowań, książek, rozpraw doktorskich i habilitacyjnych w ośrodkach uniwersyteckich Lublina, Krakowa, Wrocławia, Warszawy, Białegostoku, Gdańska i Poznania. W 1990 został mu przyznany jeden z pierwszych grantów MEN pt. *Teoretyczne i aksjologiczne podstawy współczesnych filozofii historii* (powstało 6 tomów).

W latach 1985-1990 prowadził wykłady w Filii Warszawskiej Akademii Wychowania Fizycznego w Białej Podlaskiej. Od r. 1987 pełnił obowiązki kierownika Zakładu Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, od 1990 (do dziś) jest kierownikiem Zakładu Historii Filozofii Nowożytnej, a także kuratorem Zakładu Filozofii Współczesnej (od r. 1997).

27 IX 1990 r. otrzymał stanowisko profesora nadzwyczajnego mianowanego na stałe. Decyzją Ministra Edukacji Narodowej z 6 VIII 1993 został mianowany na stanowisko profesora zwyczajnego na UMCS. W latach 1996-1999 pełnił obowiązki Dziekana Wydziału Filozofii i Socjologu, został ponownie wybrany na kolejną kadencję do r. 2002. Od 1997 r. wykładał także w Instytucie Filozofii w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Rzeszowie.

Brał aktywny udział w pracach senatu, m. in. w Senackiej Komisji Organizacji i Rozwoju UMCS, Senackiej Komisji d/s. Rozwoju Kadry Naukowej Uniwersytetu, Senackiej Komisji Kontrolno-Rewizyjnej, Senackiej Komisji d/s. Wydawnictw, Senackiej Komisji d/s. Badań Naukowych, Rektorskiej Komisji d/s. Racjonalizacji Struktury Uniwersytetu (od 1987). Został członkiem Rady Centrum Dokumentacji Europejskiej UMCS (30 III 2001 -31 VIII 2002).

Zdzisław J. Czarnecki był wielokrotnie nagradzany i odznaczany. Otrzymał nagrody rektorskie (1977, 1979, 1981, 1985, 1986, 1987, 1989, 1990, 1992, 1997, 1998, 1999), Nagrody Ministra III stopnia (1968 za pracę *Religia i społeczeństwo w poglądach Platona*; 1973 za pracę habilitacyjną pt. *Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii*); 1976 - Nagrodę Ministra II stopnia za pracę dydaktyczno-wychowawczą; 1982 - Nagrodę Ministra II stopnia za książkę *Przyszłość i historia*. Był odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi (1974), Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski V klasy (1977), Medalem Komisji Edukacji Narodowej (1977). Otrzymał Odznaczenie Państwowe V klasy (1979), Medal 40-lecia Polski Ludowej (1984), tytuł honorowy „Zasłużony Nauczyciel Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej” (1988).

Był członkiem PZPR od r. 1962 aż do jej rozwiązania.

Był inicjatorem i redaktorem serii wydawniczej „Człowiek i świat człowieka” wydawanej przez Wydawnictwo Lubelskie (ukazało się 10 tomów), także serii wydawniczej „Wartości” (powstały 4 tomy). Był członkiem kolegium redakcyjnego „Humanitas” 1979-1982, członkiem redakcji „Studiów Filozoficznych”, uczestniczył w pracach redakcyjnych „Dialectics and Humanism”.

Był współorganizatorem i sekretarzem IV Zjazdu Filozofii Polskiej w Lublinie (1987). Pełnił funkcję członka, a następnie wiceprzewodniczącego Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, członka Zespołu Dydaktycznego Nauk Społecznych przy Ministrze Edukacji Narodowej.

IV. POGLĄDY. Dorobek naukowy Zdzisława Jerzego Czarneckiego obejmuje przede wszystkim zagadnienia filozofii religii, filozofii dziejów i aksjologii historii.

A. Filozofia religii. We *Wstępie* do swojej pierwszej książki *Religia i społeczeństwo w poglądach Platona* (1968) Zdzisław J. Czarnecki rozważa możliwe metody postępowania badawczego: wewnętrzną krytykę tekstu w połączeniu z rekonstrukcją analizowanego systemu, analizę komparatystyczną danej teorii dokonywaną wyłącznie na płaszczyźnie filozoficznej, wreszcie - odkrywanie pozateoretycznych przesłanek danej koncepcji. Opowiadając się za metodą trzecią, Z. J. Czarnecki nie rezygnuje z posługiwania się także pozostałymi metodami, chociaż wyraźnie pragnie je podporządkować nadrzędnemu celowi własnych badań. Przekonaniu, że źródłem teorii są nie tylko inne teorie, lecz również życie społeczne, prof. Czarnecki pozostał wierny przez cały okres własnej aktywności naukowej. Przyjmując za cel badań społeczne i polityczne treści platońskiej refleksji religijnej, sformułował następujące postulaty metodologiczne: 1) Jaki rodzaj doświadczeń społecznych odzwierciedla się w wierzeniach religijnych?; 2) W jaki

sposób wierzenia religijne wpływają na społeczne zachowanie się człowieka; 3) Jakie ideały społeczne wyrażają się w religijnych koncepcjach świata?

Z. J. Czarnecki przyznaje, że poglądy religijne Platona rekonstruowane na podstawie tekstów źródłowych stanowią pretekst do rozważenia problemu, który posiada szersze teoretyczne znaczenie. Są powodem do refleksji nad historycznie zmiennymi doświadczeniami określonych zbiorowości ludzkich, których odbiciem stają się również zmienne wyobrażenia religijne. Kreśląc lakoniczny skrót historii koncepcji religijnych od sofisty Krytiasza przez Oświecenie i klasyczną filozofię niemiecką po Marksa, Z. J. Czarnecki zapowiada obszar przyszłych własnych badań, uwieńczonych rozprawą habilitacyjną. Najbardziej bliska jego przekonaniom jest socjogenetyczna teoria religii, będąca dziełem twórców filozofii marksistowskiej. Zauważa jednak, że w nauce współczesnej zasięg tej koncepcji przekroczył granice marksizmu, można ją bowiem odnaleźć także w poglądach E. Durkheima, M. Webera i B. Malinowskiego.

Z. J. Czarnecki przyjmuje, iż myśl religijna Platona nie stanowi całości jednolitej, wyodrębnia w niej następujące warstwy: filozoficzną teologię, eschatologię, refleksję nad funkcjami społecznymi religii w idealnym państwie, wreszcie poglądy metareligijne, czyli ogólną teorię religii. Wskazuje na trudności wiążące się z oddzieleniem poglądów religijnych od ontologicznych (zwłaszcza w wątkach takich jak idea dobra, demiurga czy duszy świata), również od antropologicznych i gnoseologicznych.

Zdaniem Zdzisława J. Czarneckiego, doktryna religijna Platona nie stanowi niesprzecznego wewnątrznie systemu, jak chcieliby to interpretować Zeller bądź Ueberweg. Nie ma powodu spierać się o to, czy był to monoteizm, politeizm, czy panteizm. Bardziej sensowna jest hipoteza o stopniowej ewolucji poglądów Platona. W pierwszym okresie Platon zajmował się problematyką hipostazowania pojęć, w drugim - zagadnieniami kosmologicznymi. Obu tym okresom odpowiadają dwie odmienne koncepcje najwyższego bóstwa. Najpierw Platon starał się określić stosunek boga do świata idei, później, pod wpływem pitagoreizmu oraz materialistycznych koncepcji świata, które budziły jego dezaprobatę - stosunek boga do przyrody. Lektura dialogów takich jak *Państwo*, *Sofista*, *Fileb*, *Prawa* wykazuje, jak zmieniała się treść pojęcia bóstwa najwyższego, a także opis relacji między bóstwem a światem idei, materią i kosmosem.

Z. J. Czarnecki akcentuje różnicę między Platonem-filozofem (skłonny do postawy adogmatyzmu, probabilizmu i agnostycyzmu przy rozpatrywaniu zagadnień teologicznych), a Platonem-politykiem, który w projektowaniu idealnego państwa okazuje się propagatorem skrajnej nietolerancji religijnej, potępiającym tych wszystkich, którzy mają inne poglądy o bogach niż nakazuje prawo.

Zgodnie z przyjętym we wstępie założeniem metodologicznym, Zdzisław J. Czarnecki nie ogranicza się do wyodrębniania przesłanek teoretycznych teologii platońskiej, ale pokazuje, że platońska skłonność do wyjaśnień supranaturalistycznych ma swoje źródło w niezadowoleniu potomka dawnej arystokracji rodowej z władzy demokratycznej, akceptowanej przez pierwsze pokolenie sofistów. Teologia Platona była formą protestu wobec postaw filozoficznych poszukujących najwyższych wartości w naturalnych - przyrodniczych i społecznych - warunkach egzystencji człowieka. Dostrzegając destrukcyjne znaczenie tych postaw dla ideału konserwatywnego i niezmiennego społeczeństwa, Platon usiłuje im przeciwstawić koncepcję religijną, wedle której istnieje absolutna zasada rządząca światem w sposób rozumny.

Charakteryzując eschatologię Platońską, Z. J. Czarnecki zauważa, że pojęcie duszy nieśmiertelnej nie tylko nie stanowi konsekwencji Platońskiego systemu ontologicznego, lecz znajduje się w wyraźnym konflikcie z nim. Dusze jako przedmioty jednostkowe i zmienne nie są w pełni realne tak, jak idee ogólne i niezienne. Poza tym kinetyczna koncepcja duszy zmusza do poglądu, że dusza nie jest wyróżnikiem człowieka, lecz może być przypisywana wszystkim przedmiotom ożywionym, a nawet całemu światu. Dopiero rozróżnienie trzech rodzajów dusz - myślącej, impulsywnej i wegetatywnej pozwoliło Platonowi określić duszę specyficznie ludzką, której jedynie przysługuje przywilej nieśmiertelności. Z. J. Czarnecki wykazuje związek między eschatologiczną koncepcją człowieka i życiem społecznym na dwóch płaszczyznach - genetycznej i funkcjonalnej. Za niezadowalające wyjaśnienia uważa teorie „importu” wyobrażeń eschatologicznych z Egiptu bądź Indu. Decydującą rolę przyznaje czynnikom pozateoretycznym, które przyczyniły się do poszukiwania religijnych rekompensat w innym świecie. Pokazuje, w jaki sposób plebejska z pochodzenia eschatologia została zaadaptowana przez reprezentantów arystokracji rodowej, która w czasach demokracji ateńskiej utraciła własne znaczenie.

Zdzisław J. Czarnecki twierdzi, że u podstaw Platońskiego utylitaryzmu religijnego przynajmniej religii ważną funkcję stabilizatora państwa, można odszukać oryginalną koncepcję metareligijną, według której właściwe treści wierzeń ludzkich wyrażają się nie w pojęciach teologicznych, lecz antropologicznych. Mówienie o bogach jest w gruncie rzeczy mówieniem o człowieku i o jego zależnościach społecznych. Metareligijne poglądy Platona nie wynikały z pasji czysto poznawczej, lecz ściśle wiązały się z jego doktryną polityczną. Zdaniem Z. J. Czarneckiego, Platon stworzył teorię wnikliwszą i głębszą niż koncepcje jego poprzedników, rozważających zagadnienie religii.

Również rozprawa habilitacyjna Z. J. Czarneckiego *Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii* (1971) jest poświęcona filozofii religii. Autor

zauważa na wstępie, że w historii refleksji nad religią istnieją dwa nurty: 1) koncentrujący się na problematyce Boga bądź inaczej pojmowanego bytu nadprzyrodzonego; 2) stawiający pytanie o religię (o genezę, istotę, mechanizmy rozwojowe, perspektywy przyszłości, znaczenie religii w życiu jednostek i społeczeństw). Ten drugi sposób problematyzacji Z. J. Czarnecki uznaje za bardziej owocny teoretycznie.

Poszczególne teorie religii (korzystające z metod takich nauk jak socjologia, psychologia, antropologia kulturowa i in.) są związane bezpośrednio z innymi dziedzinami refleksji filozoficznej - ontologią, epistemologią, antropologią, etyką, historiozofią. Poglądy na religię zależą również od historii samej religii (dziejów myśli teologicznej oraz zmieniających się form uczestnictwa religii w życiu społecznym). Autor twierdzi, że ideowe treści świadomości religijnej są na ogół zgodne z kierunkiem działań konserwatywnych sił historycznych zabiegających o zachowanie stabilności tradycyjnych struktur życia społecznego. Jego zdaniem, zainteresowania poznawcze dotyczące religii intensyfikują się w szczególnie burzliwych epokach w historii Europy, takich jak okres tworzenia się podstaw społeczeństwa kapitalistycznego w Anglii, okres przed Rewolucją Francuską, początek w. XIX w Niemczech, gdzie pojawiają się próby rozrachunku z pruskim dziedzictwem feudalnym.

Główne zainteresowanie Z. J. Czarneckiego kieruje się ku filozofii Marksa i Engelsa, interpretowanej jako decydujący przełom w refleksji nad zjawiskami religijnymi. Twórcy marksizmu z analizy historycznych prawidłowości rozwoju społecznego wyprowadzili przesłanki własnej teorii religii wraz z jej ateistycznymi konsekwencjami. Nie bez znaczenia dla krystalizacji ich własnych poglądów były także określone tradycje teoretyczne w czasach nowożytnych. Z tego więc powodu prof. Czarnecki czyni przedmiotem badań najbardziej reprezentatywne koncepcje religii, które przygotowywały dogodny klimat dla wspomnianego przełomu.

Niektóre wątki (koncepcja religii naturalnej Herberta of Cherbury, instrumentalna koncepcja religii w ujęciu Hobbesa i Spinozy) sięgają jeszcze do w. XVII, w którym już kształtują się określone przesłanki myślenia oświeceniowego, przeciwstawiającego przesąd religijny (*superstition*) treściom religii naturalnej zgodnej z rozumem. Nie bez znaczenia był tu także rozwój przyrodonawstwa, który przyczynił się do destrukcji poglądu supranaturalistycznego, torując drogę do pojmowania Boga jako doskonałego zegarmistrza, który nie musi pełnić funkcji opatrności wobec świata funkcjonującego zgodnie z prawami mechaniki.

Zdzisław J. Czarnecki zwraca uwagę na najważniejsze konsekwencje obecne w dziełach angielskich deistów XVIII w., np. na ocenę religii pozytywnych jako deformacji wrodzonej i powszechnej moralności oraz pre-

szkód na drodze racjonalnych wyjaśnień świata. Za słabość deistycznej koncepcji religii autor uznaje jej absolutny ahistoryzm. Akcentuje doniosłość teorii religii Hume'a, która rozwiązała iluzje na temat wrodzonych, odwiecznych i powszechnych prawd „religii naturalnej” oraz sprowadziła wszelkie formy religii do rzędu zjawisk irracjonalnych, zmiennych historycznie i podlegających swoistym prawidłowościom cyklicznym. Z. J. Czarnecki twierdzi, że w teorii Hume'a można doszukiwać się antycypacji tezy, według której warunki społecznej egzystencji są podstawowym czynnikiem kształtującym rozwój wyobrażeń religijnych.

Za ważny punkt węzłowy w refleksji religioznawczej Z. J. Czarnecki uznaje (obecne w Oświeceniu francuskim) pierwsze próby historycznego pojmowania religii. Zwraca uwagę na znane Marksowi dzieła Ch. Brosses'a, których tematem był fetyszyzm jako pierwotna faza wierzeń religijnych. Pokazuje dwie tendencje w myśli Oświecenia francuskiego: jedna próbuje wpisać historię religii w historię przyrody (np. Brosses, Boulanger, Holbach), druga - w historię polityczną samej ludzkości (nurt euhemerystyczny - Banier). Z. J. Czarnecki stwierdza, że w XVIII wieku brakowało odpowiedniej koncepcji człowieka i społeczeństwa, która mogłaby być podstawą konsekwentnego historyzmu.

Zamykając refleksję nad Oświeceniem francuskim, Zdzisław J. Czarnecki szczególną uwagę poświęca metafizycznemu systemowi Dom Deschamps'a, który zawiera ważne odkrycie, że niezbędnym warunkiem przezwyciężenia religii jest zniesienie społecznych różnic stymulujących kształtowanie się potrzeb religijnych. Pod tym względem byłaby to antycypacja późniejszych poglądów Marksa i Engelsa.

Szczególną rolę w ukształtowaniu marksistowskiej teorii religii przyznaje Z. J. Czarnecki rodzimej inspiracji teoretycznej w Oświeceniu niemieckim i w klasycznej filozofii niemieckiej. Pokazuje znaczenie pietyzmu, neologii, deizmu niemieckiego, panteizmu (nawiązującego do Spinozy), teorii religii J. G. Herdera. Zwraca uwagę na rozwój filologicznych i historycznych badań nad *Biblią*, dzięki czemu zarysował się punkt wyjścia dla późniejszych teorii Hegla i jego następców.

Zwłaszcza w poglądach Herdera na religię Z. J. Czarnecki dostrzega te idee przewodnie Oświecenia niemieckiego, które podjęła i rozwinęła klasyczna filozofia niemiecka. Redukcja religii do moralności stała się przewodnią intencją teorii Kanta, koncepcja rozwoju świadomości religijnej znalazła kontynuację w dialektycznej teorii Hegla, podporządkowanie zaś przemian pojęć religijnych idei ludzkości realizującej się w historii, stanowiło główną myśl późniejszego idealizmu niemieckiego oraz doprowadziło w poglądach lewicy heglowskiej i Feuerbacha do kategorycznego postulatu odrzucenia religii w imię wartości człowieczeństwa.

Zdaniem Z. J. Czarneckiego, Hegel opisuje kolejne systemy religijne jako ogniwa jednego prawidłowego procesu, którego rzeczywistym podmiotem jest świadomość historyczna gatunku ludzkiego, zmistyfikowana w pojęciu absolutu. Głównym prawem rozwoju religii jest, według Hegla, sprzeczność między nową postacią świadomości a wyalienowanymi formami życia religijnego, które muszą być zanegowane w imię dalszego postępu.

Z lektury Hegla, jego spadkobiercy w nurcie lewicy młodohegłowskiej wyprowadzili wniosek, że chrześcijaństwo nie jest ostatnim ogniwem rozwoju duchowego oraz ukazali perspektywę przyszłości w deifikacji gatunku ludzkiego. Nie bez znaczenia były tu wpływy neologów oświeceniowych oraz romantycznych badań nad świadomością mityczną. Ostatnim ogniwem prowadzącym do marksistowskiej teorii religii stała się teoria alienacji religijnej Feuerbacha. Ateizm, znoszący alienację religijną, miał być środkiem uniwersalnej i samowystarczalnej soteriologii społecznej.

Pokazując ewolucję poglądów Marksa, Z. J. Czarnecki zwraca uwagę nie tylko na jego lektury filozoficzne, ale także na rolę jego działalności publicystycznej w "Rheinische Zeitung". Marks odkrył, że idee, uznawane w środowisku młodohegłowskim za samodzielne i pierwotne źródło historii, są czynnikiem pochodnym wobec społecznych warunków egzystencji ludzkiej. Studia nad Hegłowską filozofią prawa umożliwiły mu zrozumienie genezy idealizmu i zarysowanie materialistycznej koncepcji dziejów. Marks sformułował program wyjścia poza wąskie, teoretyczne wyłączone granice wcześniejszej filozofii religii w sferę praktyki, tj. rewolucyjnego przeobrażenia struktury społecznej w ten sposób, by człowiek nie musiał już w świecie wyobrażeń religijnych poszukiwać iluzorycznego spełnienia własnej istoty gatunkowej.

Zdaniem Z. J. Czarneckiego, inne niż u Marksa były etapy drogi rozwojowej młodego Engelsa - od wpływów pietystycznych przez racjonalizm religijny, lekturę Schleiermachera do studiowania Hegla i lewicy hegłowskiej. Wyjazd do Anglii (badania nad sytuacją angielskiego proletariatu i studia nad klasyczną ekonomią angielską) pomogły mu uświadomić sobie iluzyjność mitów młodohegłowskiej filozofii religii. Od 1844 r. rozpoczęła się trwała współpraca Engelsa z Marksem. Jej rezultatem była teoria, opisująca religię jako idealny i zmistyfikowany rezultat praktyki społecznej realizowanej w sytuacji, w której człowiek nie panuje jeszcze nad warunkami i wytworami swego działania. Jednocześnie marksizm, w intencjach jego twórców, ujawnił obiektywne konieczności decydujące o tym, że - jak pisze Czarnecki - „nowa grupa stworzona przez prawa rozwoju społeczeństwa klasowego, proletariat, ma do spełnienia praktyczne zadanie likwidacji antagonistycznych stosunków produkcji i stworzenia takich warunków, w których społeczne rezultaty nie będą stanowiły podstawowego źródła nie-

równości między ludźmi”. Rewolucyjna przemiana bazy ekonomicznej spowodować ma zatem obumieranie religii oraz upowszechnienie ateizmu, którego przesłanki są zawarte w materializmie ontologicznym oraz w „konsekwentnie humanistycznej” koncepcji człowieka.

B. Filozofia dziejów. Po habilitacji Zdzisław J. Czarnecki skierował swoje zainteresowania ku problematyce historiozoficznej. Już we wcześniejszych książkach można było zauważyć predyspozycję do ukazywania poglądów danych filozofów w ich rozwoju. Również w badaniach koncepcji religii Z. J. Czarnecki zwracał uwagę na historyczny charakter zarówno samej świadomości religijnej jak też teoretycznych opisów tego fenomenu w świecie ludzkim. W kolejnej książce *Przyszłość i historia* (1981), obejmującej okres od filozofii antycznej do połowy wieku XIX, prof. Czarnecki rekonstruuje różne wizje przyszłych kolei społeczeństwa oraz leżące u ich podstaw ideowe wartościowanie, które wyrastają z odmienności historycznych i społecznych doświadczeń.

Zdzisław J. Czarnecki opowiada się za poglądem, że człowiek jest jedynym twórcą i podmiotem rzeczywistości społeczno-historycznej, zdolnym do podporządkowania tworzonego przez siebie świata swoim potrzebom. Uznaje za godne przebadania etapy drogi teoretycznej, na której kształtowało się stopniowo przekonanie o swoistości świata historycznego i o jego pochodnym charakterze w stosunku do ludzkiej *praxis*, co znalazło zdecydowany wyraz w dziełach twórców marksizmu.

Podjmując analizę różnorodnych form prospekcji dziejowej i związanych z nimi odmiennych wizji przyszłych kształtów społeczeństwa ludzkiego, Z. J. Czarnecki uwzględnia następujące czynniki: 1) ontologiczne i epistemologiczne przesłanki historii dotychczasowej oraz konsekwencje wynikające z niej dla przyszłości; 2) zakładany model zmienności historycznej i sposób wartościowania czasu historycznego; 3) okoliczności pozateoretyczne, wynikające z określonych doświadczeń społecznych, które najczęściej wyznaczają aksjologiczne, ideowe treści wszelkich teoretycznych rekonstrukcji przeszłości oraz obaw i nadziei odnoszonych do przyszłości.

Zdzisław J. Czarnecki wykazuje, że zarówno w koncepcjach supranaturalistycznych jak i naturalistycznych (dominujących w myśli europejskiej aż do początków XIX wieku) historia nie jest dziełem ludzi, lecz pozaludzkiej istoty nadprzyrodzonej bądź równie pozaludzkiej przyrody. Człowiek w tych koncepcjach traktowany jest wyłącznie jako bierny przedmiot, w stosunku do którego dzieje się historia, nie zaś jako jej aktywny podmiot. Również przyszłość rysowała się jako spełnienie konieczności niezależnych od samych ludzi, znoszących w ostatecznej perspektywie epokę zmienności historycznej na rzecz pozahistorycznego trwania. Z. J. Czarnecki wnioskuje więc, że wszystkie próby przezwyciężenia tej antynomii musiały wychodzić

od ustalenia nowego statusu człowieka jako głównego źródła aktywności historiotwórczej.

Zdzisław J. Czarnecki nie koncentruje się na opisie i analizie konkretnych teorii, lecz chce pokazać, jakie konsekwencje dla interpretacji przyszłości wynikają z określonych modeli wartościującej strukturalizacji czasu historycznego, takich jak: 1) teoria degeneracji dziejowej, 2) teoria cykliczna, 3) teoria postępu bądź rozwoju dziejowego (nie pomija także - właściwej świadomości pierwotnej - idealizacji przeszłości).

Zdaniem Z. J. Czarneckiego, epoka nowożytna odziedziczyła z przeszłości antycznej i średniowiecznej znacznie mniej idei organizujących poznanie dziejów ludzkich niż np. w sferze poznania przyrody czy epistemologii. Niektóre koncepcje wymagały wręcz przewyciężenia jako przeszkody utrudniające narodziny historyzmu.

Wbrew powszechnemu przekonaniu, że antyczny obraz dziejów ograniczał się do koncepcji cyklicznej i koncepcji stopniowej degeneracji, prof. Czarnecki odnajduje koncepcję progresywnego rozwoju w myśli sofistów, którym przyznaje tę zasługę, że jako pierwsi odkryli swoistość ludzkiego świata kultury, odróżnianego od sfery *physis*. Jeszcze wyraźniej teoria postępu cywilizacyjnego zarysowana jest w poemacie Lukrecjusza *De rerum natura*. Mimo tych przesłanek - jak stwierdza autor - idea rozwoju nie znalazła szerszej recepcji w myśli starożytnej. Jedną z przyczyn było to, że w ostatnim (synkretystycznym) okresie filozofii antycznej wzmocnieniu uległa tendencja idealistyczna i religijna, w której deprecjacja rzeczywistego środowiska człowieka prowadziła do kreowania sfery istnienia ponadnaturalnego, co można śledzić także w myśli Augustyna.

Prof. Czarnecki nie przyznaje Augustynowi autorstwa pierwszej w dziejach koncepcji postępu. Twierdzi nawet, że - z uwagi na wykluczenie ludzkiego udziału w procesie wydarzeń historycznych - Augustyn może być uznany za kontynuatora najbardziej ahistorycznych nurtów myśli antycznej, nie zaś za myśliciela, który ów ahistoryzm przewyciężył. Wszelkie średniowieczne kontynuacje Augustyna zawierają to samo ograniczenie. Zdaniem Z. J. Czarneckiego, odkrycie w człowieku rzeczywistego podmiotu zmian historycznych wymagało najpierw przejścia od teocentrycznej wizji świata ku antropocentryzmowi.

Renesans ocenia prof. Czarnecki jako zasadniczy przewrót w zakresie ludzkiej samowiedzy. Właściwe Renesansowi dążenie do oteologizowania refleksji nad człowiekiem wyraziło się m. in. w zerwaniu z supranaturalistyczną koncepcją życia społecznego i - związaną z nią - dynamiczną wizją historii skierowanej ku realizacji celu pozahistorycznego. Negacja providencjalizmu oraz idealizacja antyku przyczyniły się do tego, że w Renesansie nie została jednak wypracowana idea perspekcji historycznej. Jej nie-

wyraźne antycypacje można dostrzec w tych koncepcjach, które swoistość ludzkiego życia widziały w pasji twórczej, wyrażającej się w odkryciach i wynalazkach. Zdaniem prof. Czarneckiego, także późnorennesansowi rzemieślnicy mieli zasługi w upowszechnianiu tej postawy, przyczyniając się do odkrycia podmiotu zbiorowego w jego nie tylko poznawczej, ale także praktycznej relacji do świata. Mogło to prowadzić do przekonania, że przyszłość w większym jeszcze stopniu odsłoni twórcze możliwości ludzi.

Prof. Czarnecki konstatuje, że w XVII wieku nie zostały wykorzystane przesłanki historyzmu renesansowego. Główną przyczyną było przyjęcie teorii ponadczasowej natury ludzkiej oraz teorii aprioryzmu w epistemologii, co prowadziło do odmówienia wiedzy historycznej wartości nauki. Wprawdzie w końcu XVII w. powstała teoria empiryzmu J. Locke'a, tworząca podstawy wizji kumulacyjnego postępu ludzkiego poznania, ale wnioski z niej wyprowadzili dopiero przedstawiciele Oświecenia francuskiego w stuleciu następnym. Współtwórcami przewrotu metodologicznego w pojmowaniu dziejów byli - obok Woltera, twórcy nazwy „filozofia historii” - Turgot, Condorcet, Holbach i Helwecjusz. Uznawali oni, iż w historii dokonuje się monolinearny postęp, który polega na eliminacji negatywnych czynników, takich jak błąd czy niewiedza, oraz na gromadzeniu wartości poznawczych.

Z. J. Czarnecki stwierdza, że myśl Oświecenia francuskiego w tym nurcie, który stanowił teoretyczną artykulację świadomości mieszczańskiej, zarysowuje wyraźną koncepcję postępu dziejowego, którego podmiotem jest sam człowiek stwarzający historycznie zmienne kształty własnego świata, innego niż świat przyrody. Model ten (zamknięty w granicach historiozoficznego idealizmu) nie był - zdaniem prof. Czarneckiego - wystarczająco skutecznym narzędziem ani prognozowania przyszłych form życia społecznego, ani też kształtowania jego przebiegu zgodnie z ideałami oświeceniowej mieszczańskiej filozofii.

Prof. Czarnecki zwraca uwagę na rzeczywiste rozwarstwienie społeczne osiemnastowiecznej Francji. Pokazuje, że funkcję rozumu w życiu społeczno-historycznym inaczej oceniała, tracąca na znaczeniu, klasa feudalna niż uzyskująca awans historyczny burżuazja, jeszcze inaczej zaś - warstwa plebsu. Z odmienności doświadczeń społecznych wynikały odmienne wizje przyszłości. W nurcie mieszczańskim przyszłość rysowała się jako stopniowa kumulacja osiągnięć gatunku ludzkiego, zaś w nurcie plebejskim (Meslier, Deschamps, Morelly) jako negacja dotychczasowego rozwoju, który nie realizował ideału egalitaryzmu.

W porównaniu z filozofią Oświecenia francuskiego, która podejmowała przede wszystkim problemy polityczne i społeczne, myśl Oświecenia niemieckiego - jak twierdzi prof. Czarnecki - zaskakuje własną enigmatycznością

ścią. Wyrażają się w niej także ideały mieszczaństwa, ale w zawoalowanej formie jako program doskonalenia moralnego i rozwoju człowieczeństwa (*Humanität*). Zdaniem prof. Czarneckiego, o różnicy tej przesądzały inne źródła inspiracji teoretycznej, zwłaszcza dynamiczny pluralizm Leibniza i monizm Spinozy.

Nawiązując do sporu między Herderem i Kantem na temat historii, prof. Czarnecki zauważa, że koncepcja Kanta otwiera bogatsze perspektywy rozważania swoistości procesu historycznego niż myśl Herdera. Kant zrywa z naturalizmem oświeceniowym, co wyraża się w tym, iż konieczność przyrodniczą, dyktującą potrzebę teleologicznego rozważania dziejów, interpretuje jako aprioryczną konieczność samego umysłu. Według prof. Czarneckiego, Kantowska wizja celu (społeczeństwo obywatelskie jako wyraźniejsza konkretyzacja idei *Humanität*) stanowi ideę regulatywną praktycznego rozumu w sferze życia społecznego i historycznego, tzn. nakazuje ludziom działać tak, jak gdyby (*als ob*) istniał postęp. Prof. Czarnecki stwierdza, że radykalna kontynuacja kantyzmu - Fichteńska *Wissenschaftslehre* była bardziej zdecydowaną apoteozą aktywności w sferze epistemologicznej i kulturowej rozumianej jako eksterioryzacja rozumnych dyspozycji człowieka, którego powołanie moralne przeciwstawia naturze.

Badając filozofię Hegla, prof. Czarnecki wskazuje na jej paradoks wiążący się z ontologicznym i epistemologicznym statusem perspektywy dziejowej. Jego zdaniem, mimo deklarowanej przez Hegla niechęci do utopii, można w filozofii Heglowskiej wykryć utopię mieszczańską, w której państwo miało dostarczać gwarancji dążeniom partykularnym i ustalić zasady ich harmonijnego współistnienia.

Spór o interpretację Hegla rozpoczął się od kontrowersji teologicznych, które prowadziły do przeniesienia oczekiwań eschatologicznych ze sfery religii w dziedzinę historii. Dla młodoheglistów filozofia rozumiana jako krytyka stanowiła przede wszystkim czynną zasadę, uczestniczącą bezpośrednio w kreowaniu nowej rzeczywistości (nie tylko formę uzewnętrzniania się świadomości w instytucjach społecznych). Prof. Czarnecki zauważa, że Heglowski duch obiektywny w nurcie lewicy młodoheglowskiej został zinterpretowany jako samowiedza, która w sobie samej odkrywa własne cele i realizuje je w działaniu.

Prawdziwym przełomem w sposobie widzenia procesu historycznego oraz przyszłego kształtu świata - zdaniem prof. Czarneckiego - była myśl Marksa i Engelsa. Przewrót w sferze teoretycznej polegał na 1) przezwyciężeniu idealizmu historiozoficznego klasycznej filozofii niemieckiej, aż po Feuerbacha, 2) wyjściu poza konsekwencje i wnioski twórców ekonomii politycznej, 3) eliminacji treści utopijnych z myśli socjalistycznej. Powstała całkowicie nowa koncepcja, która miała dowieść, że historyczne struktury

życia społecznego są pochodne w stosunku do materialnej, produkcyjnej działalności człowieka. Odkrycie historiotwórczej roli pracy jest odkryciem innej niż samo myślenie sfery, w której przejawia się rzeczywisty podmiotowy charakter człowieka. Prof. Czarnecki akcentuje doniosłość materializmu historycznego także w sferze pozateoretycznej - wskazując na zasadniczą zmianę podmiotu społecznego. Już nie stan mieszczański, lecz proletariatus miał zrealizować misję stworzenia nowego ludzkiego świata, w którym zniesione zostaną formy zniewolenia wynikające z prywatnej własności środków produkcji. Mimo różnic w pojmowaniu podmiotu zmian społecznych, wspólnym rysem tej tradycji (włącznie z Marksem) był optymizm historiozoficzny wiążący się z tezą o możliwości poznania i kreowania przyszłości historycznej. Jednak już w II połowie XIX wieku, przynajmniej w obrębie mieszczańskiej filozofii dziejów, można śledzić załamywanie się podstaw takiego optymizmu.

C. Aksjologia historii. W monografii *Wartości i historia* (1992) prof. Czarnecki czyni przedmiotem badań aksjologiczny horyzont historii rozważanej w aspekcie „dziania się” i w aspekcie wiedzy historycznej. Historia jako proces kulturowego obiektywizowania się, utrwalania i niszczenia rezultatów ludzkiego działania, ujawnia nierozwalny związek ze sferą wartości. Także historia jako rodzaj poznania (odmienny od przyrodoznawstwa) nie daje się oddzielić od kontekstu aksjologicznego. Zarówno rekonstrukcja przeszłości historycznej, jak ocena terażniejszości oraz wizja przyszłości jest zawsze współkształtowana przez system wartości uznawany przez profesjonalnego historyka, przez filozofa dziejów, a nawet przez każdego człowieka oceniającego swój świat.

Zdaniem prof. Czarneckiego, aksjologicznie nieobojętny charakter ma już samo zjawisko tradycji. Obejmuje ono zawsze pewien wyróżniany zespół wartości zakorzenionych wprawdzie w czasie minionym, ale aktualizowanych w czasie terażniejszym przez uznanie ich szczególnego znaczenia dla danego podmiotu. Prof. Czarnecki dostrzega szansę upodmiotowienia się ludzkiego stosunku do przeszłości we współlistnieniu różnorodnych tradycji pozwalających na świadome samookreślenie się jednostki bądź grupy społecznej, która nie musi poddawać się bezalternatywnej konieczności akceptacji wszystkich przekazanych stereotypów. Zauważa, że w szczególnych sytuacjach historycznych - np. w religijnych i świeckich systemach totalitarnych - tradycje stają się nie tylko formami historycznej pamięci, ale także formami mitologizacji historii.

Zdaniem prof. Czarneckiego, aksjologiczne preferencje historyka wpływają na wybór ważnego - w jego przekonaniu - przedmiotu badań, także na dokonywane czynności periodyzacji, tj. na włączanie faktów historycznych w pewne sekwencje chronologiczne oraz w znaczące struktury. Na-

wet gdy historyk, kierując się ideałem obiektywnego badania, nie ujawnia bezpośrednio własnych preferencji, w samym porządkowaniu sekwencji zdarzeń uwzględnia pewną skalę wartości, np. gdy ocenia pewien zespół zdarzeń (bądź okres dziejów) jako punkt węzłowy.

Prof. Czarnecki twierdzi, że aksjologiczne strukturalizacje czasu historycznego ujawniają się najbardziej bezpośrednio w pojmowaniu historii jako tworzenia nowych wartości, bądź jako destrukcji wartości. Opowiedzenie się za ideą rozwoju lub regresu wskazuje nie tylko na absolutyzację jednego z aspektów historycznej dynamiki rzeczywistości kulturowej, ale także na ideowe preferencje samego podmiotu poznania. Nadzieja na postęp wiąże się z ograniczoną akceptacją teraźniejszości, zaś wizja zbliżającej się katastrofy - ze świadomością, że zagrożone zostały wartości uznane za ważne. Przejawiają się w tych postawach partykularne kryteria wartościowania, wyrastające z historycznie określonego społecznego doświadczenia.

Podjmując próbę syntetycznego opisu waloryzacji czasu historycznego w myśli antycznej, prof. Czarnecki gromadzi wiele argumentów dowodowych przeciw tezie, że myślicielom antycznym znane były tylko teorie cyklicznych powrotów i stopniowej dekadencji stanu pierwotnie idealnego. Pokazuje obecność idei postępu cywilizacyjnego, np. w traktacie Witruwiusza o architekturze, pismach Diodora z Sycylii, Pliniusza Starszego i Polibiusza. Stwierdza, że Protagorasowi i sofistom nie można przypisać właściwego autorstwa koncepcji progresywnego rozwoju. O tym, że idea postępu już istniała jako żywy element kultury umysłowej wieku Peryklesa, świadczą także wątki w tragediach antycznych. Prof. Czarnecki akcentuje, że było to jedno z najistotniejszych osiągnięć poznawczych antycznej kultury duchowej w zakresie refleksji nad człowiekiem i dziejową zmiennością stwarzanego przezeń świata. Zdaniem prof. Czarneckiego, wprowadzie antyczna idea postępu miała charakter retrospektywny i nie zawierała wyraźnego odniesienia do przyszłości jako czasu pożądaných zmian społecznych, mimo to można ją uznać za antycypację oświeceniowej teorii postępu.

Prof. Czarnecki nie uznaje słuszności tezy o jednoznacznie przełomowym znaczeniu (w stosunku do całej myśli antycznej) monolinearnego, finalistycznego i progresywnego pojmowania czasu historycznego, jaki zawiera się w teologii Augustyna. Nie zgadza się także na tezę, że nowożytne teorie postępu i rozwoju są zlaicyzowaną formą teodycei chrześcijańskiej. Podważając poznawczą wartość owego stereotypu, wskazuje na inne przesłanki filozoficzne w myśli nowożytnej. Zdaniem prof. Czarneckiego, z koncepcją rozwoju cywilizacyjnego wiąże się nieodłącznie kreacjonistyczna koncepcja człowieka jako podmiotu praktycznego działania w naturalnym (przyrodniczo-społecznym) środowisku. Zupełnie inna koncepcja człowieka pojawiła się u schyłku starej ery (nie tylko w świecie chrześcijańskim

czy żydowskim). Życie ludzkie w jego cielesnym i społecznym wymiarze stało się przedmiotem negatywnych wartościowań. Konsekwencją redukcji rzeczywistego ludzkiego istnienia do istnienia wyłącznie duchowego było to, iż straciło sens działanie w wymiarze doczesnym. Dokonał się także zwrot w przeżywaniu czasu - czas został pozbawiony treści związanych z rzeczywistym procesem życiowym oraz podporządkowany celom eschatologicznym.

Prof. Czarnecki zgadza się, iż w chrześcijańskim providencjalizmie i w nowożytnych teoriach postępu mamy do czynienia z pojęciem czasu jako drogi urzeczywistniania (czy przybliżania) wartości oraz z pozytywnym wyróżnieniem przyszłości w aksjologicznej strukturze czasu. Stwierdza jednak, że analogie te dotyczą wyłącznie samej relacji między czasem i jego wartościowaniem, nie odnoszą się natomiast do samych wartości i ich podstaw, tak samo jak nie odnoszą się do człowieka jako ich ewentualnego podmiotu, ponieważ w obu przypadkach jest on pojmowany krańcowo odmiennie. Wychodząc poza powierzchowne porównania należy więc badać, jakie są rzeczywiste przesłanki wiązania pojęcia czasu ludzkiego z realizowaniem się wartości oraz w jaki sposób w różnych warunkach historycznych i społecznych narzucają się takie a nie inne formy przeżywania czasu oraz nadawania mu szczególnego sensu. Nowożytne teorie postępu - zdaniem prof. Czarneckiego - nie są laicyzacją eschatologicznego archetypu, pokazują raczej stopniowy proces demistyfikacji czasu historycznego, tj. przywracania mu realnych treści, wiążących się z ludzkim działaniem w jego indywidualnym i historyczno-kulturowym wymiarze. Przesłanki tego procesu istnieją w postaci załążkowej już w Renesansie, w wyraźnym zaś kształcie pojawiają się w Oświeceniu francuskim.

Wśród teoretycznych źródeł owej przemiany wymienia prof. Czarnecki, przejętą z tradycji kartezjańskiej i baconowskiej, koncepcję przyszłości gatunku ludzkiego (wyznaczoną przez rozwój wiedzy i jej praktycznych zastosowań), oraz obecną u Locke'a teorię kumulacji doświadczenia. Dopiero obie te inspiracje pozwoliły ująć całe dzieje jako jeden wielki proces postępu historycznego. Rzeczywiste treści teorii postępu wykraczały poza wartości i wartościowania czysto poznawcze. Powszechne było przekonanie, że wraz z rozwojem poznania i techniki dokonuje się proces perfekcjonizacji natury ludzkiej, oczyszczającej się stopniowo z przesądów, które deformują stosunki społeczne. Zgodnie z doktryną utilitaryzmu formułowany był pewien ideał polityczny odnoszony do przyszłości. Wyrażały się w nim doświadczenia stanu mieszczańskiego, odkrywającego przed sobą perspektywę stworzenia świata na miarę własnych potrzeb.

W klasycznej filozofii niemieckiej od Kanta do heglizmu (mimo odmiennych niż w Oświeceniu francuskim przesłanek filozoficznych wiązą-

cych się z inną ontologią świata historycznego i inną epistemologią), aksjologiczne treści obu filozofii historii są - według prof. Czarneckiego - bliskie sobie, choć nie identyczne. Najistotniejsze różnice wynikają z odmiennego pojmowania człowieka i stosunku, jaki zachodzi między nim a wartościami. Według myśli oświeceniowej, czynniki wartościotwórcze tkwią bezpośrednio w jednostkach ludzkich. Historia, czyli proces uświadamiania sobie przez ludzi własnych rozumnych predyspozycji oraz działania zgodnego z nimi, jawiła się jako sfera dostępna dla poznania, także dla poznania przyszłości.

W rozwoju klasycznej filozofii niemieckiej prof. Czarnecki dostrzega stopniowe ograniczanie podmiotowej roli konkretnych jednostek ludzkich. Źródłem wartości staje się zontologizowane pojęcie powszechnej całości, w stosunku do której jednostki pełnią funkcje instrumentalne. W myśli politycznej można śledzić przejście od liberalizmu, który dominował w epoce Oświecenia francuskiego, do apoteozy państwa jako bytu nadrzędnego wobec jednostek. Również to, że historia z nauki o minionych faktach została przekształcona w ontologię wszelkiego stawania się, prowadziło do eliminowania rzeczywistego przedmiotu - dziejów ludzkości rozpatrywanych w ich faktycznym, empirycznym wymiarze. W porównaniu z Oświeceniem, traktującym wartości w sposób jednoznaczny i ponadczasowy, u Hegla i jego następców dokonała się temporalna relatywizacja wartości. Prof. Czarnecki stwierdza, że wraz z odkryciem dialektycznego charakteru wartości otwarta została droga do skrajnej formy historyzmu i nihilizmu aksjologicznego, który pojawił się u schyłku XIX wieku.

Mimo istotnych różnic w filozoficznym uzasadnianiu wartości oraz w ich teoretycznym usytuowaniu w strukturze procesu historycznego, klasyczna filozofia niemiecka - zdaniem prof. Czarneckiego - posługuje się zasadniczo aksjologią historii bliską ideałom Oświecenia. W obu formacjach przyszłość jawiła się jako czas ostatecznych spełnień moralnego, racjonalnego i politycznego ideału, siłą zaś do niego wiodącą miał być rozwój poznania, odnoszony albo do myśli ludzkiej, jak na początku i na końcu owej drogi teoretycznej (w Oświeceniu i w poglądach lewicy heglowskiej), albo do myśli przekształconej w absolut (u Hegla). Źródło tego powinowactwa daje się wyjaśnić przyczyną pozateoretyczną: obie formacje były dziełem tej samej klasy społecznej, czyli mieszczaństwa, w podobnym momencie historycznym własnej biografii społecznej.

Oświeceniowa koncepcja wpłynęła na pozytywistyczną historiozofię A. Comte'a i J. St. Milla. Natomiast niemiecka wersja aksjologicznej interpretacji procesu dziejowego znalazła kontynuację w dwóch różnych nurtach: w materializmie historycznym oraz w irracjonalistycznych koncepcjach historii. Porównując myśl A. Comte'a z myślą J. St. Milla, prof. Czarnecki

stwierdza, iż są to dwie wersje optymistycznego przekonania, że ludzkość jest podmiotem dziejowego postępu, w którym realizują się przede wszystkim wartości poznawcze. Natomiast źródła i mechanizmy tego procesu pojmowane są odmiennie. Z jednej strony mamy do czynienia z tendencją holistyczną, nie pozostawiającą już zbyt wiele miejsca dla wolności jednostki, z drugiej zaś - z wyraźnym indywidualizmem, z poszukiwaniem raczej psychicznych niż społecznych źródeł kreacji nowych wartości oraz z przekonaniem, że wolność jednostki w warunkach pluralizmu jest podstawowym warunkiem rozwoju indywidualnego i społecznego.

W filozofii Spencera dostrzega prof. Czarnecki punkt wyjścia dla tendencji, które podważały związek rozwoju dziejowego z rozwojem wartości moralnych, by wreszcie doprowadzić do jego zakwestionowania. Rozwój historyczny był dla Spencera szczególnym przypadkiem rozwoju powszechnego, związanego z mechanizmami różnicowania się i jednoczesnej integracji elementów, które tracą swoją samodzielność, przekształcając się w wyższe całości. Już nie wartości stawały się podstawą procesu dziejowego, lecz zasady walki o byt. Prof. Czarnecki wskazuje dwa kierunki kontynuacji tej perspektywy opisu dziejów: 1) darwinizm społeczny i anglosaska ewolucjonistyczna antropologia kulturowa, 2) ukształtowana w obrębie filozofii życia Nietzscheańska koncepcja historii jako konfliktu sił witalnych pozostających poza granicami dobra i zła.

Zdaniem prof. Czarneckiego, pozytywistyczna refleksja nad historią kontynuuje zasadnicze koncepcje historiozoficznej aksjologii oświecenia: optymizm, wiarę w postęp cywilizacyjny jako drogę społecznego i moralnego doskonalenia się ludzkości, przekonanie, że rozwój poznania wiąże się z realizacją wolności w sferze myślenia i w życiu społecznym. Jednak zawierają się już w niej przesłanki kryzysu optymizmu. Jedną z nich jest redukcjonizm związany ze stosowaniem prawidłowości biologicznych (zasady walki o byt) do interpretacji historii, drugą zaś - próba podporządkowania poznania historycznego rygorom indukcyjnej metodologii pozytywistycznej.

W niemieckiej filozofii życia, zwłaszcza w myśli Diltheya, będącej reakcją na jednostronność pozytywizmu, prof. Czarnecki odnajduje ważną tezę o historyczności życia jako swoistym dla człowieka sposobie istnienia odmiennym od biologicznych jedynie form realizowania się życia. Wynikały stąd dwie konsekwencje: 1) relatywizacja wszystkich wartości przez odniesienie ich treści do konkretnych momentów historii, 2) przemiana metodologicznego statusu wartości poznania historycznego, którego celem już nie było odkrywanie ogólnych praw postępu, lecz - wyzwolone z założeń metafizycznych - rozumienie obiektywizujących się w kulturze ekspresji życia. Wprawdzie Dilthey wskazywał warunki możliwości wiedzy history-

cznej w historyczności samego podmiotu, wierzył jeszcze w obiektywny charakter tego rodzaju poznania, jednak w późniejszych kontynuacjach tej tezy zwyciężył relatywizm epistemologiczny.

Krytyce absolutyzacji poznawczej orientacji świadomości ludzkiej w tradycji racjonalistycznej towarzyszy postępująca destrukcja tych wszystkich wartości, które uznawane były za fundament optymistycznej teorii postępu. Wśród etapów tej drogi teoretycznej prof. Czarnecki wymienia myśl Schopenhauera, Nietzschego i Burckhardta, akcentuje, że Burckhardt podważył w sposób zasadniczy filozoficzne podstawy idei postępu, uznając kryzys za główną zasadę zmienności dziejowej.

Zdaniem prof. Czarneckiego, nowa sytuacja dla teoretycznej refleksji nad historią powstała w I połowie XX w.. Wydarzenia takie, jak dwie wojny światowe, rewolucja komunistyczna w Rosji, groźba uniwersalnej zagłady znalazły własne odzwierciedlenie w pesymistycznych i katastroficznych teoriach, będących próbą zrozumienia tragicznego losu własnej kultury uogólnianego na uniwersalne losy wszystkich kultur. Tworząc model pesymistycznej historiozofii, prof. Czarnecki wyróżniał w nim następujące elementy: irracjonalizm, antyscjentyzm, antyprogresywizm, elitaryzm, indywidualizm oraz pluralizm historiozoficzny.

Wspomniane diagnozy teraźniejszości jako kryzysu - zdaniem prof. Czarneckiego - nie są ostatnim słowem filozofów. Pokazuje on próby poszukiwania nowych podstaw nadrzędnej jedności ludzkości (Jaspers, Scheler, Toynbee). Zwłaszcza w myśli Toynbee'go dostrzega cenną ideę, wedle której sytuacje historyczne stanowią rodzaj wyzwania, mobilizującego określoną odpowiedź człowieka, który świadom jest tego, że ani Bóg, ani natura nie pozbawia go odpowiedzialności moralnej za dalsze istnienie świata ludzkiego. Idea ta nie została wynioskowana z wiedzy historycznej, która ukazuje raczej nieuchronność cyklu narodzin i upadku wszystkich różnorodnych cywilizacji. Raczej stanowi przedmiot wiary moralnej wiążącej się nierozdzielnie z wolnym i podmiotowym charakterem człowieka.

V. UCZNIOWIE. Prof. Zdzisław J. Czarnecki był promotorem następujących prac doktorskich: Izabella Gawarecka-Adamczyk: *Realistyczne tendencje w myśli G. Berkeley'ego* (1981); Michał Pielak: *Epistemologia i światopogląd. Próba przezwyciężenia oświeceniowej koncepcji wiedzy w filozofii D. Hume'a* (1981); Andrzej Ziółkowski: *Miejsce fizyki w systemie wiedzy Descartesa* (1982); Grzegorz Mitrowski: *Status wątplenia w filozofii R. Descartesa* (1983); Jerzy Cabaj: *Arthura Lovejoy'a filozofia i koncepcja historii idei* (1987); Honorata Jakuszeko: *Rozwój teoretyczny poglądów Novalisa i kształtowanie się romantycznej filozofii historii* (1987); Jolanta Zdybel: *Filozofia Robina George'a Collingwooda* (1990); Stanisław Kijaczko: *Miejsce i rola empirystycznej teorii poznania i teistycznej metafizyki w systemie*

filozofii immaterialistycznej George'a Berkeley'a (1991); Andrzej Niemczuk: *Filozofia dobra przed powstaniem aksjologii. Relacjonistyczne próby przewyciężenia trudności subiektywizmu i obiektywizmu* (1993); Andrzej Ostrowski: *Egzystencjalna podstawa rzeczywistości historycznej w filozofii historii Mikołaja Aleksandrowicza Bierdiajewa* (1998); Leszek Kopciuch: *Ontologia bytu historycznego u Nicolaia Hartmanna* (2000); Cezary J. Olszowski: „*Verstehende Soziologie*” Maxa Webera - konteksty filozoficzne i inspiracje (2000).

VI. KOMENTARZ. Prof. Zdzisław Jerzy Czarnecki w sporze o *vita contemplativa* i *vita activa* opowiada się za tym drugim rozwiązaniem, ponieważ - w jego przekonaniu - działanie jest podstawową sferą, w której potwierdza się podmiotowość i wolność człowieka. Własne stanowisko antropologiczne wpisuje w nurt tradycji humanistycznej zainicjowanej przez formułę Protagorasa: *homo mensura* i zarazem *homo creator*. Kontynuację tej linii śledzi w Renesansie, Oświeceniu, lewicy młodoheglowskiej, marksizmie i pragmatyzmie. Prof. Czarnecki twierdzi, że odmienne koncepcje człowieka stanowią faktyczną podstawę różnych koncepcji teoriopoznawczych. W idei podmiotowości wyraża się - jego zdaniem - pojmowanie przez człowieka swoistego charakteru ludzkiego istnienia realizującego się poprzez decyzje odniesione zawsze do wartości.

*MIROŚLAW PAWLISZYN CSsR***LOGIKA WOBEC RELIGII. RELIGIA WOBEC LOGIKI****Z badań nad filozofią religii O. Józefa Marii Bocheńskiego****Zarys rozprawy doktorskiej****Promotor: prof. dr hab. Jan A. Kłoczowski OP****Obrona: Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu - 2001 rok**

Omawiane w rozprawie zagadnienie należy umieścić w miarę ściśle określonych ramach. I tak, pewnych wyjaśnień domaga się wieloznaczny termin „religia”. Jedno znaczenie - wywodzące się od łacińskiego „relego”: „zebrać na nowo” - szczególnie podkreśla aspekt ponawiania, odnawiania czegoś wcześniej danego. Drugie natomiast znaczenie wywodzi się od „reli-go”, co wskazuje na „związanie, przywiązanie, uwiązanie” i w tym sensie w religii zwraca ono uwagę na więź osobową pomiędzy człowiekiem a Bogiem

Zauważyć też wypada różnorodność metod w badaniach religii. I tak mówi się o metodzie historycznej, fenomenologicznej, hermeneutycznej i biblijnej, odwołującej się do doświadczenia opisanego przez autorów tekstów biblijnych.

Filozoficzne analizy problemu religii zakładają podejście do tego zagadnienia w aspekcie relacji podmiot - przedmiot. Nie sposób bowiem mówić o postawie religijnej wobec samego siebie, wyłączając przypadki dewiacyjne. A zatem religijna postawa sprowadza się do zajęcia określonego stanowiska podmiotu wobec przedmiotu ze swej natury różnego od niego. I tu pojawiają się następujące problemy do przemyślenia: jak traktować „ja” zaangażowane w postawę religijną i które elementy strukturalne „ja” są zaangażowane w przeżyciu religijnym (sama świadomość, wola, ciało czy osoba jako całość)?

Poza tym należy ustalić pojęcie przedmiotu relacji religijnej (Boga). I tu można Boga potraktować jako przedmiot wśród innych przedmiotów. Wówczas byłby on czymś w rodzaju „superprzedmiotu” znajdującym się u podstaw wszelkiego myślenia. Wiedzę o nim uzyskiwałoby się na drodze rozumowań, ponieważ On sam podlega powszechnym prawom racjonalności i rozumowi wytycza szlaki, po których ten może doń dochodzić. Wedle innych koncepcji twierdzi się, że Bóg nie jest w pełni poznawalny w kategoriach przedmiotowych i nie jest też możliwy do jednoznacznego opisania. Należy zatem poszukiwać innych możliwości jego opisu. Sięga się do kategorii biblijnego spotkania Boga z człowiekiem, które dopiero powoduje

zaistnienie osobowej więzi pomiędzy nimi. Religia pojmowana jest tu jako ów kontakt, a nie jako zespół racjonalnie uzasadnionych i powiązanych aktów. Inicjatorem tej więzi jest Bóg, a rozum pełni tu rolę „podprowadzającą” ku czemuś dla niego z natury zakrytemu.

W tę panoramę wpisuje się również myślenie postmodernistyczne. Postmoderniści myśląc o religii widzą człowieka w perspektywie jego osamotnienia. Pustynia jest miejscem, w którym człowiek zмага się z nią, podczas gdy religia pozbawiona dogmatyki jest źródłem tej nieokreśloności.

Poglądy J. M. Bocheńskiego na temat religii dadzą się umieścić w takich oto ramach: religia jest przezeń rozumiana jako „relego” i zamierza on ukazać jej racjonalny wymiar. W tym celu zastosował on metodę opisu Boga używając zasad logiki formalnej i wyprowadzając z danych pierwotnych zasady ogólne.

Założenia pracy. J. M. Bocheński określał siebie jako filozofa analitycznego i jako taki preferował logiczną analizę języka. Poprzez jej zastosowanie człowiek - zdaniem Bocheńskiego - jest w stanie dojść do adekwatnego poznania przedmiotu. Każda wartościowa wiedza - twierdził - jest możliwa tylko w ramach analiz logiczno-matematycznych, co nie przeszkodziło mu w zajęciu przychylnego stanowiska w odniesieniu np. do metod fenomenologicznych.

W pracy przedstawiono poglądy J. M. Bocheńskiego na temat religii, a ściślej mówiąc na temat trafności jej formalno-logicznego ujęcia przedstawionego w rozprawach: *Logika religii*, *Pięć dróg*, *Miedzy logiką a wiarą*. *Rozmowy z Janem Parysem*, pomijając pisma z okresu międzywojennego, a także wiele innych rozpraw, zwłaszcza z zakresu logiki, by w ten sposób wyraźnie ustalić przedmiot badań, to jest logiczną analizę religii.

We *Wstępie* postawiono 8 tez ważnych dla omówienia podstawowych zagadnień z filozofii religii, które wydają się stanowić ramy dla adekwatnego ujęcia problemu. Oto one: (1) Postawa religijna nie jest efektem aberracji natury ludzkiej; (2) z aberracją ma się do czynienia, gdy dane uzewnętrznienie jest formą gwałtu zadanego naturze ludzkiej; (3) postawa religijna nie jest gwałtem zadany naturze ludzkiej; (4) postawa religijna jest naturalnym zwróceniem się człowieka w kierunku czegoś, co jawi się jako nieskończenie większe i donioślejsze od niego; (5) postawa religijna wiąże się z zaspokojeniem naturalnych pragnień natury ludzkiej; (6) pragnienia natury zaspokaja Osoba boska; (7) Bóg jest transcendentny, co oznacza, że metoda użyta do rozważania o Nim będzie zawsze fragmentaryczna; (8) postawa religijna jest zjawiskiem złożonym.

W kontekście tych stwierdzeń stawia się pytanie: w jakim stopniu logika formalna - według J. M. Bocheńskiego - jest w stanie w sposób adekwatny ująć złożoność problemu religii?

Struktura pracy. W rozdziale pierwszym - o charakterze analitycznym - została przedstawiona logika religii w ujęciu J. M. Bocheńskiego. Podstawowym źródłem rozważań w tej części pracy jest rozprawa zatytułowana *Logika religii*. Szczegółowe omówienie tej pracy poprzedzono przedstawieniem założeń filozofii Bocheńskiego. Oto one: (1) istnienie bytu ma charakter obiektywny; (2) poznanie nie jest czymś w rodzaju „więzi” dwóch elementów oddzielonych przestrzennie od siebie, której elementami krańcowymi są podmiot poznający i „rzeczywistość”, rozumiana, jako kategoria ogólna; (3) poznajemy tylko rzeczy jednostkowe, czyli to, co jest dane w bezpośrednim akcie poznawczym, przez co odrzucona zostaje definitywnie jakakolwiek możliwość dokonania syntezy procesów poznawczych; (4) świat jawi się jako różnorodny, wielowarstwowy i złożony. „Jest on kolosalną, w najwyższym stopniu skomplikowaną masą rzeczy, właściwości i zdarzeń”; (5) relacyjne powiązanie rzeczy ma charakter logiczny i postrzegane jest przez umysł, a nie przez zmysły; (6) stan współczesnej logiki pozwala na to, by dostrzec w niej jej walor ontologiczny.

Następnie została zaprezentowana rozprawa J. M. Bocheńskiego *Logika religii*. Z tekstu wydobyte zostały podstawowe tezy charakteryzujące sposób myślenia o zagadnieniu. I tak w pierwszym rzędzie uwyrażniono tezy metodologiczne (ogólne i szczegółowe związane ściśle z metodologią logiki religii) oraz ontologiczne, na których oparta jest całość analiz Bocheńskiego. Jako ostatnie prezentuje się tezy odnoszące się ściśle do logiki religii. Mają one ukazać jej założenia podstawowe oraz strukturę.

W dalszej części —w rozdziale II przedmiotem szczegółowych analiz jest inny tekst J. M. Bocheńskiego zatytułowany *Pięć dróg*, w którym podjął on próbę formalizacji tzw. „dróg” św. Tomasza z Akwinu. Całość rozpoczyna się od przypomnienia faktu, iż przed J. M. Bocheńskim byli już filozofowie, którzy analizowali „drogi” Tomasza z punktu widzenia logiki formalnej, ale ich próby dotyczyły prawie wyłącznie „pierwszej drogi -*ex motu*. Praca J. M. Bocheńskiego wydaje się być szczególnie cenna i wnikliwa, a to z tej racji, że podjął on próbę analizy i formalizacji wszystkich pięciu „dróg”.

W najobszerniejszym III rozdziale zatytułowanym *Filozoficzna analiza aktu religijnego wobec logiki religii* odwrócona została perspektywa filozoficzna. Rozdział ten ma charakter syntetyczny i jest próbą zarysowania ogólnej koncepcji filozofii religii. Tak jak w poprzednich rozdziałach, przedmiotem rozważań są tylko logiczno-formalne poglądy J. M. Bocheńskiego zastosowane do religii, tak teraz zarysowano możliwie najszerszą perspektywę filozofii religii w celu wykazania, iż religia jest rzeczywistością na tyle złożoną i bogatą, że nie sposób wyczerpać bogactwa jej treści wyłącznie w analizie logicznej.

Rozważania tego rozdziału rozpoczyna fenomenologiczny opis aktu zdziwienia, które zgodnie z myślą Arystotelesa, daje początek myśleniu filozoficznemu. Następnie omawiane są źródła postaw religijnych oraz charakterystyka aktu „dania wiary”. W trakcie omawiania kwestii wstępnych wykazano, iż nie można przeprowadzić adekwatnego wyjaśnienia faktu religii wyłącznie przy zastosowaniu metod empirycznych. Tłem tych analiz była książka B. Chwedeńczuka *Przekonania religijne*, który podjął się nietrafionej, jak można sądzić, próby „demistyfikacji religii”. Z kolei postać J. H. Newmana i szerokie przedstawienie *Logiki wiary* miały na zasadzie kontrastu pokazać, iż sensowne wypowiedzi na temat religii pochodzą nie tylko w wyniku zastosowania metody właściwej dla logiki formalnej, jak to czynił J. M. Bocheński. W związku z tym - jak mi się wydaje - jego poglądy dotyczące struktury aktu religijnego nie referują zagadnienia w sposób wyczerpujący. Jeśli chodzi o przedmiot wiary, czyli o problem Boga, dla pewnego porównania przypomniane zostały poglądy M. Schelera. Analizując akty religijne, w Bogu widzi on ich inicjatora. Bóg jest tym, który porusza specyficzny „organ” usprawniający człowieka do postawy wiary. Wierzący nie jest skazany na „mroki wiary”, jak chce J. M. Bocheński, lecz jego zachowania o charakterze religijnym mogą mieć swoje źródło, jak mówi M. Scheler, w „tym, co święte”.

Wnioski. J. M. Bocheński stara się w maksymalnym stopniu włączyć logikę do filozofii. Czyni to poprzez formalizację głoszonych poglądów. Przedmiotem krytyki przedstawionej w rozprawie jest stopień możliwości zastosowania formalizacji problemów religijnych. Wydaje się bowiem, że metoda logiczno-formalna - tak jak każda inna - niesie z sobą ukryte założenia ontologiczne. Świat staje się „siatką rzeczy i znaków”, które są odczytywane przez logikę. Problem w tym, że ten jest nieskończenie bogatszy i bardziej złożony od „siatki”. Jest w nim miejsce na uczucie, na poruszenia serca, na gniew i rozpacz, także na religię. Jest faktem, że ludzie mają swoje emocje, ale jest wysoce wątpliwe, czy dałoby się mówić, parafrazując tytuł pracy Bocheńskiego, np. o *Logice uczuć*. Nawet, jeżeli rzecz podlegałaby procesowi formalizacji, nawet gdyby wprowadzić aksjomaty i sztuczny język, to i tak można być pewnym, że opisze się w ten sposób ledwie fragment przedmiotu, nie wiadomo nawet czy istotny. Podobnie jest z religią. Jest możliwa Logika religii, gdyż język religijny ma swoją strukturę, a *credo* jest rodzajem „wiedzy” religijnej. Problem pojawia się w momencie, kiedy zaczyna się logicznie opisywać postawy. A czyni to J. M. Bocheński tworząc logikę aktu wiary, dalece odbiegającą od tego, co mówił o niej np. J. H. Newman. Mało tego, wydaje się ona różnić od zdroworozsądkowych przeświadczeń.

Podstawowy zarzut wobec filozofii religii Bocheńskiego jest następujący: Bocheński przechodzi od chęci odnalezienia wątków racjonalnych w religii, do całkowicie racjonalnego jej wyjaśnienia. Bóg dla J. M. Bocheńskiego jest tym, który przekazuje wiadomości, a uczynił to tylko wobec proroków. Cała wiara jest sprowadzona do umiejętności wywnioskowywania tez pochodnych z tych, które byłyby zdolne usensownić życie, a które to zostały tylko im przekazane. Wszystko jest tu logiczne, oczywiste i z pewnością uporządkowane. Jednak - jak się wydaje - znacznie uproszczone. Przemycona przez J. M. Bocheńskiego ontologia i zastosowana metoda sprawiają, że krytyka staje się wręcz niemożliwa. Nikt nie zgodzi się na to, by opowiedzieć się za nonsensem, a ten jest tam, gdzie nie jest stosowana metoda J. M. Bocheńskiego. Przywołując określone ilustracje wykazano, że przekonanie to nie jest prawdziwe i nie grozi ono narażeniem się na nielogiczność. Wymienić tu można takie przykłady jak nawrócenie św. Augustyna, które wcale nie rozpoczyna się od tekstu pisanego i nie jest uzależnione od „wiadomości” przekazanych mu na piśmie przez Istotę Najwyższą, czy analizę przeświadczeń religijnych przeprowadzoną przez J. H. Newmana, które mogą doprowadzić do realnego doświadczenia Boga oraz doświadczenie samotności jako przeżycia religijnego opisane przez S. Kierkegaarda i analizę aktu religijnego wyłożoną przez M. Schelera.

Na koniec należy podkreślić najpierw niezaprzeczalne zasługi, jakie dla filozofii wnosi twórczość J. M. Bocheńskiego. I tak, wydobywając racjonalne jądro myślenia o religii, uwidacznia on, że religia nie jest tylko zbiorem przepisów na życie czy praktyk, które wypełnia jakaś grupa ludzi. Nie jest ona także baśnią pisaną przez nieuczone umysły. Poza tym, nie jest też ona nieokreślonością, miejscem pustyni, w którym człowiek skazany jest na absolutne milczenie. Wbrew i mimo nieustannych pragnień „demistyfikowania religii” jest ona oporna na zarzut nieracjonalności, a argumenty przemawiające za istnieniem Boga, mimo, iż - według J. M. Bocheńskiego - mają błędy logiczne, są rzetelną próbą mierzenia się rozumu ludzkiego z tajemnicą Absolutu.

Wydaje się, iż można podjąć polemikę z J. M. Bocheńskim w następujących kwestiach: (1) analizy logiczne są tylko fragmentem szeroko pojętej filozofii religii (co zauważa sam J. M. Bocheński). J. M. Bocheński nie zawsze stosuje się do reguły, którą sam wypowiada. Dla przykładu: człowiek nie nawraca się do metadogmatu („Prawdą jest to, co mówi Bóg”), lecz nawrócenie opisane adekwatnie jest spotkaniem z Osobą; (2) opisywana przezeń struktura aktu religijnego nie wydaje się być trafna. W wielkim skrócie przebieg tego aktu można opisać następująco: doświadczenie tekstu, konstatacja dotycząca jego prawdziwości (bo tak mówi Kościół), dostrzeżenie, iż tekst ten zdolny jest uporządkować klasę zdań, czyli nadać sens życiu,

i wreszcie akceptacja woli. W związku z tym zauważyć trzeba, że źródłem aktu religijnego nie musi być wyłącznie tekst pisany, dany przez proroków, o czym świadczy choćby przykład św. Augustyna, a akceptacja tekstu ze strony Kościoła jest czymś wtórnym wobec tajemnicy łączności duchowej człowieka z Bogiem, i wreszcie sens jest nie tyle porządkowaniem zdań, co raczej gruntowną przemianą duchową; (3); Teksty święte, mimo że są zapisane, to wcale bynajmniej nie znaczy, że wiemy styka się właśnie z nimi. Wierny styka się raczej z tajemnicą Boga objawiającego się człowiekowi; (4) łaska nie jest zarezerwowana dla proroków. Wierni nie są skazani na „mroki wiary”. Coś, co się zwie łaską może być i jest doświadczane na gruncie sumienia.

A zatem: dyskusja z poglądami J. M. Bocheńskiego prowadzona jest na płaszczyźnie metafizycznej. Chodziłoby w niej o obronę oryginalności i niesprowadzalności religii do wiedzy. Nie znaczy to wszak, że religia ma być bezrozumna. Problem dotyczy proporcji, które owszem trudno wymierzyć, ale trzeba respektować.

Ks. KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI

UAM w Poznaniu

KANTOWSKA KRYTYKA METAFIZYKI KLASYCZNEJ W OKRESIE PRZEDKRYTYCZNYM

Zarys rozprawy doktorskiej

Promotor: ks. bp. prof. dr hab. Marek Jędraszewski

Obrona: Uniwersytet Adama Mickiewicza - 2002 rok

Filozofia transcendentalsa Kanta często jest odbierana jako „myśl bez przeszłości”. Niekiedy dostrzega się też niebezpieczeństwo, że zadając pytanie „jaki jest rodowód krytycznej myśli filozofa z Królewca?” nie zdołamy uniknąć redukcji historycznej, a co gorsza, zaczniemy myśleć przeciwko „Kantowi krytycznemu”, umniejszając doniosłości jego późniejszej filozofii. W tym kontekście podkreśla się, że rewolucja dokonana przez filozofa z Królewca była tak radykalna, że nie warto sięgać do jej źródeł i przyczyn, wystarczy patrzeć w przyszłość. Błędność tego stanowiska wielokrotnie poddawana była jednak weryfikacji. Nie można zrozumieć myśli Kanta bez jego „okresu przedkrytycznego”.

Rozprawa pt. *Kantowska krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym*, przedstawia analizę krytyki metafizyki klasycznej przeprowadzonej przez Immanuela Kanta w tzw. „okresie przedkrytycznym”. Celem pracy jest wypełnienie luki powstałej na skutek braku wieloaspektowych opracowań na tym polu badawczym, a przez to skorygowanie ewentualnego niewłaściwego wyobrażenia, że prowadzona przez Kanta krytyka metafizyki w „okresie przedkrytycznym” jest powierzchowna, pozbawiona charakteru, bez wyraźnych zadań i celów, nastawiona jedynie destrukcyjnie. Zadanie badawcze sformułowane zostało w sposób następujący: powstanie i przebieg, kierunki i uwarunkowania Kantowskiej krytyki metafizyki klasycznej w „okresie przedkrytycznym”. Eksploracja Kantowskiej krytyki metafizyki została przeprowadzona w czterech aspektach: historycznym, merytorycznym, etiologicznym i przedmiotowym.

Rozdział pierwszy, pt. *Uwarunkowania Kantowskiej krytyki metafizyki w „okresie przedkrytycznym”*, traktuje o Kantowskiej krytyce metafizyki klasycznej w aspekcie etiologicznym. Jest to próba odkrycia i syntezy rozproszonych jednostkowych i ogólnych uwarunkowań Kantowskiej krytyki metafizyki. Wśród uwarunkowań wyróżniono: 1) czynniki podmiotowe, tzn. umysłowość i charakter Kanta, 2) luterzańskie i pietystyczne inspiracje religijne, 3) filozofię wykładaną na Uniwersytecie w Królewcu, 4) filozofię Martina Knutzena, 5) poglądy Franza Alberta Schultza. Podkreślić należy, że

Kantowska krytyka metafizyki była mocno osadzona w realiach epoki, aczkolwiek trudno arbitralnie rozstrzygnąć, które z wymienionych uwarunkowań były w tym względzie najbardziej znaczące.

Rozdział drugi, zatytułowany: *Metafizyka w czasach Immanuela Kanta*, zapoznaje czytelnika z samym przedmiotem Kantowskiej krytyki. Metafizyką zastaną i krytkowaną przez Kanta była metafizyka w ujęciu Christiana Wolffa (oraz Wolffiańska wykładnia metafizyki Leibniza), a także metafizyka Alexandra Gottlieba Baumgartena i Christiana Augusta Crusiusa. Metafizyka Wolffa, Baumgartena i Crusiusa ma wspólną cechę, którą jest dogmatyzm. Dla Kanta termin „dogmatyczny” miał znaczenie negatywne i pozytywne. W znaczeniu negatywnym „dogmatyczną” nazywał Kant apriorystyczną i racjonalistyczną metodę filozofowania, pozbawioną uprzedniej krytyki; w sensie pozytywnym „dogmatyczny” oznaczał tę samą metodę, ale poprzedzoną badaniami krytycznymi. We wszystkich znanych Kantowi wersjach metafizyki klasycznej ujawnił się dogmatyzm w jego negatywnym znaczeniu. Zastana przez Kanta metafizyka nie miała struktury monolitycznej. Świadczą o tym następujące tendencje teoretyczne: racjonalizm „filozofii Leibniza-Wolffa”, esencjalizm ontologii Baumgartena, oraz naturalny realizm i wymiar religijno-teologiczny metafizyki Crusiusa. Kantowska krytyka dotyczyła w rzeczywistości trzech wersji metafizyki klasycznej.

Rozdział trzeci pt. *Etapy przebiegu krytyki metafizyki klasycznej* w „okresie przedkrytycznym”, stanowi próbę rekonstrukcji powstania i przebiegu Kantowskiej krytyki metafizyki w „okresie przedkrytycznym” i służy „wy-preparowaniu”, na podstawie wyników badań historyczno-systematycznych, poszczególnych kierunków krytyki metafizyki. Wyróżniono trzy główne etapy krytyki: dogmatyczny, krytycznego empiryzmu i krytycznego racjonalizmu. Stwierdzono także, że krytyka metafizyki przebiegała według następujących kierunków: metodologicznego, epistemologiczno-ontologicznego i etycznego. Takie uszeregowanie kierunków Kantowskiej krytyki nie jest dowolne i tworzy swoistą hierarchię ocen metafizyki.

W czwartym rozdziale pt. *Kierunki krytyki metafizyki* w „okresie przedkrytycznym”, podjęto eksplorację Kantowskiej krytyki metafizyki w aspekcie merytorycznym na polu wyróżnionych wcześniej trzech kierunków krytyki. Badanie krytycznych argumentów tworzących tkankę Kantowskiej krytyki metafizyki klasycznej przeprowadzono za pomocą opracowanych w tym celu zasad hermeneutycznych. Instrumentarium hermeneutyczne opiera się, z jednej strony, na wynikach analizy krytyki jako takiej, z drugiej strony, na ogólnej charakterystyce filozofii Kanta. Zastosowanie aparatu hermeneutycznego przyniosło następujące rezultaty. Kantowska krytyka metafizyki w „okresie przedkrytycznym” miała troistą formę: spór „z” metafizyką, spór jako „wykładnia” metafizyki, i spór o to, co najistotniejsze - o nową naukową

metafizykę. Troista forma krytyki wyraża w zasadzie dwa sposoby podejścia. Kanta do metafizyki: negatywny - krytyka jako spór „z”, co implikuje także spór jako wykładnię, i teoriiotwórczy - krytyka jako spór o to, co najistotniejsze, tj. o metafizykę. W tym kontekście pojawia się pytanie, czy prowadzona przez Kanta w okresie „przedkrytycznym” krytyka metafizyki klasycznej, jest rzeczywiście sporem o to, co najistotniejsze, tj. o nową, naukową metafizykę? W założeniu samego Kanta na pewno tak. Nie oznacza to jednak, że postać krytyki metafizyki w tym okresie jest rzeczywiście budowaniem nowej metafizyki. W kierunkach krytyki metafizyki z tego okresu zdecydowanie dominuje chęć rozprawy „z” metafizyką niż faktycznie zmaganie o nową metafizykę. Wprawdzie tezy, w których ujawnia się zamiar opracowania nowej metafizyki, są postawione jasno i zdecydowanie, jednak jasności tej nie udało się Kantowi skupić w jednym, najistotniejszym „prawdziwie metafizycznym punkcie”, który nadal pozostawał w mroku. Teoriiotwórcza aktywność Kantowskiej krytyki metafizyki klasycznej nie jest wprawdzie pozbawiona ani oryginalności, ani swej głębi, jednakże krytyce tej daleko jeszcze do tej systematyczności, jakiej wymagał sam Kant od współczesnych sobie metafizyków. Kantowska krytyka metafizyki klasycznej prowadzona w zamiarze budowy nowej metafizyki, jest tak samo głęboka i szczegółowa, co dorywcza i chaotyczna. Podejmując krytykę metafizyki klasycznej Kant występuje z pozycji „sensualistycznej wersji intuicjonizmu” (G. B. Sala). Według Kanta, zadania filozofii (a więc i metafizyki) sprowadzają się do analizy zjawisk. Rozum dysponuje jedynie logicznymi prawidłami, za pomocą których porównuje dane zmysłowe, łączy je i syntetyzuje. Niezwykle interesujące jest i to, że wszystkie kierunki współtworzące teoretyczną „rzeczywistość” Kaniowskiej krytyki metafizyki mają wspólną cechę: znaczenie greckiego czasownika *kpivo*, który oznacza czynność dzielenia, rozłączania, rozróżniania po to, by każdej rzeczy przeznaczyć odpowiednie dla niej miejsce. Taki sens „krytyczności” posiadają fundamentalne tezy Kantowskiej krytyki metafizyki, które wyrażają się w następujących postulatach: oddzielenie metody stosowanej w matematyce i metafizyce (metodologiczny kierunek krytyki), odróżnienie konieczności logicznej od realnej konieczności rzeczywistego bytu (epistemologiczno-ontologiczny kierunek krytyki), definitywne oddzielenie moralności od metafizycznych spekulacji (etyczny kierunek krytyki). Ważnym momentem krytyki metafizyki jest także problematyka dowodów na rzecz istnienia Boga, która zawsze stała w centrum metafizycznych zainteresowań Kanta. Sprzeciw Kanta wobec systemów wielkich metafizyków wyraził się także w jego wykładach z „okresu przedkrytycznego”. Krytyka ta dotyczyła głównie (choć nie tylko) dydaktyki i koncentrowała się na zagadnieniu metody nauczania filozofii.

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII - 2001 AUTOREFERATY

ARTUR ANDRZEJUK:

PRAWDA O DOBRU

PROBLEM FILOZOFICZNYCH PODSTAW ETYKI TOMISTYCZNEJ

(Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)

Tytuł rozprawy: „prawda o dobru” wskazuje na jej materialny przedmiot, czyli dziedziną wiedzy, w której usytuowano zawarte w niej rozważania. Dziedziną tą jest klasyczna filozofia moralna, sformułowana przez Greków i przejęta przez chrześcijan. Usytuowanie jednak prawdy przed dobrem wskazuje na inspiracje raczej arystotelesowskie i tomistyczne, niż platońskie i augustyńskie. Z tego faktu wynikała potrzeba wyraźnego sformułowania przedmiotu formalnego dysertacji, co zawarto w jej podtytule. Celem pracy uczyniono więc zbadanie filozoficznych podstaw etyki tomistycznej i ich zinterpretowanie w świetle metafizyki tomizmu konsekwentnego, gdyż jest to - w mniemaniu autora - ta wersja Tomaszowej filozofii bytu, która bazuje na wiernej recepcji tekstów Akwinaty. Swoistym potwierdzeniem w tej pracy słuszności podstawowych tez tomizmu konsekwentnego jest właściwe chrześcijaństwu¹ wyakcentowanie miłości, jako podstawowej zasady wyznaczającej nie tylko postępowanie człowieka, ale wprost całe ludzkie życie, tak praktyczne jak i teoretyczne.

1. Zespół zagadnień doprowadzających do etyki. Filozoficznym punktem wyjścia Tomaszowej etyki jest teoria człowieka jako bytu rozumnego i samej rozumności jako istotowego pryncypium człowieka. Chodzi tu zatem o temat osoby ludzkiej, gdyż to właśnie osoba jest *rationalis naturae individua substantia*. Podstawą zatem etyki musi być teoria osoby. Jest to niewątpliwie zapożyczenie arystotelesowskie, ale też trudno i poza Perypatetem znaleźć inne usytuowanie filozoficznej nauki o ludzkim przeciw postępowaniu. Teoria osoby jest tu już dorobkiem myśli chrześcijańskiej; Tomasz jednak nie korzysta zbyt często z terminu „persona” w swojej filozofii moralnej - woli mówić o człowieku z punktu widzenia jego rozumności. Powodem tej ostrożności - jak się zdaje - była obawa o natychmiastowe kojarzenie przez słuchaczy terminu „osoba” z problematyką trynitarną. Dziś te obawy są raczej nieaktualne; możemy więc i rozumienie człowieka jako osoby i sam

¹ Tak też interpretuje chrześcijaństwo Akwinata; wystarczy spojrzeć na strukturę jego *Summa Theologiae*: wiara nadzieja i miłość otwierają moralną część (II-II-ae) tego dzieła.

termin „osoba” uczynić pierwszym, swoście wyjściowym tematem filozofii moralnej, sytuując osobę na pozycji podmiotu etyki².

W perspektywie osoby i urealnijającego ją osobowego aktu istnienia specjalnego znaczenia nabierają relacje osobowe. Warto zaznaczyć, że Mieczysław Gogacz, podejmując próbę konsekwentnie tomistycznej definicji osoby, zdecydował się wymienić wśród jej *constitutivorum* (oprócz istnienia i intelektu) także relacje osobowe³. Relacje te bowiem są najgłębszym fundamentem wszelkich ludzkich wspólnot, od małżeństwa począwszy a na narodzie i Kościele skończywszy. Spoiwem wspólnoty jest, według Akwinaty, przyjaźń. Ona warunkuje pokój i nabywanie cnót. Jest to szczególnie godny podkreślenia akcent św. Tomasza, niezmiernie rzadko podejmowany w etyce społecznej czy socjologii. Akwinata uważa przyjaźń za największe z dóbr ludzkich. Wiąże się to niewątpliwie z tym aspektem wspólnoty, który wypływa z samej natury ludzkiej, jako natury właśnie społecznej⁴.

Przyjaźń dla Tomasza stanowi postać miłości rozumianej jako relacja osobowa i cnota. Miłość jest realnym spotkaniem ze względu na akt istnienia. Związanie miłości wprost z istnieniem, zmusiło św. Tomasza do wyrażenia prymatu miłości wobec wszystkich innych relacji podmiotowanych przez człowieka. Szczególnie doniosłe znaczenie ujawniła w tej teorii miłość osobowa, stała się ona pierwszym środowiskiem osób - ich prawdziwym realnym światem. Określając to znaczenie miłości Tomasz pisze: „każdy, kto coś czyni, robi to dla jakiegoś celu, (...). Celem zaś każdego jest dobro, które kocha i którego pragnie. Z tego jasno wynika, że ktokolwiek coś czyni, czymkolwiek by to nie było, robi z jakiejś miłości”⁵. Wskazuje to nam ponadto na bezpośredni związek miłości z moralnością i uprawnia do usytuowania teorii miłości jako najważniejszego kontekstu problemowego etyki.

Teoretyczne uzasadnianie takiej pozycji miłości (wraz z wiarą i nadzieją) zapewnia im ich rozumienie jako relacji osobowych. Teoria relacji osobowych jest niewątpliwym i doniosłym osiągnięciem tomizmu konsekwentnego.

Uczynienie osoby i relacji osobowych źródłem moralności pozwoliło na zadowalające rozstrzygnięcie kontrowersji pomiędzy etyką i teologią mo-

² Zgodne wprost z tekstem 1 lekcji z 1 ks. *Komentarza do etyki Nikomachejskiej*, gdzie Tomasz pisze w cap. 3: „sic ut igitur subiectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobilis, ita etiam subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem”.

³ Por. M. Gogacz: *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*. Warszawa 1997, s. 68.

⁴ Por. *De Regno* I, 10, 147. Najbardziej zaskakującym w tej teorii jest stwierdzenie Akwinaty, iż obowiązkiem władzy społecznej jest zapewnianie pokoju poprzez stymulowanie chronienia naturalnych we wspólnocie powiązań przez przyjaźń, po za tym odpowiednie kształcenie i wychowanie obywateli. Ponadto państwo ma obowiązek zapewnić zewnętrzne i wewnętrzne bezpieczeństwo obywateli oraz umożliwić im życie na poziomie zamożności odpowiednim dla praktykowania cnoty.

⁵ ST I-II, 28, 6.

ralną. Dla jednej i drugiej bowiem chronienie osób i relacji osobowych stanowi właściwym przedmiot. Inne sposoby chronienia tych relacji wynikają z etyki; inne zaleca teologia moralna. Etyka chronienia osób może stanowić bez wątpienia filozoficzne wprowadzenie do katolickiej teologii moralnej.

2. Tematy stanowiące fundament etyki. Pryncypium wyznaczającym - według Arystotelesa - etykę jest dobro, rozumiane jako przedmiot postępowania człowieka. Dobro ujęte staje się celem. Dla Tomasza więc cel jest zewnętrznym pryncypium ludzkiego postępowania. Sytuuje to Tomaszową „filozofię moralną” w sposób zdecydowany w grupie etyk teleologicznych.

W *Komentarzu* Tomasza do *Etyki Nikomachejskiej* przewijają się trzy zapożyczone od Arystotelesa pojęcia: dobro, cel i szczęście, znacząc (*significo*) własność bytu (dobro), przyczynę działania (cel), skutek uzyskania dobra (szczęście) - lecz oznaczając (*designo*) to samo, mianowicie: osobę. Sam Akwinata powie, że dobro, cel i szczęście różnią się w naszym rozumowym ujęciu, lecz nie różnią się realnie - oznaczają zawsze ten sam byt.

Dobro dla Tomasza stanowi własność bytu, fundującą się wprost na jego „esse”. Stanowi więc własność bytu niezależną od czyjekolwiek wyboru, lecz wybór ten warunkującą. Zmienia to o tyle etykę perypatetycką, że sytuuje pomiędzy pojęciem dobra i pojęciem celu problem poznawczego ujęcia owego dobra i usytuowania go na pozycji celu. Rozwiązanie owego problemu stanowi, co podkreślił Étienne Gilson, jądro Tomaszowego nauczania moralnego.

Charakterystyczny dla etyki Arystotelesa temat celu ostatecznego Tomasz związał z Bogiem, który w jego metafizyce jest Samoistnym Aktem Istnienia (*Ipsum Esse Subsistens*). Samoistne Istnienie urealnia istnienie innych bytów. Jest to „naturalne” działanie Pierwszej Przyczyny Sprawczej. Stwierdzenie istnienia Boga jest tezą filozofii bytu, argumentem „uniesprzeczniającym” rozumienie struktury jednostkowego bytu. Teza o stwórczym pochodzeniu do Boga wszystkich bytów jest dla Tomasza uzasadnieniem usytuowania Boga jako znów „maturalnego” celu wszystkich stworzeń, który osiągają one zgodnie ze swą naturą. Stworzenie rozumne osiąga Boga w sposób rozumny i dobrowolny na drodze religijnego zjednoczenia. Rozumienie Boga jako celu ostatecznego jest więc tezą filozoficzną. Realizacja tego celu dokonuje się już na terenie religii i za pomocą teologii, która wyjaśnia treści objawione przez samego Boga. Do tego miejsca więc swoiście doprowadza człowieka filozofia moralna, w niczym nie zastępując ani nie wyręczając teologii moralnej. Takie rozumienie „miejsca” Boga w etyce dodatkowo uzasadnia pierwszeństwo w niej osób i ich wspólnot, spojonych relacjami osobowymi.

Ujęcie dobra jako własności istnieniowej bytu pozwala Tomaszowi - przy wykorzystaniu metod metafizyki - zbudować koncepcję dobra i zła moralnego. Korzysta bowiem Akwinata z odróżnienia substancji od przypadłości, aby odróżnić dobro „wprost” od dobra „ze względu na coś”. Związanie te-

matu dobra z problematyką doskonałości pozwoliło na zbudowanie swoistej hierarchii dóbr, stanowiącej podstawę Tomaszowej aksjologii. Na genialność tego rozwiązania zwrócił uwagę Karol Wojtyła. Koncepcję zła buduje Tomasz konsekwentnie korzystając z teorii prywatycznej. Zło jako brak dobra ujawnia nie tylko tę podstawową „prywatyczną” właśnie zależność od dobra, lecz także odsłania fakt, iż nie ma zła poza dobrem⁶ oraz że dobro stanowi przypadłościową przyczynę zła⁷.

W dziedzinie moralności złem jest „dobro pozorne”, czyli „dobro nieprawdziwe”. Sytuacja ta zachodzi wtedy, gdy człowiek decyduje się na jakiś cel negatywny pod względem moralnym. Jednakże człowiek nie chce zła jako zła, gdyż to jest sprzeczne z jego naturą. Problem jednak polega na tym, że natura skierowuje człowieka do dobra „w ogóle”, natomiast ludzkie postępowanie jako konlaetna relacja odnosi się zawsze do dobra jednostkowego. Problem ów więc tkwi w funkcjonowaniu władz poznawczych i pożądawczych człowieka i nie rozwiąże się go poprzez analizę samego czynu. Tomasz korzysta w tym zakresie ze swojej metafizyki człowieka i na jej podstawie buduje teorię źródeł złego moralnie postępowania. Wśród tych źródeł wymienia ignorancję, emocje i w końcu złą wolę. Taka „interdyscyplinarność” pozwala mu ponadto na dokonanie wielu istotnych odróżnień, chociażby nawyków od sprawności, a co za tym idzie, nałogów od wad. Zdaniem Jacka Woroniczkiego, wychowawczego znaczenia tych odróżnień nie da się przecenić.

Inną ważną dystynkcją Tomasza - na co szczególną uwagę zwraca Feliks W. Bednarski - jest podmiotowe i przedmiotowe ujęcie ludzkiego postępowania. W ujęciu przedmiotowym problemem jest czyn ludzki, jego klasyfikacja i ocena. Buduje w tym zakresie Akwinata znany schemat czterech warunków dobra moralnego czynu i głosi zasadę, w myśl której „bonum ex integra causa - malum ex quandoque defectu”. W ujęciu podmiotowym problem sprowadza się do tematu sumienia i wolności - jeśli tak (z grubsza) można nazwać Tomaszowe „liberum arbitrium”. Takie zorientowanie problematyki klasyfikowania jednostkowych aktów postępowania sytuuje Tomasza pomiędzy „obiektywizmem” etyki perypatetyckiej i subiektywizmem augustyńskiej nauki o moralności, której najradykalniejszym reprezentantem był Piotr Abelard, a którą Tomasz znał z *Sentencji* Piotra Lombarda.

Tomistyczna analiza czynu człowieka jest - zdaniem Gilsona - na tyle głęboka, że może być z powodzeniem stosowana nie tylko w etyce, lecz i w innych naukach o moralności. Znaczy ta także, iż nie wymaga uzupełniania np. analizami filozofii podmiotu, co się niekiedy postuluje.

⁶ *Questiones disputate de Malo* 1, 2c. Malum non potest esse nisi in bono.

⁷ *QDM* 1, 3c. Defectum bonum esse causam mali.

3. Pryncypia ludzkiego postępowania. Ujęcie dobra jako przedmiotu prowadzi do osobowej relacji nadziei, która jest pragnieniem dobra oraz do relacji miłości, której skutkiem jest pragnienie dobra kochanej osoby.

Identyfikacja zasad postępowania polega na wykryciu w strukturze człowieka tego, co skłania, umożliwia i sprawia dobre skutki podjętych działań. Innymi słowy, chodzi o wewnętrzne w człowieku pryncypia działań chroniących osoby i wspólnoty osób. Nie jest to zadanie nazbyt trudne, gdyż tradycja filozoficzna informuje nas o tych pryncypiach; są nimi sprawności i cnoty, skupione wokół problemu sumienia i problemu wolnej decyzji. Sumienie - według Tomasza - znajduje się po stronie teorii, przekuciem tej teorii na praktykę, czyli na jakieś działanie, jest wolna decyzja. Dlatego pryncypiami postępowania są nie tylko sprawności praktyczne intelektu i cnoty woli, lecz także teoretyczne sprawności intelektu - co nie zawsze znajdowało uznanie w literaturze przedmiotu.

Na poprawny sąd sumienia (*conscientia*) składa się u Tomasza skłonność do dobra wynikająca z prasuśnienia (*synderesis*), kontemplacja i mądrość. Ujęte w prasuśnieniu podstawowe i w pewnym sensie ogólne dobro stanowi - w innym jego aspekcie - prawo naturalne. Kontemplacja jest właściwym intelektualnym ujęciem bytu, jako dobra, celu i szczęścia. Nie ulega wątpliwości, że owa kontemplacja nabiera szczególnego znaczenia, gdy uszczęśliwiającym dobrem człowieka jest druga osoba. Warto zwrócić uwagę na znaczenie kontemplacji w tekstach klasyków etyki, Arystotelesa i Tomasza, i niemal zupełny jej brak w podręcznikach filozofii moralnej. Tymczasem, to - jak się wydaje - chodzi o ten typ poznania, gdy Tomasz pisze, iż można kogoś bardziej kochać niż znać, gdyż przyczyną miłości jest proste (*singillatim*) ujęcie jej przedmiotu. Koresponduje to wprost z rozumieniem kontemplacji jako prostego ujęcia prawdy (*simplex intuitus veritatis*). Zresztą Tomasz pisze wprost: „Contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis”⁸. W ten sposób - jak się wydaje - Tomasz nawiązuje do opinii Ryszarda ze świętego Wiktora, który pisząc o kontemplacji uznał, iż „trzeba zatem, aby w nas zawsze wzrastało i umiłowanie z [powodu] poznania, i w stopniu nie mniejszym - poznanie z [powodu] umiłowania”⁹.

Można więc śmiało postawić tezę, że główne zewnętrzne pryncypium postępowania - które stanowi oczywiście dobro - musi być ujęte przez człowieka. Tym sposobem ujmowania dobra jest kontemplacja, stanowiąca jak się zdaje główny przejaw człowieka jako osoby. Dlatego słusznie nie-strudzenie upomina się o temat kontemplacji, nestor polskiego tomizmu, Stefan Świeżawski.

⁸ ST I-II, 27, 2c.

⁹ Ryszard ze świętego Wiktora, Benjamin Maior, PL 196, 145 C. Debet itaque in nobis crescere semper et ex cognitione dilectio et nihilominus ex dilectione cognitio.

Kontemplacja wiąże się z zagadnieniem „słowa serca” (*verbum cordis*) i całą problematyką „mowy serca” (*sermo cordis*). Lech Szyndler uważa, że kontemplacja rodzi się ze zwrócenia się, pod wpływem „słowa serca” poznającego podmiotu w kierunku źródła oddziaływań. Arystoteles mówił w tym wypadku o zdziwieniu lub zachwycie, będącym początkiem filozofii. Szyndler w tym „momencie” upatruje ponadto źródeł „cnót intelektualnych”. Skoro jednak kontemplacja stanowi podmiotowe pryncypium miłości, stanowiącej „przyczynę wszystkiego, co kochający czyni”, to należy w niej samej i na poziomie „mowy serca” upatrywać także początków postępowania. Wydaje się więc, że kontemplacja „rodzi” nie tylko teoretyczne sprawności intelektu, lecz także - dzięki ujęciu bytu jako dobra - jego sprawności praktyczne. Stąd teza, że w obrębie sumienia funkcjonują wszystkie sprawności intelektualne, zarówno teoretyczne jak i praktyczne, czemu dano wyraz w tej pracy. Pryncypium etycznym musi więc być i kontemplacja, wraz z głównym jej skutkiem, jakim jest mądrość. Ostatecznym pryncypium etycznym i podstawą osądu sumienia będzie właśnie mądrość. W świetle tego, co powiedziano sumienie - *conscientia*, jako sąd intelektu dotyczący postępowania, wydaje się być owocowaniem mądrości. W niczym to nie narusza zasady, że mądrość należy do cnót teoretycznych intelektu, gdyż sumienie jest właśnie osądem o charakterze teoretycznym, biorącym wszak pod uwagę pierwsze zasady postępowania, a wobec tego aspekt dobra bytu.

Cnoty woli doskonałą - z kolei - to, co Tomasz nazywa „*liberum arbitrium*”. Różnica pomiędzy wolną decyzją i sądem sumienia polega na tym, że sąd sumienia stanowi czyste poznanie (*pura cognitio*), natomiast wolna decyzja jest zastosowaniem sądu do działań woli (*affectiones*) i na tym polega sąd wyboru (*iudicium electionis*)¹⁰. Zdarzyć się więc może, że na mocy sądu wolnej decyzji człowiek podejmuje działania, co do których posiada negatywny sąd sumienia. Wola bowiem zależy od informacji intelektu, lecz nie jest tymi informacjami zdeterminowana. To wola bowiem „decyduje i ryzykuje”¹¹. Doskonałą ilustracją zależności woli intelektu i samodzielności woli w aktach decyzji jest Tomaszowy schemat podejmowania decyzji.

Cnoty woli więc należy uznać za pryncypia postępowania. Polegają one - w obszarze działania woli - na wprowadzeniu w życie sądów sumienia. Cnoty bowiem, co Tomasz wielokrotnie podkreśla, służą wprowadzaniu rozumnego ładu w dziedzinę, której dotyczą, stanowią po prostu aplikację rozumności do jakiegoś typu postępowania. Dobrą ilustracją tej zależności może być sprawiedliwość, która jest „stałą i wieczną wolą oddania każdemu

¹⁰ QDV 17, 2, ad 4.

¹¹ Zob. M. Gogacz: *Szkice o kulturze*. Kraków-Warszawa/Struga 1985, s. 79.

co mu się należy”¹². Znajdują się w tej definicji dwa aspekty: sama sprawiedliwość, jako „stała i wieczna wola oddania”, co jest niewątpliwie właściwością woli oraz „to, co każdemu się należy”. Ten drugi aspekt, który Tomasz nazywa uprawnieniem, ustala intelekt. Nie trudno więc dostrzec w sprawiedliwości funkcjonowanie zarówno sądu sumienia (*iudicium conscientiae*) jak i wolnego wyboru (*liberum arbitrium*). Zadaniem sprawiedliwości, jako cnoty woli, jest prawidłowe wykonywanie tego wyboru.

Przy takim rozumieniu cnót woli musi pojawić się - z kolei - pytanie o ich źródło. Skoro bowiem, cnoty woli są - zgodnie z zamysłem Akwinaty - sposobem chronienia osób i relacji osobowych, to Tomaszową tezę, że relacje osobowe (np. miłość) są „źródłem” i „korzeniem” cnót, należy rozumieć w ten sposób, że relacje osobowe są przyczyną cnót, służących osobie i jej dobru. Wydaje się, że to relacje osobowe doskonalą intelekt i wolę. Wskazuje na to powiązanie miłości i mądrości. Miłość bowiem jest pierwszą relacją osobową, jej podstawowym przejawem jest pragnienie dobra osoby kochanej. To dobro, aby chronić miłość, musi być prawdziwym dobrem, a właśnie mądrość jest kierowaniem się intelektem człowieka zarazem prawdą i dobrem, tylko więc mądrość odkrywa prawdę i dobru - i tylko za jej pomocą możemy wskazać prawdziwe dobro kochanej osoby, i wobec tego to mądrość jest - w obszarze ludzkiego sumienia - najlepszym sposobem chronienia relacji osobowych. Podobna zależność musi zachodzić w obszarze wolnego wyboru. Cnota woli dotyczy więc także doskonalenie przez miłość. Ona jest ich pryncypium i motywem. To miłość wyzwala męstwo, to z powodu miłości (np. do samego siebie) zachowujemy umiarkowanie. Miłość uczy nas także roztropności i sprawiedliwości. W ten sposób dochodzimy do zagadnień wychowawczych, podejmowanych niekiedy w ramach tzw. etyki szczegółowej, która jednak wydaje się pedagogiką. Takie usytuowanie pedagogiki powoduje zaliczenie i jej także do zespołu nauk filozoficznych.

MAREK BLASZKE:

OBRAZ I NAPRAWA RZECZYPOSPOLITEJ W MYŚLI
SPOŁECZNO-POLITYCZNEJ FIZJOKRATYZMU BAUDEAU
I LE MERCIER DE LA RIVIÈRE

(Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk)

Rozprawa poświęcona jest przedstawieniu nakreślonych przez francuskich fizjokratów, Nicolasa Baudeau i Le Merciera de la Rivière, planów reform ustroju Polski, przed jej pierwszym rozbiorem, w czasach konfederacji barskiej. Są bardziej znane i omawiane były w literaturze przedmiotu wypowiedzi na ten temat luminarzy francuskiego Oświecenia - Rousseau i Ma-

¹² ST II-II, 95, 4c.

bly'ego. Ich rozprawy pisane były na prośbę konfederatów barskich. Natomiast w przypadku wymienionych fizjokratów również nie można wykluczyć takiego „zamówienia” ze strony środowiska barzan, zwłaszcza jeśli chodzi o Le Merciera. W każdym razie te traktaty, dotyczące naprawy Rzeczypospolitej, powstały w sytuacji zagrożenia jej niepodległości, w obliczu toczącej się wojny konfederackiej z Rosją. Ich zadaniem było nakreślenie projektu reform społeczno-politycznych państwa, prowadzących do wzmocnienia i obronienia jego suwerennego bytu, wobec grożącego niebezpieczeństwa ze strony sąsiadów, przyszłych mocarstw rozbiorowych. Należą one do piśmiennictwa francuskiego Oświecenia, przychylnego Polsce w okresie poprzedzającym jej pierwszy rozbiór, co, jak wiadomo, nie było zjawiskiem powszechnym. W krytykach polskiej anarchii i nietolerancji, pisanych dla przypochlebiania się Katarzynie II, imperatorowej Rosji, celował, jak wiadomo, Voltaire.

Rozprawa składa się z czterech rozdziałów. W rozdziale pierwszym przedstawione zostały narodziny fizjokratyzmu poprzez ukazanie działalności Quesnaya i jego współpracowników. Omówione zostały główne założenia tej doktryny, gdzie treści ekonomiczne stanowią jedynie trzon podstawowy. Nie mniej ważną rolę odgrywa cała otoczka ideowo-teoretyczna o szerszym zasięgu społeczno-politycznym. Przedstawiony tu został fizjokratyzm jako opozycja w stosunku do dawnej rzeczywistości ekonomicznej merkantylizmu, jako orędownik liberalizmu ekonomicznego, jako prekursor klasycznej ekonomii politycznej oraz jako nauka i utopia społeczna. Zasygnalizowana została również ogromna popularność fizjokratyzmu w osiemnastowiecznej Polsce.

W pierwszej części rozdziału drugiego zawarte zostały niektóre dane biograficzne N. Baudeau oraz jego twórczy wkład w rozwój teorii fizjokratyzmu. Za najważniejszą jego pracę uważa się *Première introduction à la philosophie économique ou analyse des états policés*, 1771. Zostały pokrótce omówione jej najważniejsze wątki treściowe, jak również informacje na temat drugiej rozprawy Baudeau: *Principes de la science morale et politique sur le luxe et les loix somptuaires*, 1767. Praca ta stanowi jego oryginalny wkład do dorobku filozofów-ekonomistów. Zasygnalizowane również zostały polemiki na niwie pisarskiej, jakie miały wówczas miejsce pomiędzy Baudeau i Neckere.

Rozdział drugi (część druga) książki poświęcony został prezentacji i skomentowaniu *Lettres sur l'état actuel de la Pologne et sur l'origine de ses malheurs* Baudeau, które ukazały się w 1770 i 1771 r. w kolejnych tomach czasopisma fizjokratów "Éphémérides du citoyen", a potem w oddzielnym wydaniu książkowym (Paryż, Amsterdam 1772). Określić je można jako publicystykę historycznopolityczną, służącą wsparciu zagrożonej upadkiem

Polski w okresie konfederacji barskiej. *Lettres...* należą do literatury politycznej, przychylniej Polsce i można je umieścić obok znanych wypowiedzi w tej materii Mably'ego i Rousseau. W przypadku Baudeau nie można stwierdzić tak bezpośredniej inspiracji do ich napisania ze strony barzan, jak to miało miejsce u wymienionych wyżej filozofów. Ich autor stara się wyważyć, z jednej strony, zarówno wszystkie racje przemawiające za konfederatami, jak i z drugiej strony, za królem Stanisławem Augustem oraz jego stronnikami. Jest on jako fizjokrata monarchistą i to rzutuje w dużym stopniu na jego punkt widzenia - opcję polityczną. Jego *Listy...* nie powstały jednak, tak jak traktaty Mably'ego i Rousseau, bez zapoznania się na miejscu w Polsce z aktualnie panującą sytuacją w trakcie trwania wojny konfederackiej. Jednocześnie Baudeau w tym czasie odwiedził także Rosję, co również miało wpływ na wyrobienie sobie zdania na ten temat. Jego *Listy...* zostały opublikowane bezpośrednio po ich napisaniu, podczas gdy rozprawy Mably'ego i Rousseau ukazały się drukiem dopiero po upływie dziesięciu lat od ich powstania. *Listy...* były na pewno mocno nie na rękę dyplomacji rosyjskiej i pozostałych państw zaborczych, które starały się zamydlić oczy opinii publicznej, dokonując pierwszego rozbioru Polski.

Przed zreferowaniem zawartości treściowej *Listów...*, zostały one porównane z dziełem C. C. Rulhiere'a *Histoire de l'anarchi de Pologne*, które było napisane w pierwszej wersji w latach 1768-1771 i dokonano jego wydania dopiero na polecenie Napoleona I w 1807r. Następnie przedstawione zostały powiązania *Listów...* Baudeau z dziełem osiadłego w Polsce Francuza, związanego z magnackim rodem Sanguszków, C. F. Pyrrhysa de Varille'a, autora napisanej po łacinie i opublikowanej w 1760 r. w Warszawie historii Polski, pt. *Compendium politicum...* Fizjokrata nie krył, że właśnie od niego zaczerpnął pomysł podziału dziejów Polski na siedem, kolejno następujących okresów - rewolucji, które charakteryzowały się stopniowym osłabieniem władzy królewskiej i jednocześnie postępującą anarchizacją życia politycznego, związanego z pogłębiającą się degeneracją ustroju demokracji szlacheckiej. Nadto, oparł się on również w dużej mierze na warstwie faktograficznej dzieła Pyrrhysa de Varille'a. Wymowa *Listów...* jest wyraźnie antyrosyjska, gdyż historia Polski przedstawiona została jako arena nieustannych zmagania z zaborczą polityką naszego wschodniego sąsiada. Przechodząc do czasów bezpośrednio poprzedzających konfederację barską, Baudeau wypowiada się pozytywnie o reformach państwa podjętych przez sejm Rzeczypospolitej od czasów elekcji Stanisława Poniatowskiego. Tym sposobem dystansuje się od totalnej krytyki tego panowania przez konfederatów barskich, zawartej w ich *Maniście...* rozpowszechnianym w tym czasie we Francji. Baudeau zwraca uwagę, że Polacy również sami przyczynili się do rozkładu własnego państwa. Gdy sąsiedzi budowali zręby swej przyszłej

potęgi poprzez wzmocnienie gospodarcze, militarne oraz system polityczny monarchii absolutnej, Polacy pracowali systematycznie nad osłabieniem Rzeczypospolitej i stopniowym podkopywaniem mocy władzy królewskiej. Inny charakterystyczny motyw *Listów...*, to wskazanie na destrukcyjną rolę wpływów Kościoła katolickiego w państwie i stronnictwa, jak to określa, teologicznego, którego ambicje polityczne często pozostawały w sprzeczności z polską racją stanu. Najostrzejsze ataki Baudeau przypuszcza w stosunku do jezuitów, którzy realizowali przede wszystkim politykę papieżstwa. W wielu wojnach, które prowadziła Polska, Baudeau wskazuje na komponentę konfliktów religijnych oraz chęć zdominowania przez katolicyzm innych wyznań. Listy... stanowią rodzaj ekspertyzy, diagnozy politycznej dla potrzeb chwili bieżącej, opartej na zapleczu historycznym. Był to również obszerny wstęp do drugiej części jego publikacji, *Avis économiques aux citoyens éclairés de la République de Pologne sur la manière de percevoir le revenu public*, która ukazała się prawie równocześnie z *Listami...* w "Éphémérides du citoyen", a potem łącznie z nimi w wymienionym wydaniu książkowym.

Analiza treści tej rozprawy jest przedmiotem rozdziału trzeciego książki. Baudeau ukazawszy w *Listach...* przyczyny historyczne osłabienia i rozkładu Rzeczypospolitej stara się w *Avis...* nakreślić plan ekonomicznego wzmocnienia państwa, co ma dać zarazem podstawę do odbudowy jego siły militarnej w obliczu zagrożonej suwerenności ze strony agresywnych sąsiadów. Lansuje tu fizjokratyczny model jedynego podatku od ziemi, który płacić mają w Polsce jej właściciele, czyli szlachta. Podatek ten powinien być płacony nie doraźnie, lecz stale i w wysokości odpowiadającej potrzebom państwa. Natomiast ekonomista, zgodnie z teorią fizjokratyzmu, wykazuje nieskuteczność i bezcelowość ustanowienia wszelkiego rodzaju podatków pośrednich - konsumpcyjnych. Również handel i rzemiosło winny być zwolnione od podatków, gdyż i tak tego rodzaju daniny publiczne w ostatecznym rezultacie spaść muszą na barki właścicieli ziemi. Te wywody obciążone błędem fizjokratów, co do produktywności tylko jednej sfery gospodarki - rolnictwa, nie stanowią oczywiście o walorach tego projektu. Najważniejsze jest w nim to, że Baudeau stara się wskazać na sposoby ożywienia polskiej gospodarki przez wykorzystanie obfitych miejscowych surowców oraz wielkiego zaplecza siły roboczej. Najważniejszy postulat wysunięty w *Avis...* przez Baudeau, to uzdrowienie systemu podatkowego oraz ożywienie gospodarcze państwa. Fizjokrata dokonuje zresztą konkretnej kalkulacji, projektując wielkość obciążeń podatkowych oraz wysokość spodziewanych wpływów. Dochody te można by wówczas obrócić na potrzeby obrony państwa, tj. wystawienia odpowiedniej armii. Głównym przesłaniem *Avis...* jest uświadomienie polskiej szlachcie niewystarczalności dotychczasowych

podatków oraz ukazanie sposobów ożywienia gospodarki w taki sposób, aby wyższe podatki mogły być przez nią płacone, jako warunek konieczny uratowania państwa przed grożącym mu upadkiem.

Rozdział czwarty, część pierwsza, poświęcony jest życiu i twórczości Le Merciera de la Rivière. Zasygnalizowane tu zostały niektóre treści jego podstawowego dzieła, tj. *l'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, 1767. Dokonuje się tu zestawienia poglądów fizjokratów z przeciwną im ideowo koncepcją człowieka i społeczeństwa J. J. Rousseau. Mimo przeciwieństw, ukazane zostały pewne punkty styczne tych, wydawałoby się, wykluczających się wzajemnie systemów myśli. Zaznaczone również zostało nawiązanie przez fizjokratów do dorobku starożytnej filozofii chińskiej, tj. do konfucjanizmu.

Część druga rozdziału czwartego poświęcona jest traktatowi Le Merciera de la Rivière: *L'intérêt commun des Polonais...*. Jest to analogiczny w stosunku do rozpraw Mably'ego i Rousseau plan reform ustrojowo-politycznych i ekonomicznych Rzeczypospolitej, napisany w czasach konfederacji barskiej. Nie został on nigdy wydany drukiem, ani w Polsce, ani we Francji. Odnalazł go w Archiwum Narodowym w Paryżu prof. Władysław Konopczyński i opublikował w 1917 roku na ten temat dwa krótkie artykuły, jeden po polsku, drugi po niemiecku. Jednakże dają one tylko ogólną informację o tym obszernym, ponad stustronicowym projekcie. Został on napisany najprawdopodobniej na prośbę konfederatów barskich. W każdym razie jego zawartość treściowa wskazuje na powiązania z Michałem Wielhorskim, reprezentantem w Paryżu konfederatów barskich, który prawdopodobnie, tak jak Mably'emu i Rousseau, dostarczył fizjokracie swoje memoriały na temat ustroju politycznego Rzeczypospolitej. Napisane w duchu sarmackiego republikanizmu zdominowane były przekonaniem o niezdezaktualizowaniu się jeszcze dawnych instytucji ustrojowych demokracji szlacheckiej, wymagających tylko pewnych modyfikacji. Takie nastawienie można również odnaleźć w traktacie Le Merciera. Przy czym przewija się tu stale wątek fizjokratyczny. Ekonomista stara się przekonać Polaków, że podstawą przemian ustrojowych, pożądaných reform, musi stać się prawo własności. W gruncie rzeczy chodzi tu o nadanie mu zasięgu uniwersalnego i pozbawienie go charakteru przywileju stanowego, co wiązało się przede wszystkim w Polsce z prawem własności ziemskiej, przynależnym tylko szlachcie. Miałoby to również wyrażać się rezygnacją z zależności poddańczej chłopów od właściciela wsi - szlachcica i zastąpienie jej stosunkami umownymi - wolnonajemną siłą roboczą. Ten ostatni postulat wymagałby jednak powolnych, można powiedzieć, ewolucyjnych przemian. Jeśli chodzi o reformy polityczno-ustrojowe, projekt Le Merciera dotyczy przeobrażeń w funkcjonowaniu sejmu, sejmików, wyborze króla, dochodach publicznych, siłach

zbrojnych. Pozostałe kwestie to porządek publiczny, szkolnictwo oraz religia. Słabą stroną rozprawy, nietrafną diagnozą, było właśnie podejście autora do tej ostatniej kwestii. Le Mercier przekonywał Polaków, że interwencja naszych sąsiadów, przede wszystkim zbrojna Rosji, dotyczy zabezpieczenia praw innowierców, które zostały w naszym państwie naruszone. Nie dostrzegł lub nie chciał dostrzec, że jest to tylko wygodny pretekst do naruszenia suwerenności Polski i, jak się wkrótce okazało, wstęp do dokonania jej rozbioru. Spełnienie tych zamiarów zadało kłam twierdzeniom Le Merciera i z tych prawdopodobnie powodów autor zrezygnował z publikacji tego projektu. Niemniej, jest on ciekawym przykładem „fizjokratyzmu stosowanego”, gdyż jest to próba wykorzystania tej doktryny do ukształtowania konkretnych stosunków społecznych, politycznych i historycznych.

W zakończeniu książki dokonane zostało porównanie traktatów fizjokratów z innymi rozprawami z tego okresu na temat reform społeczno-ustrojowych Polski oraz próba oceny przydatności i adekwatności rad filozofów ekonomistów dla potrzeb zagrożonej upadkiem Rzeczypospolitej.

KS. TADEUSZ GUZ:

O ROZPADZIE METAFIZYKI W FILOZOFII HEGLA I ADORNO

(Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)

Tezą rozprawy jest analiza rozpadu metafizyki grecko-scholastycznej w absolutnym idealizmie Hegla oraz w neomarksizmie „Szkoly Frankfurckiej” Th. W. Adorno, jak też M. Horkheimera, przy jednoczesnym uwzględnieniu w tej kwestii stanowiska filozofii dialektyki i histmatu K. Marksa czy F. Engelsa. Autor dokonuje krytyki utraty myślenia metafizycznego w nadmienionych systemach filozoficznych nowożytności i współczesności z płaszczyzny filozofii realistycznej.

„Najstarszą” „z koncepcji filozoficznych” Adorno jest „idea logiki rozpadu”, fascynująca go od czasów studenckich aż do końca życia. Z tym związany jest jego główny namysł nad dalszym rozwojem dialektyki Hegla w kierunku „dialektyki negatywnej” jako „zmienionego pojęcia dialektyki” idealizmu absolutnego Hegla. Gdzie tkwi racja tak systematycznego i wieloletniego „zajmowania się” Adorno „Heglem”? Wydaje się, że Hegel stanowi dla niego największe „wyzwanie” (Hugo Staudinger) w odrzucaniu i zwalczaniu „tradycji” filozoficznej oraz jest inspiracją do tworzenia „antysystemu” w postaci „dialektyki negatywnej”. Także dramatyczne wydarzenia historyczne okresu nazimu hitlerowskiego odgrywają dużą rolę w tym procesie radykalizacji myślenia dialektycznego. Tzn. „ten bieg historii”, względnie „to cierpienie fizyczne nie do wytrzymania... w obozach”, gdzie „duch i jego obiektywizacja, kultura” były spalane bez pocieszenia”, „zmusza” - według Adorno - „do materializmu”. Jeżeli istotnie tragedia XX wieku

zmusza do przyjęcia materialistycznej wizji świata, to dlaczego Adorno i Horkheimer nie odwołują się w pierwszym rzędzie do diamatu i histmatu? Horkheimer wyznaje, że „Marks przyjął dziedzictwo wielkiego niemieckiego idealizmu”: „Marks i Engels byli świadomi faktu, że duchowo pochodzili od Kanta Fichtego i Hegla”. Sam Marks określa się w *Kapitale* „otwarcie jako uczeń tamtego wielkiego myśliciela”, tzn. Hegla. Z jednej strony opowiada się Adorno za „wiernością” wobec marksizmu, a z drugiej strony za „dalszym ruchem dialektycznego procesu”, co jest dla niego równoznaczne ze „zmianą”, ponieważ sama istota dialektyki heglowsko-marksistowskiej musi ulec zmianie. Co oznacza właściwie pojęcie „zmiany” dialektyki? Adorno zarzuca Marksowi, że „rewolucja nie przynależy bezpośrednio do porządku dziennego”, że dążenie Marksa do tożsamości „bytu i myśli” w „komunistycznym społeczeństwie” jest „istotowo idealistyczne” - w sensie heglowskim. Wyobrażenie Marksa, „że ludzie w gruncie rzeczy są i pozostają tożsami” jest „naiwne”. Marks nie określił zdecydowanie, „że ludzie są aż do ich głębi produktami społeczeństwa”. Wobec tego: Jak konkretnie powinien przebiegać dalszy proces rozwoju dialektyki materialistycznej?

Jednym z najważniejszych elementów neomarksistowskiej dialektyki jest sprawa desubstancjalizacji bytu, czemu poświęcony jest pierwszy rozdział rozprawy habilitacyjnej. Po „Auschwitz”, jako „realnym piekle”, „zdolność do metafizyki” została „sparaliżowana”. „Wymagać” od „filozofii, żeby zajęła się pytaniem o byt lub innymi centralnymi tematami metafizyki europejskiej” byłoby, według Adorno, czymś „prymitywnym”. „Przy analizie wielkich przedmiotów” w metafizyce nie ma już „żadnego oparcia”. Dlatego nie pozostaje nic innego, jak tylko „negacja” metafizyki. Jak ona przebiega w myśli tej Nowej Lewicy? „Odmowa” wobec takich pojęć metafizyki jak „substancja”, „przyczynowość”, „zasada niesprzeczności”, „Bóg” i jego „transcendencja” stanowi o istocie stanowiska neomarksistowskiego. Każde słowo teologii naturalnej i nadprzyrodzonej traci w tej myśli bezpowrotnie swój sens. Żadne „słowo teologiczne” nie posiada już więcej swojego „prawa”. Dlaczego Adorno zajmuje tak radykalne stanowisko wobec wielkich osiągnięć refleksji metafizycznej? Ponieważ sądzi, że „metafizyka tradycyjna”, do której Adorno i Horkheimer zaliczają także filozofię Hegla i Marksa, prowadzi prostą drogą do „Auschwitz” i dlatego jest „metafizyką zabobonu”, skazaną na pogardę i bezpowrotne odrzucenie.

Jak przebiega zatem konieczny dla niego proces desubstancjalizacji bytu? „Substancja” jest, według autorów neomarksizmu, „środkiem panowania i ucisku”. Utrzymywanie myślenia substancjalnego jest odrzuceniem nadziei ludzkiej na prawdziwą wolność. Przede wszystkim jednak należy odrzucić substancję bytu absolutnego jako niepodzielnie prostego. Tradycja namysłu nad tym musi być „skasowana”. „Historyczną zasługą” Hegla w tym

aspekcie jest jego „koncepcja pojęcia rozwoju” i wyzwolenie „statycznej metafizyki od Platona i Arystotelesa” z jej skostnienia. Byłoby jednak błędem obstawanie przy heglowskim pojęciu substancji jako „całości złożonej z części”, to oznaczałoby popadnięcie w szpony starej metafizyki. Heglowi powiodło się usprzecznienie bytu poprzez utożsamienie „bytu” i „niebytu” lub „ni-cości”, co sprawia, że „byt” Hegla jest „przeciwieństwem praistoty” boskiej.

Adomo docenia zerwanie „arcyidealisty Hegla” z klasycznym pojęciem prawdy, jako „adaequatio rei atque cogitationis”, ponieważ do jej istoty należy „jądro czasu”. Dla Hegla nie istnieje przecież prawda absolutna jako absolutna tożsamość bytu i myśli, lecz wszelki byt, o ile jest bytem, także ten w postaci „ducha absolutnego”, który jest ukonstytuowany poprzez czas i proces. Z utożsamieniem „dialektyki” bytu z „procesem” „wychodzi” Hegel poza „tradycyjne pojęcie prawdy”, jako „dopasowanie myśli do stanu rzeczy”. To świadczy o niedoskonałości bytowej, będącej konsekwencją określenia bytu Boga jako braku. Ten brak - zrozumiany w absolutnym idealizmie ontologicznie i logicznie - oznacza, że „Bóg” musi przechodzić „poprzez odróżnienie się od samego siebie”, by się móc „pojednać ze sobą” i stać się „duchem”, tzn. tożsamością bytu i myśli. Według Adorno, pozytywnym aktem myśli Hegla jest przezwycięzenie tezy o tożsamości „bytu” i „prawdy w sobie”. Tak oto po Heglu - według Adomo - „złamaną jest... nauka o prawdzie” w „całej filozofii”. Natomiast próby powrotów Hegla do tożsamości, nawet za cenę „sprzeczności”, są dla neomarksizmu „obłędem”, ponieważ świadczą o resztkach przekonania Hegla o istnieniu prawdy. „Dialektyka negatywna” nie chce posiadać „nic więcej... ze skompromitowanych wartości wieczności”.

Wszelki byt jest, zarówno dla Hegla jak też dla Adorno, Horkheimera, „zapośredniczony”, co Hegel systematycznie przedstawia w swojej *Nauce logiki*. Różnica pojawia się w rodzaju tego „zapośredniczenia”, które w absolutnym idealizmie jest „pojednywalne”, w myśleniu zaś neomaterialistycznym „zapośredniczanie się” „sprzeczności” pozostaje „sprzecznością”. Jeżeli „Absolut” jest uprzyczynowiony, to należy zerwać z wszelką myślą o „Absolucie”, sądzi Adomo; zarówno z heglowskim i przedstawionym w *Phänomenologie des Geistes*, „przesadzonym z nieba na ziemię”, jak też z „Absolutem” Marksa i Engelsa „wstępującym z ziemi do nieba” - jak sądzą autorzy *Niemieckiej ideologii*.

W procesie desubstancjalizacji bytu ważnym etapem myśli jest dla Adorno negacja heglowskiej tezy o „rozumności rzeczywistości”, będącej Jedną z najbardziej kontrowersyjnych tez Hegla. „Hegłowskie pojęcie dialektyki” przypisuje rzeczywistości, pomimo określającej ją sprzeczności, pozytywną wartość z kolei sprzeczną, według Adomo, ze wszystkimi postaciami realnego świata. Z tym związane jest także pojęcie „rozwoju”, które nie jest, jak

myśli Hegel, „wyższym rozwojem”, lecz „dyskontynuacją” niezdolną do pojednania lub dopasowania do jakiegoś rozumu, co według niego potwierdza „doświadczenie antagonistycznego społeczeństwa”. Krytyka Adomo wobec heglowskiej racjonalności ma rację, że rozum w myśleniu Hegla nie prowadzi do pojednania, lecz do nowych sprzeczności bytowych. Zasadniczy problem polega na tym, że neomarksizm nie protestuje jedynie przeciwko rozumowi Hegla, lecz przeciwko „rozumowi *per se*”, w czym wyraża się istota „rewolucji kulturalnej” lat 60. w Niemczech Zachodnich.

„Krytyka filozofii” Horkheimera i Adorno z jednej strony docenia wysiłki intelektualne Marksa i Engelsa w celu przyspieszenia „procesu rozpadu ducha absolutnego” Hegla. Z drugiej jednak strony twórcy „teorii krytycznej” sprawdzają, czy Marks istotnie dokonuje przewyżczenia idealizmu Hegla, co stanowi przecież jego obietnicę. Adomo nie ukrywa, że w obliczu rewolucji bolszewickiej istnieje konieczność „wykształcenia teorii materialistycznej” i bardziej „postępowej” - „w porównaniu do tej w Rosji” - naturalnie w odróżnieniu od diamentu i histmatu nie mającej nic wspólnego z jakimś „światopoglądem”. W procesie desubstancjalizacji bytu ważną rolę odgrywa niewątpliwie pojęcie jednostki ludzkiej. Hegel redukuje indywidualny byt ludzki do przypadłości, „części” lub „momentu”, „substancji” „ducha absolutnego”. Marks rozumie „człowieka” jako „część przyrody” lub jako „przypadłość” W „substancji” „natury”. Obydwa stanowiska są dla Horkheimera i Adomo nie do przyjęcia. Według nich, należy „pojęcie jednostki całkowicie wyeliminować”, bo Jest ono czystą ideologią” i dlatego, że „substancjalność jednostki może być jedynie” „społecznie zrozumiana” i jako taka jest wymysłem klas panujących. Absolutyzacja i uwiecznienie „przyrody” z jej najdoskonalszym etapem rozwoju w formie „społeczeństwa komunistycznego” przynależy - jak twierdzi Adomo - do kategorii „okultyzmu”, jako „metafizyki ciemnych draniów” lub „zabobonu”, który jest „głupi”, ponieważ „w całym swoim popędzie śmierci utrzymuje... iluzję”. „Obiecuje sobie odpowiedź w przemienionej i do nieba przesuniętej postaci społeczeństwa”, które to niebo w ogóle dla niego nie istnieje. Oczekiwanie „wiecznego pokoju” jest dla neomarksizmu „utopią”. Także twierdzenie Marksa o „jedności” pomiędzy „myśleniem a bytem” przynależy do „tamtej utopii, która obiecywała pojednanie pomiędzy naturą i jaźnią”. Stworzenie takiej jedności nie powiodło się ani Heglowi, ani Marksowi, a im bardziej starali się „uwiecznić” byt, tym bardziej stawał się on „skorumpowany”. Ta jedność pomiędzy bytem a myślą jest „czymś starym i nieprawdziwym”. Ani pomiędzy tym, co ogólne i jednostkowe, ani pomiędzy bytem i myślą „nie ma pojednania”: „ich istotą jest nieistota” i jako taka „stróżem prawdy”, będącym w granicy rzeczy dla Adomo „kłamstwem”. On potwierdza to dążeniem Marksa do przekształcenia „zmysłów” w „teoretyków”, co zasadniczo unie-

możliwia żądzę „seksu”. Dlaczego sprawa tej żądz seksualnej jest dla neomarksizmu tak ważna? Z jednej przyczyny, a mianowicie, z racji samej przyczyny zaistnienia bytu ludzkiego poprzez „kazirodzstwo”. To sprawia, że myślenie substancjalne uniemożliwia „wyżycie się... popędu seksualnego”, z czym nie uporał się ani Hegel ani Marks, jednając „popęd” z „duchem”, co jest równoznaczne z „prześladowaniem” popędu zamiast pomocy w jego „zmartwychwstaniu”. Adomo i Horkheimer nie dają jednak żadnej odpowiedzi na pytanie, jak może w ogóle dojść do samozaspokojenia braku i popędu? Inaczej zapytawszy, jak jest możliwe, by możność potrafiła zaspokoić samą siebie, bez aktu lub rzeczywistego bytu, jako warunku koniecznego dla jakiegokolwiek procesu stawania się? Intencją intelektualną neomarksizmu nie jest zakończenie procesu rewolucji w heglowskim „pojednaniu” „ducha” lub markсовskim zakończeniu rewolucji w „społeczeństwie bezklasowym”, jako, jak sądzi Adorno, formom „nieba lub raj”, lecz chodzi rozumowi neomaterialistycznemu w jego „filozoficznym jądrze” o „teorię permanentnej rewolucji”. Stąd niejako koroną procesu desubstancjalizacji myślenia i bytu jest „ufundowanie psychoanalizy” Z. Freuda „jako nauki”, co też „Szkoła Frankfurcka” uczyniła po raz pierwszy w historii nauki, za co S. Freud wyraził Horkheimerowi pisemną wdzięczność. Freud udowadnia - według przedstawicieli „teorii krytycznej” - że „ontologiczne rozdzielenie pomiędzy ciałem i duszą” jest „ideologiczną nieprawdą”, wskazując na popęd seksualny jako jedyną rację dla ducha. Także ta psychoanalityczna propozycja jest dla Adorno niezadowolająca, wręcz „fatalna”, ponieważ dokonuje kompromisu „sublimacji popędu” i „dopasowania się go do zasady realnej”, tzn. ogranicza jego całkowite „wyżycie się”. Pod żądaniem neomarksizmu o negację myślenia substancjalnego ukryty jest postulat całkowitego „uwolnienia popędu seksualnego” jako naczelnej racji dla wszystkich innych kategorii myślenia.

W drugim rozdziale zajmuję się analizą myśli neomarksistowskiej w aspekcie zamiany zasady przyczynowości na zasadę wzajemnego uprzączyniania się przyczyny i skutku. Po krótkim historycznym zarysie dotyczącym zasady przyczynowości poruszona jest problematyka heglowskiego „Wechselwirkung”, tzn., że dopiero dialektyczny proces czyni „przyczynę” w jej dialektycznym „przejściu”, poprzez „skutek” „przyczyną”. W tym dialektycznym określeniu zasady przyczynowości upatrywali autorzy diamentu i histmatu „rewolucyjnej strony” dialektyki heglowskiej. Engels zarzucał metafizycznie ufundowanej zasadzie przyczynowości „ordynarne” i „nie-dialektyczne wyobrażenie o przyczynie i skutku jako niezmiennie porzeciwstawnych pól”, a „absolutnemu zapomnieniu” uległo „Wechselwirkung”. Na skutek „kryzysu przyczynowości”, w myśli Hegla, Marksa i Engelsa, Adomo nie tylko „potwierdza” ten kryzys, lecz dodatkowo sądzi, że „ta próba

uzasadnienia jedno przez drugie”, jest „czymś absurdalnym”, co zakłada istnienie przyczyny i skutku a w ostateczności istnienie „causa sui”, czyli „Absolutu”. Po wyeliminowaniu wszelkiej myśli o „Absolucie”, Adorno uważa, że zasada przyczynowości została definitywnie przewyżczona, ale nie zakończony został jeszcze „proces demitologizacji” „przyczynowości”. Engels fascynował się „godziną śmierci starej metafizyki”, którą przygotowała „wielka myśl” Hegla, „że świat nie jest do zrozumienia jako kompleks gotowych rzeczy, lecz jako kompleks procesów”, rezultujących w neomarksistowskiej filozofii z jednej zasady materialnej. (...)

W trzecim rozdziale poruszony jest szkicowo problem radykalizacji pojęcia sprzeczności bytu jako takiego. Zarówno Hegel, jak też materializm Marksa i Engelsa, zanegował klasyczną interpretację zasady niesprzeczności, ale sądził, że pojednanie bytu ze sobą jest konieczne. Adorno i Horkheimer krytykują to, co we wspomnianych formach dialektycznych jest „pozytywne”, względnie „ich przejście do pozytywności”. Także w „dialektyce materialistycznej”, poprzez jej zwrot ku przejściowej „tożsamości bytu i myśli” „zmartwychwstaje” - jak twierdzi Adorno - „idealizm”. Hegel natomiast ma swoją „zasługę”, a mianowicie w twierdzeniu, że nie istnieje „pełne pojednanie”, lecz „sprzeczność prowadzi na innych płaszczyznach do” nowych „sprzeczności”. Adorno nie ulega złudzeniom, gdy dokonuje refleksji nad strukturą popędu, lecz słusznie zauważa heglowską naiwność filozoficzną w tezie o przejściowym zaniku sprzeczności. Realna sprzeczność uniemożliwia - według Adorno - jakiegokolwiek pojednanie popędu. Stąd też nic dziwnego, że Adorno dostrzega „szczyt teoretycznej prawdy” w „negacji heglowskiej pozycji”. „Krytyka” nie może zostać przerwana, lecz wprost przeciwnie należy jej poddać „decydujące pytania metafizyki”. Nawet „krytyka” u Marksa i Engelsa uległa - jak twierdzi Horkheimer - pokusie „mesjanizmu”, której nie chce ulec „krytyka” neomarksistowska. Myśl o „Absolucie” lub o „boskiej prawdzie” jest według niej nie do utrzymania. Jej teza brzmi: tylko „krytyczna myśl jest owocującą”. Także myśl o „dobru” „ukrywa ... teologiczny cel wiecznej szczęśliwości..., który przejęła filozofia, jako dziedziczka chrześcijaństwa”, co nie da się „zweryfikować” i co kończy się właściwie „oblędnym ogrodem pobożnych życzeń” i ostatecznie popada w „niemoc wszystkiego, co duchowe”. „Śmierć Adorno we wszystkim tym nic nie zmieniła. Wprost przeciwnie: musimy jego myśli w tym sensie dalej rozwijać”, pisze Horkheimer. W każdym razie kategoria „pojednania” posiada w sobie „ideologiczną procedurę”, bo przecież fakt „śmierci” nie oznacza „pokoju” lecz „rozpad”. Dlatego obietnice filozoficzne przewyżczenia śmierci kończą się fiaskiem, stąd „jedno z pierwszych i najbardziej aktualnych zadań” polega „na radykalnej krytyce panującego myślenia filozoficz-

nego”, także wtedy, gdy otrzyma się „zarzut bezowocnej negatywności”. Czy istnieje jeszcze dla neomarksizmu coś, co jest absolutne?

Temu pytaniu poświęcony jest czwarty i zarazem ostatni rozdział pracy. Pozytywnie myśląc „teoria krytyczna” powracała do tzw. „tęsknoty za Absolutem”, ale nie miała ona ani podstaw, ani celu transcendentnego, ponieważ, jak Adorno sam się wyraża, „ta transcendentna tęsknota... dokonuje się siłą immanencji jej treści”. Główną myślą Nowej Lewicy jest jednak „odmowa” wobec wszelkiej „transcendencji”. „Tradycyjna metafizyka” z jej wyobrażeniami „pozytywnej transcendencji” musi być „po Auschwitz” „osądzona” „na wyszydzenie” i odrzucenie. Hegel uczynił konstruktywny krok dialektyczny, gdy wydzielił to, co wieczne z wieczności i złączył konstytutywnie z czasem. „Absolut” jest z tej racji „permanentnym skandalem heglowskiej filozofii”. Z tej sytuacji filozoficznej pozostaje, jak sądzi Adorno, jedno wyjście, mianowicie „przemieszczenie się metafizyki do historii” i pokazanie, że wszystkie idee, także te dotyczące „Absolutu”, są wymysłami historii i czasu. (...)

Podsumowując wydaje się stosownym stwierdzenie, że stoimy przed następującą alternatywą: albo sami, jak twierdzą Hegel i Adorno, powinniśmy „konstruować” świat według własnego upodobania, który przeznaczony jest koniecznie do rozpadu, jak ilustrują przykłady sowieckiego komunizmu i narodowego socjalizmu w Trzeciej Rzeszy, albo przyjąć świat jako dar Boga wraz z obietnicą wiecznej przyszłości u Boga.

MAREK HETMAŃSKI:

UMYSŁ A MASZYNY

KRYTYKA OBLICZENIOWEJ TEORII UMYSŁU

(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

Rozprawa *Umysł a maszyny. Krytyka obliczeniowej teorii umysłu* dotyczy jednego z najnowszych zagadnień poruszanych w filozofii umysłu, kwestii sformułowanej w pytaniu: czy umysł ludzki ma naturę komputera cyfrowego? Jest to temat, który obejmuje wiele ważnych i znaczących problemów nie tylko z teorii sztucznej inteligencji, ale także z epistemologii, psychologii czy filozofii matematyki. Porównanie umysłu - jego czynności i operacji, podłoża fizycznego, którego jest funkcją czy też jego wytworów - do algorytmicznych zasad działania maszyny matematycznej, jaką jest każdy komputer cyfrowy, jest jednak na tyle kontrowersyjne, że wymaga dokładnego i wielostronnego rozpatrzenia. Można poprzestać na metaforycznym porównaniu umysłu do programu komputerowego, co rodzi jednak nieporozumienia, lecz zasadniczo lepiej jest rozpatrzyć domniemaną „maszynową” naturę umysłu ludzkiego od wielu stron zagadnienia. Konieczne jest tylko dokładne wyznaczenie obszaru badań tzw. filozofii umysłu - jaki typ zjawisk psychiczno-fizycznych określa się mianem „umysłu”, jak wiąże się je z pro-

cesami cielesnymi oraz, z jakimi środkami i narzędziami działania są one powiązane - tak, aby dało się do niego poprawnie zastosować kategorie z dziedziny logiki, matematyki, teorii informacji i cybernetyki. Mogą one spełniać rolę modeli opisujących złożoność zjawisk umysłowych.

Charakterystyczną cechą współczesnych badań nad poznaniem i umysłem jest ich interdyscyplinarność. Przykładem tego są bardzo dynamiczne i na szeroką skalę prowadzone badania nad czynnościami poznawczymi rozwijane w nurcie kognitywistycznym, które reprezentowane są przez tzw. nauki o poznawaniu oraz teorie sztucznej inteligencji. Nurt kognitywistyczny zawiera w sobie, trzeba to przyznać, większość klasycznych wątków tradycyjnej epistemologii czy teorii poznania, jak geneza wiedzy, natura czynności poznawczych (postrzegania, rozumowania, komunikowania) czy adekwatności przedstawień umysłowych w stosunku do otoczenia. Stare tematy zyskują jednak nowe sformułowania i są rozpatrywane za pomocą nowych metod badawczych, są wysławiane w specjalistycznej terminologii zaczerpniętej z logiki i matematyki oraz z nauk informatycznych, a także z żargonu komputerowej techniki.

Czynności poznawcze badane są przez kognitywistykę z nastawieniem odkrycia podstawowych, elementarnych mechanizmów, które miałyby rządzić bardzo różnymi zresztą procesami i czynnościami poznawczymi, jak rozpoznawanie kształtów czy dźwięków, przeprowadzanie operacji wnioskowania, w tym również dowodzenie twierdzeń matematycznych, podejmowanie decyzji i rozwiązywanie bardzo szerokiej klasy ogólnych problemów. Poprzez skoncentrowanie analiz nad tak różnymi czynnościami oraz ich wynikami oczekuje się odkrycia istoty inteligentnego poznawania i działania poznawczego. Teoretycy i badacze sztucznej inteligencji o kognitywistycznym nastawieniu oczekują ponadto, że dzięki szerokim badaniom eksperymentalnym uda się skonstruować urządzenia (maszyny) wykorzystujące techniki informatyczne dla realizacji tych samych czynności poznawczych, które od człowieka wymagają bardzo szeroko rozumianej inteligencji. Projektowanie i budowa inteligentnych maszyn, będąca niezależnym efektem rewolucji mikroelektronicznej, jest dla psychologów, cybernetyków, informatyków i logików podstawą formułowania wielu teorii o analogiach między liczącymi maszynami cyfrowymi a ludzkim poznaniem, co samo w sobie jest realizacją (za pomocą nowoczesnych informatycznych narzędzi i wyrażonej terminologii) starego wątku budowy liczących, tym samym wykazujących namiastki myślenia, maszyn czy też starego mitu homunkulusa.

Dobitnym przykładem powyższego nastawienia jest obliczeniowa (komputacyjna) teoria umysłu i poznania, która została sformułowana w zasadzie przez wielu badaczy i teoretyków nurtu kognitywistycznego, największą popularność znajdując wśród angielskich i amerykańskich psychologów i fi-

lozofów. Główne jej tematyczne wątki, założenia i wnioski można ująć w jedną, w miarę spójną i kontrowersyjną koncepcję człowieka jako podmiotu poznawczego. Podstawowa jej treść sprowadza się do następujących tez:

- różnorodne czynności poznawcze człowieka polegają na przetwarzaniu informacji z otoczenia według ściśle określonych reguł;
- przetwarzanie to ma naturę obliczania, które jest przekształcaniem symboli (znaków) według jednolitego, dającego się mechanicznie wykonać syntaktycznego programu;
- mechanizm ten ma w znacznej części charakter algorytmiczny i daje się zautomatyzować oraz wykonać przez cyfrowe maszyny liczące (komputery), których działanie odznacza się tym samym inteligencją porównywalną z ludzką;

- maszyny tak skonstruowane (zaprogramowane) posiadają nie tylko syntaktyczną strukturę, ale również dysponują semantyczną reprezentacją otoczenia;

- maszyna Turinga, będąca podstawą teoretyczną każdego komputera cyfrowego, jest tym samym adekwatnym modelem umysłu i poznania człowieka.

Powyższa koncepcja jest w pracy zrekonstruowana w oparciu o liczne źródła. Opiera się ona na powszechnie aprobowanym przez kognitywistów funkcjonalizmie, który stwierdza, że czynności poznawcze dowolnego układu fizycznego są niezależne od rodzaju podłoża, na którym się realizują. Są one jedynie wynikiem dostatecznie wysokiej złożoności struktury układu, głównie zaś występowania w nim mechanizmów obliczeniowych; skutkiem tego stany poznawcze (umysłowe) mogą być przypisane tak człowiekowi, jak i pewnej klasie maszyn. Pod tym względem nie ma między obydwoma typami układów różnic jakościowych, są tylko pewne różnice ilościowe, które i tak mogą być pokonane na skutek rozwoju technologii informatycznych.

Obliczeniowa teoria umysłu jest tak samo oryginalna, jak i kontrowersyjna. Dysertacja habilitacyjna jest próbą przedstawienia (zrekonstruowania) jej głównych treści, założeń i przesłanek ją poprzedzających oraz implikacji teoretycznych i praktycznych, które z niej wynikają. Służy temu, po pierwsze, omówienie jej tła intelektualnego, przedstawienie stanu badań nad sztuczną inteligencją, w ramach których wiele elementów obliczeniowej koncepcji się zrodziło oraz, po drugie, wyliczenie i zanalizowanie filozoficznych (epistemologicznych i metamatematycznych) implikacji, które z niej wynikają oraz dyskusji, które się pojawiły w przeciągu ostatnich trzydziestu - czterdziestu lat. Takiemu celowi pracy odpowiada analiza tradycyjnych problemów z dziedziny filozofii umysłu, które są poruszane w obliczeniowej teorii umysłu. Poza referowaniem poglądów czołowych postaci z nurtu kognitywistycznego, w pracy przedstawione są również pewne fakty i teorie z dziedzin takich jak cybernetyka, matematyka, informatyka, neurofizjolo-

gia, psychologia i historia filozofii, które mają za zadanie udokumentować i zilustrować sens pewnych tez obliczeniowej koncepcji, a także ujawnić istotne jej ograniczenia i sprzeczności.

W rozdziale pierwszym zaprezentowana jest szeroka panorama problemów i zagadnień, które stanowią filozofię umysłu, ale również te, które wchodzą w skład dziedzin badawczych nauk szczegółowych, także zajmujących się poznaniem i zjawiskami umysłowymi. Znajomość podejścia psychologicznego (introspekcyjnego i eksperymentalnego), fizjologicznego (badań nad układem nerwowym), biologicznego (z uwzględnieniem perspektywy gatunkowej i ewolucyjnej), fizycznego (poszukującego, zwłaszcza ostatnio, kwantowych efektów zjawisk umysłowych) czy matematyczno-logicznego (opartego na formalizacji czynności myślenia) pozwoli ująć tradycyjną (filozoficzną) problematykę psychofizyczną w całości i w szerszej perspektywie, jako interdyscyplinarną dziedzinę badawczą. Rozdział jest w zasadzie ogólnym (z uwzględnieniem szerokiej perspektywy historycznej) przeglądem najczęściej rozważanych zagadnień psychofizycznych. Prezentuje klasyczne stanowiska (dualizm, redukcjonizm, paralelizm, różne wersje teorii stanu centralnego, redukcjonizm) i odpowiadające im koncepcje, poczynawszy od klasycznej filozofii umysłu sformułowanej przez Kartezjusza i Locke'a. Zamiarem rozdziału jest nie tyle wyczerpująca i pełna prezentacja stanowisk, co raczej wskazanie istoty klasycznej filozofii umysłu, głównie zaś jej współczesnej postaci; temu właśnie służy omówienie najczęściej rozważanych aspektów tzw. umysłu - od psychologicznego poprzez biologiczny i fizyczny po matematyczny.

W roz. II omówione są przesłanki kognitywistycznego zwrotu, jaki dokonał się w wielu dziedzinach badawczych i naukach zajmujących się poznaniem i umysłem. Przedstawione zostają (w miarę szczegółowo) główne postaci (Wiener, Minsky, Simon, Newell, Putnam, Pylyshyn), zdarzenia (instytucje, konferencja, programy badawcze, odkrycia) i teorie sztucznej inteligencji i nauk o poznawaniu wnoszące różne treści w skład obliczeniowej teorii. Analizuje się podstawowe terminy i kategorie jak inteligencja, układ poznawczy, przetwarzanie informacji, algorytm, heurystyka, funkcjonalizm, wreszcie - obliczanie. Prezentacja bardzo różnych autorów i poszczególnych koncepcji (nie może ona być w pełni kompletna, gdyż pojawiają się wciąż nowe) ma pokazać, z jak różnorodnej, czasami sprzecznej, tradycji wyrasta współczesna koncepcja sztucznej inteligencji i obliczeniowa teoria umysłu.

Rozdział trzeci ma za zadanie prezentację i omówienie tezy (często eksponowanej w teoriach sztucznej inteligencji, także w cybernetyce) o analogii działania mózgu ludzkiego i komputera cyfrowego. Częściowa słuszność tego informatycznego punktu widzenia (analogowo-cyfrowy charakter budowy i funkcjonowania układu nerwowego zależy niemniej od poziomu i zak-

resu analizy) jest konfrontowana z wynikami badań współczesnych neuro nauk i biologii ewolucyjnej. Ukazują one mózg jako bardzo złożony układ (system informacyjny) o strukturze i działaniu daleko przewyższających funkcjonowanie cyfrowego komputera, nawet przy jego efektywności w prostym przetwarzaniu informacji. Z tej perspektywy mózg w znikomym stopniu przypomina komputer czy jakąkolwiek inną maszynę, jego powstanie i rozwój zakładają parametr czasu (ewolucyjnej zmiany), lecz nie przekłada się on (jak chcą teoretycy sztucznej inteligencji) na czas wykonywania operacji liczenia. Zestawienie komputera i mózgu jest jednak ważne o tyle, o ile używa się pierwszego do poznania (modelowania i symulowania) drugiego; narzędzie poznawcze nie musi jednak w pełni odpowiadać badanemu obiektowi.

Znaczące różnice w funkcjonowaniu naturalnych i sztucznych układów poznawczych wskazują zatem na rolę maszyn (głównie cyfrowych komputerów) jako modeli ludzkich czynności poznawczych. Dotyczy tego rozdział czwarty, który prezentuje, w głównej części referującej, różnego rodzaju modele (fizyczne i teoretyczne) stosowane w różnych naukach (od matematyki poprzez logikę i semantykę do psychologii) do obrazowania złożonych układów i procesów. Ważne od strony epistemologicznej są szczególnie modele cybernetyczne, które występują w podwójnej roli - narzędzia opisującego (symulującego) sprzężenie zwrotne układu poznawczego (naturalnego lub sztucznego) z otoczeniem albo wewnętrznej reprezentacji (obrazu, modelu), jaki układ poznawczy tworzy w swoim działaniu wobec środowiska. To drugie znaczenie modelu cybernetycznego jest szczególnie ważne dla tytułowego problemu pracy, daje bowiem podstawę do rozważenia umysłu człowieka jako funkcjonalnego modelu (różnych modeli) powstającego i rozwijającego się w trakcie życiowej aktywności organizmu w jego rozlicznym powiązaniu ze środowiskiem.

W piątym rozdziale omówiona jest szczegółowo koncepcja maszyny Turinga, jej historyczne przesłanki jej powstania, pierwotne znaczenie w matematyce, a także późniejsze zastosowanie w naukach o poznawaniu i teoriach sztucznej inteligencji. Referowana jest zbieżność koncepcji Turinga z wynikami Gödla i Churcha, analizowana jest treść kluczowych pojęć z tym związanych jak obliczalność, nieobliczalność, algorytmiczność, prawda i dowód (prawda a nierozstrzygalność) oraz rola intuicji w poznaniu matematycznym. Przedstawiona zostaje także wielowątkowa dyskusja matematyków (logików) i filozofów nad użytecznością pojęcia maszyny Turinga jako modelu umysłu ludzkiego. Zasygnalizowane są najbardziej interesujące oraz problematyczne tezy wynikające z tej dyskusji, ale także perspektywy konstrukcji i stosowania maszynowych modeli umysłu i poznania.

Tej kwestii poświęcony jest, podsumowujący całość pracy, rozdział szósty, w którym postawione jest pytanie o możliwość (i konieczność) two-

rzenia i użycia modeli umysłu, w tym modeli wykorzystujących różnego rodzaju maszyny, od matematycznych po konstrukcje techniczne. Maszynowe modele (teoretyczne i realne) są o tyle adekwatnym obrazem poznania (umysłu) czy całościowego działania człowieka, o ile potrafi się wskazać w ich obrębie na właściwe (poszczególne) procesy, czynności i ich wytwory, które z racji ich regularności i pewnej mechaniczności (automatyzmu) mogą być podstawą zbudowania maszynowego modelu. Tezą rozdziału i całej pracy jest to, że oczekiwanie, tak charakterystyczne dla badań nad sztuczną inteligencją i kognitywistycznego nurtu, że maszyna Turinga jest pełnym i adekwatnym modelem umysłu, jest nieuzasadnione. Nie oznacza to jednak, że nie są możliwe inne modele wykorzystujące elementy różnych maszyn. Modele takie muszą jednak uwzględnić w swych treściach takie elementy (w różnym stopniu natężenia) jak niemechaniczność, niealgorytmiczność, nieobliczalność i niezdeteminowanie w obrębie samego poznania człowieka, również działania praktycznego, z którego ono wyrasta, jak i dziedzin przedmiotowych, w których się ono realizuje.

Dla skutecznej analizy tych zjawisk konieczne jest rozpatrzenie człowieka jako złożonego układu fizycznego (swoistej maszyny), w którym zachodzą energetyczno-informacyjne procesy kontroli i sterowania. Układ taki jest sprzęgnięty wielostronnym działaniem, o charakterze komunikacyjnym, ze środowiskiem (fizycznym, przyrodniczym i społecznym), dzięki czemu nabywa zdolności reagowania (także z wyprzedzeniem) na bodźce otoczenia, zyskując wiedzę będącą reprezentacją otoczenia. Taki układ tworzy w swoim działaniu (w przypadku człowieka, w mózgu i na poziomie operacji umysłowych) modele (reprezentacje) otaczającego świata i siebie samego. Dla programu kognitywistycznego i teorii sztucznych inteligencji wynika z tego nauka, że maszynowe modele człowieka muszą uwzględniać taką właśnie bogatą złożoność. Taką konkluzją, daleką od ostatecznego rozwinięcia (czym autor mógłby zająć się w kolejnej pracy), kończy się prezentowana rozprawa habilitacyjna.

LEON MIONDOŃSKI:
W POSZUKIWANIU PARADYGMATU
IDEALIZMU NIEMIECKIEGO
(Uniwersytet Wrocławski)

Przełom XVIII i XIX wieku oznaczał jakościowy skok cywilizacji europejskiej. Upadek starego, ezoterycznego przyrodoznawstwa, przez wieki postrzegającego rzeczywistość w perspektywie metafizycznych pryncypiów przebiegał równolegle z rozwojem nauk przyrodniczych, poszukujących swojej metodologii i racji istnienia w eksperymencie i hipotezie. Był to szczególnie proces zmagania się „starego” z „nowym”. Bez wątpienia lepiej

rozumiano teraz strukturę fizyczną świata, procesy geologiczne i fizjologię organizmów. Co prawda zmieniał się zasadniczo obraz rzeczywistości we wszystkich jej perspektywach, ale to „nowe” nie mogło być czystym zaprzeczeniem „starego”. Myśl przełomu romantycznego, tworząc „nowe”, cały czas tkwiła w „starym” i tak potrafiła przekonstruować stare schematy, że zdolna była afirmować i antycypować zupełnie nowe obszary poznawcze. Racje miał zatem G. W. F. Hegel, formułując dialektykę swojej triady: teza - antyteza - synteza. Zmaganie się starego, ezoterycznego przyrodoznawstwa z koncepcją dynamicznej filozofii przyrody tworzy swoiste napięcie, które w przyszłości pozwoli na rozwój nauki jako autonomicznej dziedziny refleksji. Przedmiotem rozprawy *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przełomu romantycznego* jest zatem analiza wykształcania się pewnego modelu światopoglądowego, znanego pod nazwą „przełom romantyczny”.

Spośród licznych, konstytutywnych dla niemieckiego idealizmu pojęć jak np. „duch” (*Geist*), „Absolut” (*Absolut*), „wyobraźnia” (*Einbildungskraft*), „rozum” (*Vernunft*), „intelekt” (*Verstand*), pojęcie „całość” (*Ganze*) odgrywa kluczową, aczkolwiek niedocenianą rolę jako intelektualna konstrukcja i jednocześnie postulat takiego ujmowania bytu i myślenia, w którym wszystkie elementy ontologiczne i epistemologiczne, ale również moralne i estetyczne wzajemnie się warunkują, tworząc wspólną, nierozzerwalną strukturę. Innymi słowy, „całość” wraz z pojęciami dopełniającymi: „całościowość” (*Ganzheit*), „jedno” (*Eine*), „jedność” (*Einheit*) w istotny sposób konceptualizuje świat. Precyzyjnie wyraził tę myśl J. G. Fichte w liście do J. W. v. Goethego (21 I 1794): „Zgodność mojego systemu zapewnia między innymi wewnętrzną spoistość Wszystkiego z Jednym i Jednego ze Wszystkim. Nie tworzyłem jej jednak, lecz ona już była” (*Goethe Jahrbuch*”, Bd. 15, hrsg. von L. Geiger. Frankfurt am Main 1894, s. 30). Niestety, w polskim piśmiennictwie, a zwłaszcza w przekładach literatury klasycznej rzadko uwzględnia się ten specyficzny dla ducha idealizmu niemieckiego terminu. Aż dziw, że w przekładach dzieł dwóch największych niemieckich filozofów całości F. W. J. v. Schellinga (*System idealizmu transcendentalnego, Filozofia sztuki*) oraz G. W. F. Hegla (*Fenomenologia ducha*) nie uznano za celowe wydzielenie w indeksie pojęcia „całość”. Wszak istnieje w polskiej literaturze filozoficznej silnie zaznaczony nurt dialektycznych studiów nad relacjami całość - część, ogólne - szczególne.

Przełom romantyczny znosząc charakterystyczny dla tradycji kartezjańskiej dualizm rozwija „nową ideę całości”, opierającą się nie tyle na konsekwentnie uprawianym monizmie, ale raczej na pewnym wyobrażeniu zmieniającej się, pulsującej pełni, harmonii i dynamicznej równowagi. Owa idea całości zawiera się nie tylko w wymiarze ontologicznym, ale dotyczy

w równej mierze wszystkich poziomów refleksji filozoficznej. Jej uniwersalny charakter był podstawowym czynnikiem dynamizującym nowy sposób postrzegania świata jako kompleksu tożsamych co do swojej istoty czynników, zjawisk, jako żyjący i współodczuwający organizm. „Pozostajemy w stosunkach ze wszystkimi częściami uniwersum, tak jak z przyszłością i dawnymi czasy. Tylko od kierunku i ciągłości naszej uwagi zależy, który z tych stosunków chcemy szczególnie rozwinąć, który z nich ma mieć dla nas szczególne znaczenie i moc” (Novalis: *Uczeniowie z Sais. Proza filozoficzna - studia - Fragmenty*, przekł. J. Prokopiuk. Warszawa 1984, s. 115) - podkreśla Novalis w *Kwietnym pyle*.

Omawiany okres należy do tych rzadkich momentów w dziejach cywilizacji, kiedy zmieniający się świat powoływał do życia nowe dyscypliny nauki, a sama świadomość człowieka uległa wielowymiarowemu „uprzestrzennieniu”. Po pierwsze, zmienia się rozumienie historyczności. Dziejów nie ujmuje się już jako *historia sacra*. Natomiast historia coraz bardziej oznacza realną historyczność procesów biologicznych, politycznych i kulturowych, czyli „uhistorycznienie dziejów i uhistorycznienie człowieka” (H. Schnädelbch: *Filozofia w Niemczech 1831-1939*, przekł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 67). Owa temporalizacja, jak ją nazywa H. Schnädelbach, przekształca zasadniczo statyczny model nauki niemieckiej, jaki obowiązywał jeszcze do końca XVIII w., a mianowicie jako „stacjonarny system niezmiennych praw”. Czynnikiem czasu określa kolejne koncepcje filozoficzno-przyrodnicze: „system oddziaływań” K. F. Kielmeyera oraz „popęd kształtowania” J. F. Blumenbacha. Dzięki czemu nauka staje się systemem dynamicznym i otwartym. Na tym gruncie powstają dwa monumentalne systemy historiozoficzne - Herderowski i Hegłowski - ujmujące całościowo, w jednolitej procesualności przestrzeni przyrodniczą, historyczną i duchową. Po drugie zaś, tworzy się inne rozumienia samego człowieka, uwzględniające wielowymiarowość struktury wewnętrznej podmiotu, sferę jego subiektywnych i psychologicznych uwarunkowań, przeżyć duchowych i oczekiwań estetycznych, wreszcie rozdarcia między tym, co realne i uświadomione, a tym, co nieuchwytnie i nieuświadomione.

Tak więc epoka zwana powszechnie idealizmem niemieckim, tak bogata w spory, dyskusje, otwarta na nowe perspektywy badawcze wymaga, jak się wydaje, nie tylko opisu *stricte* historyczno-filozoficznego, ale raczej szerszej historyczno-kulturowej perspektywy widzenia w kontekście wielkiego procesu modernizacji nauki, koncepcji społeczno-politycznych, kultury i sztuki, wychowania, stylu życia itd. Dopiero w tym ujęciu dostrzegamy specyfikę przełomu, sumaryczny obraz doświadczeń warunkujących jakościowy skok i proces przemian intelektualnych, prowadzących ostatecznie do ukształtowania się współczesnego, wielowymiarowego rozumienia świata.

W trzech kolejnych rozdziałach usiłuję więc śledzić modele całościowe, dopatrując się w nich pewnego rodzaju „pozostałości” schematu metafizycznego ujmowania relacji człowiek - świat, schematu powstałego na gruncie rozpadu arystotelesowsko-ptolemeuszowskiej kosmologii i rozwoju teorii emanacyjnych: mistycznych, teozoficznych i hermetycznych. Monizm należy do tych tendencji w nowożytnej myśli, które w decydujący sposób przyczyniły się do upadku mechanicyzmu. Jednak nie należy, jak się wydaje, ujmować go tylko w niejako tradycyjnym kontekście sporów Kartezjusz - Spinoza - Leibniz. Równie ważne, jednak nie w pełni doceniane, źródło monistycznego myślenia tkwi w tradycji niemieckiego neoplatonizmu, co wyrażało się w prądach filozoficzno-przyrodniczych, kultywowanych przez hermetyzm i pochodne jemu formy osiemnastowiecznej wiedzy, uprawianej najczęściej w ramach tajnych stowarzyszeń (Ścisła Obserwa, Różokrzyżowcy). Stawiana przez ten nurt pierwotna jedność bytu w jego najgłębszym duchowym sensie oraz postulat jedności podmiotu i przedmiotu wynikał z ontologii emanującego bóstwa. Kolejne jakości fundamentalne (światło - ciemność, dobro - zło itd.) układają się w schemat aktywnych polaryzacji, warunkujących w dalszej kolejności wykształcenie się struktury materialnej i uniwersalnie działającego mechanizmu (centrum - peryferie, przyciąganie - odpychanie), opisując „historię” świata i jednocześnie dzieje rozpadu całości. Ów rozpad, determinowany dialektyką rozwijającego się bóstwa, zawiera w sobie algorytm przyszłej doskonałości, do której zdąża świat. Kluczowa rola człowieka polega na tym, że skupia on w sobie dwie uniwersalne przestrzenie: duchową i materialną i właśnie na nim spoczywa ponadhistoryczny obowiązek powrotu do jedności i doskonałości. Człowiek jest jakby punktem zwrotnym procesu emanacji.

Wiele wskazuje na to, że tak charakterystyczne terminy jak „centrum”, „prapostać”, „przyciąganie”, „odpychanie” ulegają w eklektycznym przyrodoznawstwie swoistej sekularyzacji i tworzą nową strukturę racjonalnej nauki, tylko pozornie różniącą się od schematów hermetycznych. Podobieństwo zaś ujawnia się wówczas, gdy przyrównamy modele, odrzucając dziwaczną niejednokrotnie symbolikę alchemiczno-hermetyczną. Wystarczy tylko odwołać się do doświadczeń intelektualnych takich postaci jak I. Newton, F. Ch. Oettinger, J. W. v. Goethe, G. Forster, S. T. Soemmerring, F. W. J. v. Schelling aby uzmysłowić sobie konstytutywną rolę szeroko rozumianej ezoteryki i teologii. W koncepcjach przyrody, takich jak np. Ch. Bonneta, dochodzi do przełożenia modelu teologicznego na język nowożytnego przyrodoznawstwa. W schemacie stworzenie - zbawienie dopatrywano się głębszego sensu rozumienia świata, ukierunkowanego ze swojej istoty ku doskonałości. Ostatecznie kolejne fazy celowego rozwoju są konsekwentnymi krokami na drodze do wielkiej palingenezy, czyli jakościowego skoku, przekształcenia

się bytu w doskonalszą formę, swoistą transmutację niedoskonałej, materialno-duchowej natury człowieka w naturę czysto duchową. Podobnie pryncypia wyznaczały sens moralności indywidualnej i zbiorowej, ideał harmonii społecznej oraz ideał społeczeństwa przyszłości (milenaryzm).

Tak więc warto pokusić się o rozważenie przynajmniej niektórych aspektów przełomu filozoficznego XVIII i XIX wieku z punktu problematyki filozoficzno-przyrodniczej. Model jedności dwóch tak ważnych dla ówczesnej myśli niemieckiej sfer jak piękna, wzniosłości i geniusza oraz procesów przyrodniczych i celowości natury prezentowała *Krytyka władzy sądownia*, dzieło szczególnie dokładnie studiowane przez romantyków, zorientowanych wszak na całościowe modele ontologiczno-epistemologiczne. U I. Kanta znaleźli oni subtelną dialektykę pojęć: „organizm”, „organizowanie się”, „organizacja”. Wychodziły one na przeciw inspiracją płynącym z biologii, przeciwstawiającej mechanycyzmowi fizjologię i organizm, jako wyższe formy zorganizowania natury. Dla F. W. J. v. Schellinga, jednego z głównych teoretyków nowego ruchu intelektualnego, myślenie całościowe było integralnym składnikiem rozumienia świata, początkowo w kontekście teologicznie ujmowanego absolutu połączonego z ideą transcendentalizmu. Zwrot ku przyrodzie nie oznaczał u niego wyjście poza ideał całości, lecz ściśle jej dookreślenie w Kantowskich pojęciach „organizacja” i „organizm”. Całościowość w kolejnych ewoluujących formach systemu będzie zatem dyrektywą metodologiczną oraz ideałem harmonijnego ujmowania filozofii przyrody, filozofii historii i filozofii sztuki - elementów jednego wielkiego systemu rozumienia świata. Perspektywa absolutu - integralnej jedności idealnego i realnego - dawała silny impuls metafizyczny. W konsekwencji w myśli romantycznej dochodzi do syntezy absolutystycznie ujmowanego bytu, podmiotu i poznania. Romantyczna filozofia przyrody przemienia się w metafizykę przyrody, co szczególnie wyraziście manifestuje się w teoriach światła. Romantycy wprost kopią emanacyjny schemat znany z pism J. Boehmego i klasycznych traktatów hermetycznych wpisując go w schemat *Naturphilosophie*.

Za osobliwą formę myślenia całościowego należy uznać teorię przepływu F. Mesmera, nazywaną najczęściej magnetyzmem zwierzęcym, zyskującą u schyłku XVIII wieku europejski rozgłos. Co prawda mesmerowski model świata ma charakter typowo mechanistyczny, jednak idealizm niemiecki wpisał go w całościową strukturę idealnego i realnego. W tym ujęciu magnetyzm zwierzęcy otworzył oryginalną perspektywę interpretacyjną świata i człowieka w ich jakościowo nowym związku, a mianowicie sugestywne i niewyjaśnialne wówczas na gruncie empirycznym stany hipnotyczne dawały nadzieję uniwersalnej komunikacji między światem realnym a światem istotowym, światem boskiego porządku. Stan somnambulizmu stał się dla romantyków archetypem geniusza, przekraczającego wymiar czasu

i przestrzeni. W jego wróżebnych wizjach dopatrywano się bezpośredniego wglądu w pierwotny stan czystego człowieczeństwa, wglądu w całość bytu. W równej mierze skutecznie stosowano działanie siły magnetycznej (siły atrakcji) w praktykach medycznych, a romantyczną ideę jedności świata wykorzystywano w budowaniu ówczesnych teorii medycyny. Z wielkim powodzeniem filozofia przyrody zajmowała się również fenomenem różdżkarstwa, traktowanym, zgodnie z sugestiami F. W. J. v. Schellinga, jako w „małym stopniu” forma somnambulizmu i obiektywizacja podstawowej zasady bytu polaryzacji. Wszystkie te spontaniczne działania nieustannie balansowały na delikatnej granicy między metafizyką a empirią.

Omawiany okres, jak mało który, dąży do poszukiwania nowej teorii opisującej świat. Z jednej strony rozwój nauki i nowe odkrycia, zwłaszcza z dziedziny fizjologii, spowodował utratę wiary w stary mechanistyczny paradygmat i porządek geometryczny. Z drugiej natomiast strony nie narodził się jeszcze odpowiedni, przekonujący sposób rozumienia złożonej struktury świata i człowieka. Idealizm niemiecki wyraża więc swoisty stan międzyparadygmatyczny, gdy teorie starego porządku wykazywały daleko idące niedostosowanie do zmieniającej się w szybkim tempie rzeczywistości, natomiast symptomy nowego porządku wykazywały wszelkie niedomagania nieukształtowanych jeszcze w pełni, spontanicznych prób rozumienia świata w oparciu o nowe przesłanki teoretyczne. Stąd obserwujemy tak wiele, często sprzecznych, śmiałych i żywiołowych koncepcji, które na podstawie coraz to nowych zjawisk, nie do końca jeszcze wówczas zrozumiałych i opisanych językiem nauki, pretendowały do miana koncepcji filozoficznych, narzucając wręcz swoisty styl filozofowania. Niemniej, wówczas oczywistą stała się myśl, że zrozumienie otaczającego nas świata wymaga podejścia całościowego i systemowego, dostrzeżenia w nim, pomimo heterogeniczności, żywej, dynamicznie zmieniającej się struktury ontologiczno-epistemologicznej, warunkującej całą specyfikę doświadczania rzeczywistości.

RYSZARD MOŃ:

**ODPOWIEDZIALNOŚĆ FUNDAMENTEM LUDZKIEJ PODMIOTOWOŚCI?
POTRZEBA I MOŻLIWOŚCI ROZWINIĘCIA KONCEPCJI E. LÉVINASA**

(Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)

Autor analizuje w pracy punkt wyjścia etyki budowanej bez odwoływania się do ontologii, jak i religii, która pokazywałaby, kim jest podmiot moralnego działania i dlaczego postępuje on w ten, a nie inny sposób. Przeprowadzane rozważania zmierzały do wyjaśnienia problemu, który przekornie dałoby się sformułować w następujący sposób: Czy Lévinas zdołał skutecznie „obronić personalizm przed personalistami”, tj. lepiej ukazać człowieka jako osobę jedyną i niepowtarzalną, bez sprowadzania jej jedynie do roli

pojęcia wchodzącego w skład jakiegoś systemu? W pracy poszukiwano odpowiedzi na pytanie, dlaczego Levinas solidaryzuje się z antyhumanistami w ich walce przeciwko ukazywaniu człowieka jako osoby, czyli bytu wolnego, będącego celem samym w sobie, jako kogoś, kto jest godny szacunku dla niego samego. Głównym problemem niniejszej pracy była wątpliwość dotycząca możliwości adekwatnego ukazania ludzkiej podmiotowości jedynie na podstawie bezpośredniego doświadczenia odpowiedzialności z pominięciem teorii bytu czy też teorii narracji. Chodziło w niej o porównanie koncepcji Lévinasa z niektórymi poglądami współczesnych filozofów, którzy, nie rezygnując z ontologii czy zdobywszy hermeneutyki, budują odmienne teorie moralności, określane jako etyka odpowiedzialności.

Chodziło o pokazanie, na ile jego koncepcja daje nowe widzenie rzeczywistości i zasługuje na jej popularyzację. Po omówieniu podstawowych założeń teoriopoznawczych i metodologicznych, została zrekonstruowana Levinasowska wizja podmiotowości (rozdziały III i IV), po to, by lepiej ukazać istotę zależności między podmiotowością a innymi relacjami, szczególnie relacją odpowiedzialności (V). Rozdział szósty stanowi analizę porównawczą. Prezentuje różnice i podobieństwa między koncepcjami psychoanalitycznymi, myślą judaistyczną, teoriami odpowiedzialności H. Jonasa i V. Jan-kélévitcha oraz poglądami P. Ricouera. Rozdział ostatni pokazuje konieczność doprecyzowania pojęcia bierności, a także potrzebę poszerzenia opisu doświadczenia moralnego.

Przeprowadzone analizy ukazały, że Lévinas pojmuje podmiotowość jako jedyność i jednostkowość, jako swoistą *haecceitas*, ale w innym znaczeniu niż to, jakie jej dotychczas nadawano. Podmiotowość jest dla niego, przede wszystkim, biernością, co z pewnością stanowi filozoficzną próbę wytłumaczenia biblijnego pojęcia stworzenia. Nie może być zatem utożsamiona z podmiotowością w sensie aktywnym, ani z tzw. „mojością”, o której mówił M. Heidegger. Lévinas chciał się przeciwstawić materializmowi ontologicznemu ukazującemu pierwszeństwo bytowania względem bytu bytującego.

Przeprowadzone analizy pozwalają stwierdzić, że etyka Lévinasa jest teorią ukrytych narodzin ludzkiej świadomości, gdyż ukazuje odniesienie do pewnej wyjątkowości w komunikowaniu się ludzi, gdzie ideatum przekracza ideę. Uważa on bowiem, że realne jest zarówno to, co nie daje się poznawać, jak i to, co poznajemy za pomocą naszych zmysłów. A kimś takim, i to najbardziej realnym, jest osoba. Levinas stara się zerwać z całą tradycją fenomenologiczną, dla której to, co nie jest poznawalne, nie istnieje. Jego zdaniem, niemożliwość korelacji i wzajemności w przypadku komunikacji i radykalnej separacji, do jakiej dochodzi w momencie wyłaniania się podmiotu z anonimowego chaosu (*il y a*), jest warunkiem powstania podmiotowości-

ci. I to właśnie nazywa on etyką, choć przyznać trzeba, że nazwa ta jest w dziełach Lévinasa dość wieloznaczna.

Etyka nie jest żadną teorią, a nawet nią być nie może. Lévinas nie odwołuje się też do żadnej religii jako wyższej instancji, by uzasadnić wymogi moralne, gdyż uważa, że te rozpoznajemy za każdym razem inaczej. Dla Lévinasa „Bóg umarł” jako gwarant prawdy wyznaczającej korelację między poznaniem a czynem. Nie można się też odwoływać do żadnego obiektywnego poznania, gdyż to wypycha nas w ramy systemu i utrudnia komunikację międzypersonalną. Lévinas stara się, by jego etyka miała jak najmniej wspólnego z etyką budowaną tradycyjnie. W poszukiwaniu źródła poznania moralności, pomija on, by nie rzec - lekceważy, nie tylko pewne wyjaśnienia o charakterze filozoficznym, ale też doświadczenia innych nagromadzone w języku, świadectwa złożone przez ludzi, którzy znaleźli się w sytuacji krańcowej czy choćby literaturę ukazującą problemy moralne przeżywane przez konkretne osoby. Doświadczenie oblicza nie wyczerpuje całego doświadczenia moralności.

Analiza dzieł Lévinasa pokazuje, że proponowana przez niego teoria, odcinająca się od wszelkiego poznania teoretycznego, jak i od wszelkiej hermeneutyki, niczego więcej nie ukazuje. W tworzeniu podmiotowości nie sposób bowiem pominąć całej sfery poznania znakowego, a także historii. Ludzka podmiotowość wydaje się być utkana ze sfery zmysłowej, własnych wysiłków i oddziaływania innych. Lévinas odrzuca zarówno znaczenie własnego wysiłku, jak i oddziaływania znakowego innych ludzi. W rezultacie jego opisy doświadczenia drugiego poprzez oblicze są bardzo mgliste i mimo wszystko wątpliwe. Oblicze drugiego jest przez nas o wiele częściej nie zauważane niż się to Lévinasowi wydaje. Zbyt wielu jest ludzi głuchych na wołanie oblicza. Samo zaś oblicze miewa często charakter zniewalający, ale w zupełnie innym znaczeniu niż to sobie wyobrażał Lévinas. Można się o tym przekonać porównując jego sugestie choćby z koncepcjami psychoanalitików, co zostało omówione w jednym z paragrafów.

Przeciwstawienie doświadczenia hermeneutycznego doświadczeniu etycznemu jest zbyt jednostronne. Nie ma ono przekładu na życie społeczne. A przecież Lévinasowi chodziło o pokazanie, że jego koncepcja lepiej ma zabezpieczać życie społeczne i służyć rozwojowi tolerancji. „Miara czynu” podana przez Lévinasa zdaje się nie wystarczać do rozwiązywania sytuacji konfliktowych, gdzie również obowiązuje zasada „nie zabijesz!”. Jakże wielu ludzi staje codziennie przed wyborem: czy czyniąc coś dla drugiego nie szkodzię trzeciemu, również drugiemu dla mnie? Ludzie ci chcą mieć jakiś drogowskaz i trudno zostawiać ich tylko rozstrzygnięciom prawnym, tj. obowiązującym aktualnie przepisom, bo te dopiero tworzą prawdziwy totalitaryzm.

Sam autor wydaje się być niekonsekwentny. Z jednej strony twierdzi, że to inność drugiego powoduje powstawanie mojej podmiotowości, a z drugiej powiada, że inny nie ukaże się jako inny, jeżeli ja nie zaakceptuję jego inności. Oznacza to, że sekret bezinteresowności tkwi również we mnie, tj. w mojej aktywności i mojej dobrej woli, a nie tylko w innym, który powoduje powstawanie mojej dobroci. Od mojej dobrej woli zdaje się zależeć również owa dobroć.

Lévinas, choć często ilustruje swoje poglądy cytatami biblijnymi, to jednak nie zauważył lub pominął świadomie pewne teksty, które pokazałyby, iż pasywność posiada wiele swoich odmian, na co także zwracali uwagę zarówno Arystoteles, jak i stoicy. Okazuje się, że pojęcie pasywności aktywnej oznacza otwarcie się na działania zewnętrzne, pochodzące od Boga. Posiada zatem inną niż stoicka konotację. Nie jest li tylko produktem ludzkiej świadomości. Odpowiedzialność dobrowolnie podjęta, jako odpowiedź na wezwanie docierające do podmiotu, nie jest wcale mniejsza od tej, jaką nakłada na niego paraliżujące oblicze drugiego, ale jest ona większa i bardziej godna człowieka jako istoty wolnej. Odpowiedzialność i wolność okazują się być dwoma stronami tej samej rzeczywistości, a nie czymś przeciwnym.

Wątpliwości budzi też utożsamienie relacji odpowiedzialności z moralnością. Trudno byłoby nawet powiedzieć, że w niej wyczerpuje się całe doświadczenie moralne człowieka. Wiele wskazuje bowiem na to, że podstawową relacją, daną nam w pierwotnym doświadczeniu moralnym, jest relacja miłości jako więź międzyosobowa, a odpowiedzialność jest jedynie jednym z jej przejawów.

Rozumienie podmiotowości jako pasywności najbardziej pasywnej, co zdaje się odpowiadać biblijnemu pojęciu stworzenia, czyli przejmowania Bożego oddziaływania, nie może do końca zadowolić. Jest ona, co najwyżej, jedynie fundamentem ostatecznie ukształtowanej podmiotowości. Bez wątplenia ważna jest rola drugiego w jej formowaniu, ale liczy się również i mój wysiłek, moja wolna decyzja. Inaczej musielibyśmy powiedzieć, że człowiek nie różni się od innych bytów, zdeterminowanych przez odpowiednie instynkty.

Inaczej też trzeba rozumieć pojęcie inności niż je przedstawia Lévinas. O wiele słuszniejsze wydają się być propozycje poczynione przez P. Ricoeura, który wyróżnia inność cielesności, inność drugiego i inność świadomości. Inność nie jest czymś dorzuconym do bytowości, ale jest z nią związana. Ja dla siebie jestem innym w swojej cielesności, innym jest drugi człowiek, innym jawię się sobie w swoim sumieniu. Ta inność mojego „ja” w stosunku do siebie samego jest również czynnikiem tworzącym ludzką podmiotowość.

Awersja Lévinasa do wszelkiej ontologii jest jednak zbyt mocna, by można było marzyć, iż mógłby on docenić jej rolę. Nie przypadkiem jednak

tacy autorzy jak P. Ricoeur, Jonas, Jankélévitch czy K. Wojtyła, posługując się metodą fenomenologiczną, dochodzą do rozumienia podmiotowości jako czegoś o charakterze ontycznym, a nie tylko jako świadomości. Ważną też rolę przypisują oni ludzkiej odpowiedzialności. Godności człowieka można doświadczyć, dotykając jego istnienia w sądach egzystencjalnych. Należy zgodzić się z Lévinasem, że wielkości człowieka jako kogoś jedyne i niepowtarzalnego, za każdym razem mającego odmienne potrzeby, nie sposób wyedukować. Wielkości tej nie zdoła wyrazić żadne pojęcie. Ona może zostać uchwycona jedynie w bezpośrednim kontakcie osoby z osobą. Relacja międzysobowa stanowi bowiem przedmiot bezpośredniego doświadczenia moralnego. Wszelkie inne świadectwa potwierdzają jedynie jej realność i apodyktyczność. Jej istnienie, jak i bezwzględna treść, wyrażającą obowiązek takiego, a nie innego działania, ujmujemy za pomocą sądów powinnościowych o charakterze egzystencjalnym, a nie podmiotowo-orzecznikowych. Następnie próbujemy ją teoretycznie wyjaśniać, by w końcu ją uzasadnić poprzez odwołanie się do teorii bytu. W postępowaniu tym nie kryje się żadne jeszcze niebezpieczeństwo pomniejszania osoby. Wręcz przeciwnie, próba obiektywnego ukazania owej relacji jest tylko podkreśleniem i uwiarygodnieniem pierwotnych odczuć.

Lévinas słusznie zbuntował się przeciwko całej tradycji heglowsko-husserlowskiej, pojmującej podmiotowość głównie jako aktywność. Popadł on jednak w drugą skrajność. Wydaje się, że na takie jego stanowisko zbyt wielki wpływ miały doświadczenia historyczne, o czym świadczy choćby sama dedykacja, jaką uczynił we wstępie do książki *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, poświęcając ją sześciu milionom swoich zamordowanych rodaków. Cała jego teoria zdaje się być jednym głośnym nawoływaniem do tolerancji wszelkiej inności w życiu społecznym i politycznym z jednej strony, a z drugiej - wysiłkiem pokazania za pomocą języka filozoficznego współczesnemu człowiekowi, przekonanemu o swojej wielkości i niezależności, że w gruncie rzeczy zależy on od Boga Jahwe, który jest Stwórcą całego stworzenia, a także chęcią wyjaśnienia starego problemu biblijnego, tj. istoty mesjanizmu. Bycie w miejsce innego, nadające sens życiu ludzkiemu, do zatrącenia samego siebie włącznie, to - zdaniem Lévinasa - prawdziwy mesjanizm. Jego poglądy można by określić jako *quasi*-personalistyczne. Odsłaniają one wielkość człowieka i jego niepowtarzalność. Nie ukazują jednak osoby jako kogoś, za kogo naprawdę należy ponosić odpowiedzialność, choćby tym kimś był sam działający podmiot. Nie wiedząc bowiem, kim jestem ja, ani kim jest drugi, nie sposób ponosić za niego odpowiedzialność. Zarówno Jonas, jak i Jankélévitch, ukazując potrzebę odpowiedzialności za drugiego, biorą pod uwagę jego bytowość. Lévinas jednak zbyt mocno był zajęty przekonywaniem swych czytelników, że to w ich interesie leży

troska o zachowanie inności drugiego, by dostrzec, że ja sam mogę być innym. W doświadczeniu pierwotnym dotykamy przede wszystkim wielkości człowieka jako osoby istniejącej, co powoduje naszą miłość ku niemu. Wyraża się ona w różny sposób, głównie, ale nie jedynie, jako odpowiedzialność za niego.

Koncepcja Lévinasa jest bardzo oryginalna i interesująca. Nie nadaje się jednak do zbudowania etyki szczegółowej, tj. takiej, która zajmowałaby się rozstrzyganiem powstających konfliktów obowiązków. Do tego potrzebne byłoby jednak jej ubogacenie o ontologię, na co Levinas z pewnością by się nie zgodził. A ponadto przeprowadzone badania pokazały, że chociaż takie uzupełnienie byłoby bardzo pożądane, to jednak trudno byłoby je wprowadzić do koncepcji, która z założenia jest antyotologiczna, co wyraźnie ukazuje tytuł najważniejszej z prac Lévinasa *Inaczej niż bycie lub ponad istotą*.

KS. PIOTR MOSKAL:
SPÓR O RACJE RELIGII
(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Rozprawa dotyczy fragmentu dyskusji nad racjami czy uzasadnieniem religii. Jest poniekąd spowodowana kontestacją klasycznego namysłu nad religią, między innymi przez J. M. Bocheńskiego analityczną filozofię religii. Celem rozprawy jest ocena wartości poznawczej analitycznego (o profilu logicznym) i klasycznego (tzn. zasadniczo metafizycznego) uzasadnienia (usprawiedliwienia) religii. Chodzi o porównanie i ocenę odpowiedzi, danych w ramach tak różnych koncepcji filozofowania, na pytanie o racje religii. W porównaniu tym bierze się pod uwagę najpierw przedmiot filozoficznych wyjaśnień: czy jest nim natura religii, czy faktyczny sposób jej przeżywania/realizowania przez ludzi; czy jest nim podstawowy aspekt religii - istnienie osobowego odniesienia człowieka do osobowego Boga, czy tylko jakiś przejaw/element tego odniesienia (aspekt językowy). Następnie bierze się pod uwagę dogłębność proponowanych wyjaśnień: czy sięgają one struktur bytowych, czy zatrzymują się na poziomie faktycznie występujących wśród ludzi czynności intelektualno-poznawczych i psychologicznie rozumianych motywacji. Wreszcie bierze się pod uwagę rzetelność i prawdziwość (w sensie klasycznym) zaproponowanych rozwiązań.

Rozprawa składa się z dwóch części. Część pierwsza (*Problem racji religii w filozofii analitycznej Józefa M. Bocheńskiego*) poświęcona jest krytycznej analizie uzasadnienia religii, jakie zaproponował Bocheński.

Rozdział pierwszy tej części (*Epistemologiczno-metodologiczna charakterystyka filozofii analitycznej J. M. Bocheńskiego*) dotyczy przyjętej przez Bocheńskiego koncepcji filozofii. Filozofię analityczną autor charakteryzuje za pomocą czterech terminów/haseł: analiza, język, logika i obiektywizm.

Analityczna filozofia religii jest logiką zdań oznajmujących języka religijnego, języka faktycznie używanego przez masy wiernych. Te zdania to, jak mówi Bocheński, wiara w znaczeniu przedmiotowym: to, w co człowiek religijny wierzy. Celem filozofii religii jest ukazanie formalnej struktury języka religijnego, zbadanie jego znaczenia i rekonstrukcja uzasadnienia zdań wiary w znaczeniu przedmiotowym. Cele te są realizowane w drodze analiz formalno-logicznych (Bocheński, idąc za B. Russellem, do logiki formalnej zaliczał również teorię mnogości), semiotycznych i metodologicznych. Natomiast nie jest celem tak pojętej filozofii religii uzasadnienie prawdziwości zdań dotyczących Boga czy natury ludzkiej, a więc członów religijnej relacji. W świetle tak zarysowanej koncepcji filozofii religii można by od razu pytanie o racje religii sprowadzić do pytania o rację wiary. Sięgam jednak do różnych (nie tylko tematycznie poświęconych religii) analitycznych tekstów autora, aby szukać w nich ewentualnej szerszej odpowiedzi na pytanie o racje religii.

W rozdziale drugim (*Problem uzasadnienia religii w drodze uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących członów religijnej relacji*) pokazuję, że:

1. Nie istnieje w analitycznej filozofii Bocheńskiego problem antropologicznych podstaw religii, i to nie tylko wskutek przyjętej koncepcji filozofii religii, ale i wskutek przyjętej teorii człowieka.

2. Nie problem istnienia Boga, ale zagadnienie poznawalności tego istnienia stanowi przedmiot zainteresowań autora. Bocheński uważa, że niektórzy ludzie poznają Boga bezpośrednio, w drodze doświadczenia, lub pośrednio, w drodze poznania filozoficznego, oraz że większość ludzi przyjmuje zdanie o istnieniu Boga w drodze wiary. Zdaniem autora w odniesieniu do zagadnienia istnienia Boga celem filozofii analitycznej jest interpretacja przedmiotu doświadczenia religijnego, matematyczno-logiczna analiza dowodów istnienia Boga oraz metodologiczna rekonstrukcja uzasadnienia religijnej wiary. Zagadnieniu doświadczenia religijnego autor poświęca niewiele uwagi. Jego zdaniem, udziałem nielicznych jest bezpośrednie doświadczenie Boga. Inni doświadczają bądź zjawisk świeckich, którym nadają interpretację religijną, bądź jakiejś rzeczywistości numenalnej. Uprzedzając wnioski z analiz przeprowadzonych w drugiej części rozprawy stawiam tezę, że brakuje wystarczających racji aby twierdzić, że Bóg bywa (dla niektórych ludzi) przedmiotem doświadczenia (poznania bez pośredników *ex quo i per quod*).

3. Dokonana przez Bocheńskiego formalno-logiczna analiza „pięciu dróg” św. Tomasza z Akwinu jest analizą niewystarczającą do rozstrzygnięcia kwestii poprawności ich toku. Chociaż jest celowa i poprawna w tych fragmentach tekstu, które mają charakter rozumowań dedukcyjnych, to jednak nie dotyczy poprawności uzasadnienia zdania o realnym istnieniu Boga.

Ponadto tekst „pięciu dróg” po zapisaniu go w języku rachunku kwantyfikatorów staje się nie tyle transpozycją tekstu Tomasza, co raczej jego deformacją: czytając zapis w języku sformalizowanym (z odpowiednimi podstawieniami) otrzymujemy tekst istotnie różny od tekstu Akwinaty. Nie bez znaczenia jest i to, że autor popełnia szereg pomyłek w interpretacji analizowanego przez siebie tekstu.

4. W odniesieniu do zagadnienia natury Boga autor ogranicza się do formalno-logicznych analiz Tomaszowych rozumowań prowadzących do zdań, zgodnie z którymi Bóg posiada określone cechy, oraz do semiotycznych analiz znaczenia języka religijnego. Formalno-logiczne analizy Tomaszowych rozumowań są na tyle wadliwe, że żaden wydawca nie zdecydował się (do chwili pisania omawianej rozprawy) na publikację odnośnej pracy Bocheńskiego (*Gottes Dasein und Wesen*). Problem znaczenia języka religijnego to problem znaczenia nazw i znaczenia zdań tegoż języka. Autor twierdzi, że nazwy języka religijnego dotyczące Boga posiadają w stosunku do równo-kształtnych wyrażen języka świeckiego znaczenie analogiczne, a ściślej mówiąc - izomorficzne. Poddaję krytyce zastosowanie przez Bocheńskiego logicznego (a właściwie teoriomnogościowego) narzędzia w postaci pojęcia izomorfii relacji do analizy teorii analogii proporcjonalności i do interpretacji sensu nazw orzekanych o Bogu. Wedle tej interpretacji elementem wspólnym wyrażeniom języka świeckiego i religijnego są formalne własności relacji, i dlatego na przykład można do Boga odnieść nazwę „ojciec” w znaczeniu: przeciwzwrotność, asymetria i nieprzechodniość. Ponadto wskazuję, że wskutek niepodjęcia przedmiotowego problemu natury Boga, brak w propozycji Bocheńskiego podstaw do określenia faktycznego sensu odnoszonych do Boga nazw języka religijnego. Gdy zaś chodzi o ześrodkowane na problemie weryfikacji rozważania autora nad zagadnieniem znaczenia zdań języka religijnego, to rozważania te nie wnoszą nowych treści w zakresie rozumienia wyrażen języka religijnego dotyczących natury Boga. Dokonane przez autora (pod koniec życia) rozróżnienie pomiędzy sensem literalnym tak zwanej wiary podstawowej, a sensem symbolicznym tak zwanej systematycznej nadbudowy, nosi znamię skrajnego racjonalizmu teologicznego i modyfikuje wcześniejsze stanowisko autora tylko o tyle, że część zdań wiary przedmiotowej, mianowicie systematyczna nadbudowa, symbolicznie oznacza pozostałą część wiary przedmiotowej, mianowicie wiarę podstawową, którą interpretuje się za pomocą zarysowanej poprzednio teorii izomorfii. Stawiam więc tezę, że autor nie tylko nie podejmuje przedmiotowego problemu natury Boga, co jest zrozumiałe na gruncie przyjętej koncepcji filozofii religii, ale nawet nie daje poprawnej odpowiedzi na pytanie o sens semantyczny wyrażen języka religijnego i na pytanie o to, jak ludzie te wyrażenia rozumieją.

W rozdziale trzecim (*Problem uzasadnienia religii w drodze uzasadnienia religijnej wiary*) pokazuję, że w perspektywie logiki religii pytanie o racje religii to faktycznie pytanie o uzasadnienie przyjęcia jako prawdziwych zdań wiary w znaczeniu przedmiotowym.

Bocheński rozumie akt wiary religijnej jako relację trójczłonową: człowiek wierzący, Bóg i zdania przez Boga objawione (wiera w znaczeniu przedmiotowym). Jednocześnie uważa, że w drodze wiary religijnej poznaje się to, że Bóg istnieje. Z takiego stanowiska wynika jednak to, że akt wiary w istnienie Boga ma postać błędnego koła (wierzący wierzy Bogu, że Bóg jest) i zawiera sprzeczność (wierząc Bogu, że Bóg jest, zarazem już posiada się informację o istnieniu Boga, któremu się wierzy, i informacji tej jeszcze się nie posiada, ale dopiero przez wiarę zdobywa).

Dokonana przez autora formalno-logiczna analiza struktury wiary w znaczeniu przedmiotowym pozwala wyróżnić metadogmat (wedle którego wszystkie zdania wiary przedmiotowej są prawdziwe), dyrektywę heurystyczną (określającą, które zdania należą do wiary przedmiotowej), wiarę przedmiotową (zdania przedmiotowe wiary w znaczeniu przedmiotowym), reguły wnioskowania i konkluzje teologiczne.

Metodologiczna rekonstrukcja racji wiary dotyczy nie natury wiary, ale tego, jak ludzie faktycznie wierzą. Zgodnie z naturą logiki religii jako logiki stosowanej do faktycznie istniejącego wśród ludzi języka religijnego naukotwórcze pytanie brzmi: jak ludzie faktycznie uzasadniają swoją wiarę? a nie na przykład: co jest racją wiary? czy: kiedy, pod jakimi warunkami wiara jest racjonalna (uzasadniona)? Autor zaznacza (słusznie), że zagadnienie uzasadnienia wiary to problem uzasadnienia metadogmatu.

Autor krytycznie odnosi się do kilku teorii dotyczących uzasadnienia języka religijnego: do teorii „skoku na ośle”, teorii racjonalistycznej i teorii dedukcjonistycznej. Negatywnie ocenia również teorię zaufania do czynnika objawiającego, chociaż przyznaje, że zaufanie to może wystąpić, gdy wierzący w inny sposób niż przez wiarę uzasadni to, że istnieje czynnik objawiający i objawienie. Bocheński uważa, że metadogmat bywa uzasadniany na mocy ludzkiego autorytetu lub doświadczenia Boga. W związku z tym sugeruję, że Bóg nawet dla mistyków nie jest przedmiotem bezpośredniego poznania. Wskazuję także, iż przyjęcie teorii ludzkiego autorytetu prowadzi do wniosku, że to właśnie ten autorytet, a nie autorytet Boga, jest dla niektórych ludzi racją wiary. Jeśli tak jest, to ludzie ci uzasadniają swoją wiarę niewłaściwie.

Najwięcej uwagi poświęca autor teorii hipotezy religijnej. Wedle tej teorii racją aktu wiary, czy racją uznania określonego metadogmatu, jest hipoteza religijna: człowiek sądzi, że gdyby uznał metadogmat określonej religii (a więc uznał za prawdę określone *credo* czy określone święte księgi), to ca-

łość jego doświadczenia została by uporządkowana i wyjaśniona. Twierdę, że w świetle teorii hipotezy religijnej akt wiary nie tylko zawiera sygnalizowaną wcześniej sprzeczność (gdy chodzi o wiarę Bogu, że Bóg istnieje), ale także nie posiada dostatecznej racji, a częściową jego racją jest moc wyjaśniająca świętych tekstów. Antycypując wnioski z przeprowadzonych w drugiej części rozprawy analiz dotyczących religijnej wiary można dodać, że skoro racją aktu wiary jest tylko Bóg, to wskazywanie na moc wyjaśniającą określonego *credo* jako na rację (częściową) wiary jest błędem. Jeśli ludzie rzeczywiście uzasadniają swoją wiarę w drodze postawienia hipotezy religijnej, to postępują nieracjonalnie (ich zachowanie zawiera sprzeczność i pozbawione jest dostatecznej racji).

Część druga rozprawy (*Problem racji religii w filozofii klasycznej*) poświęcona jest prezentacji metafizycznego uzasadnienia religii.

Rozdział pierwszy tej części (*Epistemologiczno-metodologiczna charakterystyka filozofii klasycznej*) zawiera prezentację przyjętej w pracy koncepcji klasycznej filozofii religii. Filozofia klasyczna to filozofia, która jest metodologicznie niezależna od treści objawienia i nauk szczegółowych. Jej przedmiotem jest jakikolwiek byt jako byt. Chociaż nieobca jest jej refleksja epistemologiczno-metodologiczna, to jednak jest poznaniem zasadniczo przedmiotowym, szukającym ostatecznych, bytowych racji istnienia konkretnych bytów. Klasyczna filozofia religii jest dziedziną filozofii bytu. Wobec wielości zjawisk określanych terminem „religia” przedmiot klasycznej filozofii religii zostaje określony (wybrany) dzięki uprzedniemu w stosunku do filozofii religii filozoficznemu rozumieniu rzeczywistości. Przedmiotem tym są więc te ludzkie działania (nie tylko zachowania językowe), które konstytuują osobową relację człowieka do Boga. Z kolei celem klasycznej filozofii religii jest znalezienie bytowych racji, które pozwoliłyby ocenić religię jako działanie zasadne (usprawiedliwione).

Perspektywa badawcza filozofii klasycznej pozwala wskazać na racje przedmiotowe i podmiotowe religii. Z tego względu kolejne rozdziały prezentowanej rozprawy są poświęcone uzasadnieniu prawdziwości zdań i przekonań dotyczących tych racji. W odniesieniu do problemu przedmiotowych racji religii i poznawalności tych racji rozważam różne możliwości uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących Boga i relacji świata do Boga.

I tak w rozdziale drugim (*Problem uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących przedmiotowych racji religii w drodze doświadczenia religijnego*), po krótkiej dyskusji ze stanowiskiem głoszącym oczywistość zdania „Bóg jest” oraz stanowiskiem, wedle którego idea Boga względnie przekonania teistyczne są wrodzone, i po odrzuceniu obu tych stanowisk, podejmuję problem poznawczej wartości doświadczenia religijnego.

Po prezentacji rozmaitych stanowisk w kwestii ugruntowania przekonań teistycznych w zwykłym lub mistycznym doświadczeniu religijnym, po rozważeniu różnych teorii przedmiotu doświadczenia religijnego, po rozpoznaniu koniecznych warunków doświadczenia Boga, i po analizie opisów różnych doświadczeń religijnych stawiam tezę, że nie ma podstaw aby twierdzić, że doświadczenie religijne polega na bezpośrednim, to znaczy wykluczającym pośredniki w postaci wnioskowania i znaków nieprzezroczystych, poznaniu obiektywnie istniejącego Boga. Wyróżniam różne typy doświadczeń religijnych, w których Bóg dany jest jako treść poznawcza, zawartość świadomości czy korelat aktów intencyjnych. Nie ma więc podstaw aby twierdzić, że doświadczenie religijne jest sposobem bezpośredniego uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących Boga.

W rozdziale trzecim (*Problem uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących przedmiotowych racji religii w drodze religijnej wiary*), po prezentacji różnych koncepcji religijnej wiary i po analizie warunków możliwości poznania Boga w drodze wiary, formułuję następujące wnioski:

1. Poznanie Boga w drodze religijnej wiary ma miejsce wówczas, gdy nie uzasadnia się prawdziwości zdań przedmiotowych dotyczących Boga, ale prawdziwość zdania metaprzmiotowego, stwierdzającego, że odnośne zdania przedmiotowe są prawdziwe.

2. Poznanie Boga w drodze wiary w treść objawienia nie jest pierwotnym sposobem poznania Boga, albowiem wiara ta zakłada, że uprzednio już znany jest Bóg jako racja wiary.

3. Religijnej wiary nie da się sprowadzić do postaci propozycjonalnej, to jest do wiary, że *P*.

4. Religijna wiara zakłada uprzednie rozpoznanie zdań pochodzących od Boga.

W rozdziale czwartym (*Problem uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących przedmiotowych racji religii w drodze rozumowania*), po krytycznej ocenie argumentacji scjentystycznych, apriorycznych, antropologiczno-aksjologicznych oraz indukcyjnych wskazuję na to, że istnieją takie procedury poznawcze, w rezultacie których otrzymuje się nieobalalne, koniecznościowe poznanie tego, że istnieje osobowy Bóg, będący przyczyną świata. Są to metafizyczne procedury wyjaśniania rzeczywistości, które można traktować jako dowody prawdziwości zdania o istnieniu i naturze Boga. Przedstawiam jedno z wielu możliwych sformułowań uzasadnienia prawdziwości zdania (i przekonania) o istnieniu osobowego Boga, bytu, który jest *sum esse subsistens*, bytu jedyne i będącego samą doskonałością, bytu transcendentnego w stosunku do świata a zarazem obecnego w świecie jako tego świata przyczyna sprawcza, wzorcza i celowa. Punktem wyjścia proponowanego uzasadnienia jest istnienie (to, że istnieją) wielu

różnych bytów-konkretów. Byty te są niesamozrozumiałe, a ich wyjaśnienie następuje dopiero wówczas, gdy przyjmie się, że istnieje, jako ich bytowa racja, Bóg. Uzasadnienie prawdziwości zdania o istnieniu Boga pozwala zinterpretować religię jako relację realną (w tym sensie, że realnie, pozapodmiotowo istnieje kres religijnego odniesienia) i pokazać, że istnieją przedmiotowe racje uzasadniające religię. Ponadto sama faktyczność odnośnego uzasadnienia pozwala wnioskować, że człowiek może uzyskać, niezależnie od nadprzyrodzonego objawienia, wyłącznie naturalne poznanie Boga - osobowej racji świata (i bytu ludzkiego). To prawda, że metafizycznym rozumieniem rzeczywistości posługuje się niewielu ludzi. Istnieje jednak, niezależnie od poznania filozoficznego i poznania w drodze religijnej wiary, tak zwane przedfilozoficzne poznanie Boga, możliwe dzięki zdolności ludzkiego intelektu do rozumienia świata - świata przygodnego, racjonalnego i uprzyszynowanego.

W rozdziale piątym (*Problem uzasadnienia prawdziwości zdań i przekonań dotyczących podmiotowych racji religii*), po przedstawieniu kilku przykładów determinacji antropologicznych podstaw religii wskazuję na to, że religia ma swoje podmiotowe racje w strukturze bytu ludzkiego. Człowiek, ponieważ jest osobą, jest zdolny do intelektualnego poznania Boga i siebie oraz do wyboru Boga jako korelatu i celu swego życia. Człowiek bowiem, z tytułu swej osobowej struktury, przygodności i potencjalności jest niejako ukierunkowany (otwarty) na Boga - źródło i cel swego życia. Umieranie jest czymś nieuchronnym. Czy wobec tego człowiek jest skazany na utratę bytu i niespełnienie pragnienia Boga? Dla uzasadnienia religii sprawą niezwykle ważną jest interpretacja śmierci, a zwłaszcza odpowiedź na pytanie o to, czy człowiek w jakiś sposób przekracza jej próg? Tak zwane spotkania żywych ze zmarłymi nie są sposobem bezpośredniego (doświadczalnego, bez pośrednika *ex quo i per quod*) uzasadnienia prawdziwości zdania (i przekonania) dotyczącego nieśmiertelności ludzkiej duszy. Nie stanowią takiego uzasadnienia ani argument teleologiczny (z pragnienia nieśmiertelności) ani etyczny (z racji dostatecznej moralności). Można jednak, wyjaśniając zasadnicze przejawy bytu ludzkiego dojść do wniosku, że dusza ludzka jako niematerialna nie może zginąć przez rozpad na części, a jako samoistna nie ginie wskutek rozkładu ciała. Wobec nieśmiertelności duszy ludzkiej nie można interpretować śmierci jako unicestwienia ludzkiego pragnienia pełni życia. Co więcej, w perspektywie nieśmiertelności duszy śmierć człowieka okazuje się być koniecznym warunkiem pełnego osiągnięcia Boga. W końcowej części tego rozdziału dodaję, że przyjęte w drodze religijnej wiary treści objawienia pogłębiają rozumienie podmiotowych racji religii i że istnieje przedfilozoficzne poznanie antropologicznych podstaw religii, poznanie wychodzące z życiowego doświadczenia człowieka.

ADAM NOBIS:
OD EMERGENCJI DO SAMOORGANIZACJI
ZAGADNIENIE NOWOŚCI KULTURY

(Uniwersytet Wrocławski)

Przedmiotem mojej pracy jest problem nowości w odniesieniu do szeroko pojmowanej kultury rozumianej jako względnie trwała konfiguracja przekazywanych pozagenetycznie wzorów zachowania członków społeczności. Takie pojmowanie kultury wywodzi się z antropologii kulturowej i ma bardzo szeroki zakres. Obejmuje wzory zachowań ekonomicznych, społeczno-politycznych oraz symbolicznych.

W przyjmowanym tu rozumieniu kultury jej elementarnymi składnikami są wzory zachowania pojmowane jako powtarzające się u członków danej społeczności sposoby postępowania, w których wyróżnić można pewne bardziej elementarne składniki: gesty, proste czynności, wypowiedzi. W tych sposobach postępowania wyróżnić także można określone relacje (czasowe, przestrzenne, przyczynowo-skutkowe) zachodzące pomiędzy owymi składnikami. Wzór zachowania jest więc powtarzającym się współwystępowaniem tych samych zachowań (czynności, gestów, wypowiedzi) w tych samych relacjach. Wzory takie współwystępują czasem z innymi wzorami tworząc większe kompleksy wzorów zachowań. Współwystępowanie takich kompleksów w zachowaniach społeczności w długim czasie stanowi kulturę, która jest największą istniejącą w społeczności konfiguracją takich kompleksów.

W odniesieniu do tak rozumianej kultury problem nowości przyjmuje postać dwóch zasadniczych pytań. Oto one. Czy pierwsze pojawienie się kultury w zachowaniach ludzkich społeczności można uznać za powstanie czegoś zasadniczo nowego? Drugie pytanie: czy składające się na kulturę wzory zachowań i ich kompleksy także można uznać za nowe zjawiska pojawiające się na określonym etapie historii kultury? Pytanie o nowość odnosi się więc zarówno do całej kultury jak i do rozmaitych procesów kulturowych zachodzących w przeszłości, współcześnie oraz w przyszłości. Czy kulturę oraz rozmaite zjawiska kulturowe można uznać za coś nowego? Jeśli tak, to na czym ich nowość polega? W jakim znaczeniu można mówić tutaj o nowości? Czym jest to, co nowe i jaka jest jego geneza - to pytania, które składają się na zagadnienie nowości kultury.

Głównym celem tej pracy jest ustalenie charakteru postawionych pytań oraz udzielanych na nie odpowiedzi, tym samym określenie natury samego zagadnienia nowości kultury oraz natury możliwych rozwiązań owego zagadnienia. Odpowiedzi zwłaszcza domaga się tutaj pytanie o to, w jaki sposób możliwe jest rozwiązanie tego zagadnienia i od spełnienia jakich warunków jest ono uzależnione? Czy decydujące są tu badania empiryczne,

czy analizy filozoficzne, zatem czy zagadnienie to i jego rozwiązanie mają charakter empiryczny i naukowy, czy raczej filozoficzny?

Odpowiedzi na powyższe pytania udzielam w oparciu o analizę tekstów filozoficznych i naukowych inspirowanych przez doktrynę emergencji. Wybrałem emergentyzm, ponieważ jest to doktryna jawnie głosząca tezę o nowatorskim charakterze rozmaitych zjawisk, w tym również i zjawisk kulturowych. Pomocne w tej pracy są dla mnie także nawiązujące do emergentyzmu koncepcje samoorganizacji, które uzupełniają emergentyzm o wyjaśnienie genezy nowego. Jednocześnie pozwalają one dokładniej określić status ontyczny nowości. Analiza pism emergentystów oraz prac inspirowanych tą doktryną pozwoliła, jak sądzę, rozwiązać podjęty tutaj problem nowości. Pozwoliła ustalić zarówno charakter samego zagadnienia jak i charakter jego możliwych rozwiązań.

Oto tezy sformułowane w tej pracy. Pytanie o nowość jak i udzielana na nie odpowiedź mają charakter filozoficzny w tym sensie, że udzielenie odpowiedzi możliwe jest tylko poprzez wybór określonych założeń filozoficznych dotyczących genezy kultury. Możemy przyjąć założenia, zgodnie z którymi zarówno kultura jak i poszczególne jej składniki nie są niczym nowym. Ich powstawanie jest jedynie ujawnianiem, realizowaniem tego, co istniało już wcześniej w inny sposób. Takie wyjaśnienie nazywam doktryną preegzystencji. Możemy także dokonać wyboru odmiennych założeń filozoficznych, zgodnie z którymi zarówno kultura jak i rozmaite jej elementy są czymś zasadniczo nowym. Powstały w pewnym okresie przeszłości i przedtem nie istniały w jakikolwiek inny sposób. Takie rozwiązanie nazywam doktryną emergencji. Każde rozwiązanie ma swoje własne, odmienne uzasadnienia filozoficzne, a wybór odpowiedzi na pytanie o nowość jest w istocie wyborem tych uzasadnień. Doktryna preegzystencji oraz doktryna emergencji to dwie sprzeczne ze sobą, lecz filozoficznie możliwe, odpowiedzi na pytanie o nowość zjawisk kulturowych, a wybór odpowiedzi ma charakter wyboru paradygmatu.

Paradygmatami tymi są dwa sposoby pojmowania bytu. W pierwszym byt pojmowany jest jako niezmienny, zamknięty, zawierający wszystko, co kiedykolwiek się zdarzyło i zdarzyć może. W drugim byt pojmowany jest jako samostwarzający się, zmienny, otwarty, nie zawierający w sobie własnej przyszłości. Wybór paradygmatu nie jest możliwy poprzez analizę ontologiczną, metodologiczną czy aksjologiczną, ponieważ każdy z paradygmatów określa własne, a odmienne od drugiego: założenia ontologiczne, uprawnione sposoby postępowania badawczego, akceptowane wartości. Wybór paradygmatu - podobnie jak w koncepcji Kuhna (1968) - ma tu charakter aktu wiary, zaufania w jego słuszność. Oczywiście wybór ten może być, i najczęściej jest, rozmaicie uzasadniany. Mogą to być jednak uzasadnienia jedy-

nie niepełne i arbitralne. Rozstrzygnięcie nie jest także możliwe na drodze badań empirycznych, ponieważ dane empiryczne mogą być interpretowane zarówno za pomocą określających naturę bytu ontologicznych założeń paradygmatu emergencji, jak i za pomocą ontologicznych założeń paradygmatu preegzystencji. W pracy tej opieram się na emergentyzmie, który głosi, że zarówno kultura jak i poszczególne jej składniki, czyli kulturowe wzory zachowań, są czymś zasadniczo nowym, oznacza to, iż przed swoim pojawieniem się w zachowaniach ludzkich, nie istniały w jakiegokolwiek postaci i w jakimkolwiek sposób.

Teza ta oparta jest o przyjęte przeze mnie określone założenia ontologiczne. Pierwsze odnosi się do ludzkich zachowań i głosi, że przynajmniej niektóre zachowania członków społeczności mają spontaniczny charakter w tym znaczeniu, że są nowatorskie. Spontaniczność oznacza tu, iż jednostki przejawiają zachowania, które nie są realizacją istniejących wcześniej możliwości. W szczególności zachowania te nie są realizacją możliwości określonych genetycznie. W tym też znaczeniu zachowania spontaniczne są niezależne od uwarunkowań genetycznych. Jednocześnie zachowania te nie są także realizacją możliwości wyznaczanych przez zachowania innych jednostek czy przez warunki otoczenia zewnętrznego. Są więc także od tych zachowań oraz uwarunkowań zewnętrznych niezależne.

Między niektórymi zachowaniami spontanicznymi członków społeczności powstawać mogą oddziaływania, w których zachowania te wpływają wzajemnie na siebie. Oddziaływania takie mogą być pozytywne, gdy zachowania wzmacniają się wzajemnie, ułatwiając i przedłużając swoje istnienie; mogą też być negatywne, gdy wzajemnie utrudniają i skracają czas swojego istnienia. Możliwe jest także powstanie dwustronnie pozytywnych oddziaływań, gdy na przykład dwa pierwotnie spontaniczne zachowania zaczynają wzajemnie przyczyniać się do swojego zachodzenia: umożliwiając je, przedłużając czas jego trwania, czy nawet powodując się wzajemnie. Może to oznaczać uformowanie się względnie trwałej zależności między pierwotnie spontanicznymi, to jest pierwotnie niezależnymi od siebie zachowaniami. Powstanie takiej zależności ogranicza jednak początkową spontaniczność zachowań. Im silniejsze staje się ich wzajemne uzależnienie, tym mniejsza staje się ich spontaniczność.

Istnienie takiego względnie trwałego uzależnienia między indywidualnymi, prostymi zachowaniami uznaję za przykład elementarnego wzoru zachowania. Ma on charakter elementarny, ponieważ jego składnikami są proste czynności jednostek. W trakcie dalszej interakcji zachodzącej pomiędzy zachowaniami jednostek zależności powstają między różnymi prostymi czynnościami, tym samym powstają różne wzory elementarne. Wreszcie możliwe jest także powstawanie podobnych, względnie trwałych, wza-

jemnych zależności między różnymi, elementarnymi wzorami zachowań i w ten właśnie sposób powstaje złożona konfiguracja wzorów zachowań utrwalonych i przekazywanych nie genetycznie, lecz dzięki interakcji zachodzącej między samymi zachowaniami członków społeczności.

Sądzę, że w taki właśnie sposób w odległej przeszłości w społecznościach naczelnych doszło do powstania przekazywanych pozagenetycznie wzorów zachowań. Następnie poprzez formowanie różnego rodzaju zależności między nimi doszło do powstania kultury. W taki też sposób w przeszłości, współcześnie i zapewne w przyszłości powstawać będą kolejne nowe kulturowe wzory zachowań. Przedstawione tu wyjaśnienie genezy zjawisk kulturowych i samej kultury nazywam modelem samoorganizacji kultury.

Drugie, przyjmowane przeze mnie założenie ontologiczne dotyczy charakteru zależności zachodzących pomiędzy indywidualnymi zachowaniami i przyznaje tym zależnościom odmienny od zachowań status ontyczny. Przyjmuję, że zależności te posiadają specyficzny, relacyjny status istnienia. Elementarne wzory zachowania, ich większe kompleksy oraz będąca konfiguracją takich kompleksów kultura to względnie trwałe struktury relacji między indywidualnymi zachowaniami członków społeczności. Są to relacje szczególnego typu: oddziaływania i zależności. Trzecie założenie głosi, że podobnie jak spontaniczne zachowania, tak i powstające między nimi zależności są czymś ontycznie nowym w tym znaczeniu, iż nie są one realizacją jakichś zależności możliwych, które istniałyby przed pojawieniem się zależności między zachowaniami, tym samym nie są także wyborem z jakiegoś istniejącego przed ich powstaniem zbioru zależności możliwych lecz niezrealizowanych.

Dzięki przyjętym i wymienionym powyżej trzem założeniom ontologicznym dotyczącym charakteru ludzkich zachowań oraz charakteru oddziaływań zachodzących pomiędzy nimi, jak również dzięki sformułowanemu modelowi samoorganizacji możliwa jest odpowiedź na pytanie o nowość kultury. Akceptacja wymienionych założeń pozwala uzasadnić tezę, że zarówno kultura jak i składające się na nią kulturowe wzory zachowań są czymś nowym w szczególnym znaczeniu tego słowa. Ich nowość oznacza, iż zanim po raz pierwszy w przeszłości pojawiły się w zachowaniach człowieka, nie istniały wcześniej w żaden sposób i w żadnej postaci. Nie istniały na przykład jako własności lub możliwości biologicznych przodków człowieka jak również ich zachowań.

Zarówno kultura jak i składające się na nią wzory zachowań są względnie trwałymi kompleksami zależności zachodzących między indywidualnymi zachowaniami członków społeczności. Zależności takie i ich kompleksy wyłaniają się z oddziaływań zachodzących pomiędzy pierwotnie spontanicz-

nymi zachowaniami jednostek w sposób określony w tej pracy modelem samoorganizacji kultury.

Pierwsza część pracy zatytułowana *Emergentyzm jako doktryna nowości* poświęcona jest analizie dorobku emergentyzmu. Jej zadaniem jest udzielenie odpowiedzi na pytanie: Czy i jak emergentyzm uzasadnia głoszoną przez siebie tezę o nowatorskim charakterze zjawisk kulturowych? Analiza dokonań emergentyzmu prowadzi do wniosku, że nowość rozmaitych zjawisk, w tym i kulturowych doktryna ta uzasadnia akceptacją odpowiedniej tezy ontologicznej. Teza ta głosi, że w rzeczywistości zachodzą procesy powstawania nowych bytów rozmaitego rodzaju. Jednak zarówno twórcy doktryny, jak i ich bezpośredni kontynuatorzy nie wyjaśnili genezy tego, co nowe. Nie określili także w sposób zadowalający, czym ono jest. Dopiero niektóre nawiązujące do emergentyzmu - a sformułowane w ostatnich latach - koncepcje samoorganizacji pozwalają uzupełnić tę doktrynę o model genezy nowego, który jednocześnie bliżej określa jego naturę. Model ten nie został jednak wykorzystany w wyjaśnieniach procesów kulturowych, dlatego dotychczasowy dorobek emergentyzmu nie udziela zadowalającej odpowiedzi na pytanie o genezę i naturę nowych zjawisk kulturowych.

W drugiej części zatytułowanej *Emergencja kultury* formułuję własną koncepcję powstania kultury, która odpowiada na postawione w tej pracy pytania składające się na zagadnienie nowości. Elementem tej koncepcji jest sformułowany w części I model samoorganizacji, który tym razem stosuję do wyjaśnienia procesów kulturowych. Rozpaczynam od przeglądu dotychczas opracowanych koncepcji wykorzystujących kategorię samoorganizacji w wyjaśnianiu procesów kulturowych. Ponieważ koncepcje te uznaję za niewystarczające do rozwiązania problemu nowości kultury, dlatego do wyjaśnienia genezy zjawisk kulturowych wykorzystuję sformułowany w rozdziale 6. model samoorganizacji i odpowiadam na postawione w tej pracy pytania dotyczące nowatorskiego charakteru kultury i jej składników. Tym samym proponuję własną koncepcję samoorganizacji kultury zawierającą model genezy nowych zjawisk kulturowych.

Opracowany przeze mnie w oparciu o emergencyjne koncepcje samoorganizacji Baasa i Corninga model genezy nowych zjawisk kulturowych spełnia sformułowane przez emergentyzm warunki. Jednocześnie jeżeli zmienimy część filozoficznych założeń, na których oparty jest model, przyjmuje on zupełnie odmienny charakter. Staje się sprzeczny z postulatami emergentyzmu, a zgodny z przeciwną emergentyzmowi doktryną preegzystencji. Zatem możliwe są dwie zupełnie przeciwne filozoficzne interpretacje procesu pojawiania się zjawisk kulturowych, a tym samym dwie wersje modelu. Jedna wskazuje, że procesy te i ich rezultaty są czymś nowym, inna podkreśla, że nie ma tu niczego nowego. Powstaje zatem pytanie: która wersja modelu jest

bardziej uzasadniona i na czym takie uzasadnienie polega? Odpowiedzi na to pytanie służy analiza filozoficznych treści, jakie pojawiają się w wyjaśnianiu powstawania zjawisk. Szczególnie przydatna jest tu analiza filozoficznych założeń, którymi różnią się wyjaśnienia emergencyjne od preegzystencjalnych. Ujawnia ona, że obie wersje mają własne, odmienne filozoficzne uzasadnienia i wybór wersji jest wyborem tych uzasadnień.

Odpowiedź na pytanie: czy proces pojawiania się ma nowatorski charakter?, zależy od wyboru uzasadnień filozoficznych, który z kolei ma charakter wyboru paradygmatu w tym znaczeniu, że jest dokonywany w drodze decyzji będącej aktem wiary czy zaufania w słuszność przyjętego rozwiązania. Wybór ten jest w ostateczności nierozstrzygalny w empiryczny, ontologiczny, metodologiczny czy aksjologiczny sposób. Zatem odpowiedź na pytanie o to, czy zjawiska kulturowe są czymś nowym, dokonana być może jedynie na drodze wyboru podstawowych filozoficznych założeń, które są jednocześnie uzasadnieniem przyjętego stanowiska. W pracy tej wybieram i akceptuję tezę o nowatorskim charakterze zachodzących procesów i ich rezultatów. Tym samym wybieram tę wersję modelu, która podkreśla nowatorski charakter procesów kulturowych i ich rezultatów.

ZDZISŁAW PAWLAK:
NEOSCHOLASTYKA I FORMY JEJ KONTYNUACJI
STUDIUM ANALITYCZNO-KRYTYCZNE TWÓRCZOŚCI FILOZOFÓW
WŁOCŁAWSKICH XX WIEKU

(Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie)

Rozprawa habilitacyjna zawiera krytyczną analizę poglądów filozoficznych czterech wyróżniających się przedstawicieli neoscholastycznej formacji intelektualnej, pochodzących z naukowego środowiska wrocławskiego (stąd określenie umowne "filozofowie wrocławscy"). Są to: Idzi Radziszewski (1871-1922), Adam Jankowski (1884-1949), Józef Iwanicki (1902-1995) i Stanisław Mazierski (1915-1993).

Podjęcie się przez autora pracy zadania ukazania postaw filozoficznych wybranych przez siebie znaczących reprezentantów filozofii neoscholastycznej XX wieku jest w pełni uzasadnione. Dzieje bowiem myśli neoscholastycznej w Polsce są ciągle terenem mało zbadanym i jak dotychczas niedostatecznie jeszcze opracowanym. Również zasadne jest kryterium wyboru powyższych filozofów. Łączy ich nie tylko wspólne miejsce pochodzenia (seminarium wrocławskie - jedno z najstarszych w Polsce, które wydało wybitne osobowości także w filozofii), ale i ich studia na renomowanych uczelniach zagranicznych (Louvain, Strasburg, Paryż), stały związek z tamtejszymi nurtami filozoficznymi, ogólnopolski zasięg ich oddziaływania, a przede wszystkim zaś dążenie by tradycyjne myślenie filozoficzne ubogacić ot-

warciem na współczesne kierunki filozoficzne oraz na nauki szczegółowe i współczesna logikę.

Mówiąc o "filozofach wrocławskich" autor rozprawy ma na myśli czołowych przedstawicieli środowiska naukowo-filozoficznego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku, którzy w większości byli znanymi profesorami uczelni uniwersyteckich czy nawet rektorami tychże uczelni (I. Radziszewski - rektor trzech uczelni, J. Iwanicki - rektor dwóch uczelni) oraz organizatorami życia naukowego. To właśnie dzięki nim wrocławskie seminarium duchowne, szczególnie w pierwszej połowie XX wieku, było tak znane i cenione w Polsce, zajmując wysoką pozycję wśród uczelni tego typu i posiadając przyznane uchwałą Rady Ministrów (z dnia 17 X 1927 r.) prawa szkoły wyższej, równoznaczne z fakultetami teologicznymi na uniwersytetach.

Filozofowie wrocławscy XX wieku, zwłaszcza przez swoje publikacje naukowe w postaci poważnych dzieł, rozpraw, artykułów i recenzji oraz swoją działalność naukowo-dydaktyczną i organizacyjną na wyższych uczelniach, przyczyniali się do umacniania, ożywiania i propagowania ruchu neoscholastycznego, szczególnie myśli neotomistycznej w Polsce. Ich działalność i dorobek naukowy to pokaźny i trwały wkład nie tylko do filozofii neoscholastycznej, ale również do współczesnej filozofii polskiej.

Zasadniczym celem tej rozprawy nie jest jednak tylko prezentacja poglądów filozoficznych tychże myślicieli, lecz także wskazanie ich genezy, uwarunkowań oraz ocena krytyczna, płynąca z porównania ze stanowiskami innych ówczesnych autorów, a nawet z koncepcjami dzisiejszymi.

Podstawowy problem pracy został sformułowany w postaci następujących pytań: Czy twórczość filozofów wrocławskich XX wieku można określić mianem neoscholastycznej i dlaczego? Jaką formę neoscholastyki prezentują filozofowie wrocławscy? Czy jest to przeniesienie z Zachodu i upowszechnienie neoscholastycznego sposobu filozofowania, czy raczej twórcza asymilacja, a może nawet własne oryginalne podejście? Co wnieśli filozofowie wrocławscy do polskiej neoscholastyki? Jakie jest znaczenie ich wkładu do historii polskiej kultury filozoficznej?

Zadanie podjęte w niniejszej rozprawie nie było łatwe do wykonania. Trzeba było bowiem prześledzić cztery różne (sprowadzone ostatecznie do trzech) wyrosłe po części z tego samego źródła style myślenia filozoficznego, konstytuujące poszczególne formy kontynuacji neoscholastyki. Mimo bardzo obszernego i zróżnicowanego materiału źródłowego, autor dysertacji starał się dotrzeć do wszystkich, nawet najdrobniejszych publikacji. Obok analizy tekstów własnych wrocławskich filozofów, pomocne były również nieliczne, fragmentaryczne przyczynki do omawianych myślicieli oraz inne publikacje, nie dotyczące ich wprawdzie bezpośrednio, ale podejmujące

dyskusje w kwestiach przez nich poruszanych. Szczególnie ważne stały się głosy polemiczne i krytyczne wobec ich stanowisk.

Praca obejmuje: *Wykaz skrótów*, *Wstęp*, zasadniczy trzon złożony z trzech części (są to zarazem krytyczne prezentacje trzech różnych form kontynuacji neoscholastyki) zwieńczonych syntetycznymi podsumowaniami, *Zakończenie*, *Streszczenie* (w języku niemieckim) oraz *Bibliografię* podzieloną na: *Materiały archiwalne*, *Teksty źródłowe*, *Literaturę przedmiotową* i *Literaturę pomocniczą*. Całość zamyka się na 326 stronach.

Uwagi wstępne autor rozprawy poświęca problematyce filozofii neoscholastycznej, ukazując rodowód i dzieje rodzimego dorobku tego nurtu, przedstawiając go na szerszym tle przeobrażeń dokonujących się w kulturze i myśli europejskiej. Między innymi zostały tu przypomniane okoliczności i uwarunkowania historyczne i kulturowo-filozoficzne, generujące proces odrodzenia scholastyki i tym samym konstituowania się neoscholastyki.

Pierwsza część pracy, zatytułowana *Prezentacja i kontynuacja neoscholastyki łowańskiej*, analizuje twórczość naukowo-filozoficzną I. Radziszewskiego i A. Jankowskiego, absolwentów Wyższego Instytutu Filozoficznego Uniwersytetu w Louvain (ówczesnej stolicy studiów neotomistycznych i centrum neoscholastyki). Idzi Radziszewski propagował idee filozofii neoscholastycznej głównie przez swoje publikacje, Adam Jankowski natomiast więcej przez działalność naukowo-dydaktyczną.

W swojej twórczości filozoficznej I. Radziszewski (idąc śladami swego mistrza z Louvain, prof. D. Merciera) poświęcił się całkowicie filozofii neoscholastycznej, reprezentując tomizm tzw. łowański. Rozprawa analizuje jego koncepcję filozofii neoscholastycznej jako uprawianej w ścisłej łączności z naukami szczegółowymi oraz w konstruktywnym kontakcie ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi. Szczególnie została wyakcentowana relacja rozumu do wiary religijnej. Była to wówczas niezwykle aktualna problematyka, związana z podstawowymi zagadnieniami światopoglądowymi. I. Radziszewski wykazywał bardzo umiejętnie, logicznie i rzeczowo, że między nauką a wiarą nie tylko nie ma konfliktu, ale być nie może. Przyczynę ewentualnych problemów widział (podobnie jak i A. Jankowski) w przekraczaniu kompetencji przez poszczególne nauki, w przypisywaniu hipotezom pewności naukowej lub w nieprawidłowym interpretowaniu prawd wiary.

Chociaż Radziszewski nie wyróżnił się oryginalnymi, twórczymi koncepcjami, nie stworzył nowego systemu filozoficznego, to jednak jego twórczość naukowo-filozoficzna (nie mówiąc już o jego działalności naukowo-organizacyjnej, zwłaszcza jako twórcy Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie) jest bardzo ważna, ze względu na umiejętne przekazanie polskiemu czytelnikowi najbardziej wtedy aktualnych nurtów intelektualnych,

znanych w Europie. Przez swoje bowiem publikacje przygotował w pewnym stopniu w Polsce podstawy do przyjęcia odradzającej się na zachodzie Europy filozoficznej myśli scholastycznej, czyli neoscholastyki. Jego zaś próba naukowego zestawu polskiej bibliografii filozoficznej, nawiązującej do systemu dziesiętnego Melvila Dewey'a, była niewątpliwie pionierską próbą rejestracji polskiej literatury filozoficznej.

Z kolei A. Jankowski został zaprezentowany zwłaszcza jako znakomity wykładowca filozofii neoscholastycznej, który prowadził wykłady z filozofii oraz nauk przyrodniczych w sposób programowo i faktycznie wytyczony przez zasady Szkoły Łowańskiej. To on potrafił skutecznie zaszczerpić wrocławskiemu środowisku naukowemu głębokie umiłowanie głównych myśli neoscholastyki łowańskiej. Obok idei obrony i propagowania filozofii neoscholastycznej, przyjmując metodę prof. D. Merciera (choć nie był jego bezpośrednim uczniem), rozbudował studia filozoficzne we wrocławskim seminarium w oparciu o fundament nauk przyrodniczych (szczególnie fizyki, chemii i biologii). Wykłady z filozofii prowadził na wysokim poziomie naukowym i dążył do tego, aby cały program studiów Wyższego Seminarium Duchownego był dostosowany do takiego poziomu. To między innymi dzięki niemu w okresie międzywojennym wrocławskie seminarium było tak znane i cenione w całej Polsce. On zaś sam w dziejach tego seminarium był postacią niezwykłą o ogromnym autorytecie naukowym.

Problematyka twórczości filozoficznej A. Jankowskiego była także inspirowana stylem filozofowania charakterystycznym dla neoscholastyki typu łowańskiego i dotyczyła przede wszystkim pewnych problemów filozofii nauk przyrodniczych, głównie filozofii fizyki oraz wybranych zagadnień światopoglądowych. Większość jego publikacji, zwłaszcza o charakterze światopoglądowym (podobnie jak i u Radziszewskiego) wyrosła z potrzeb ówczesnej polskiej inteligencji, zagrożonej dziedzictwem pozytywizmu oraz modnymi hasłami scjentyzmu i modernizmu, która bezkrytycznie przyjmowała materialistyczne postawy pod wpływem pseudonaukowych argumentacji.

Druga część pracy pt. *Synteza neoscholastyki z logiką współczesną* jest poświęcona wielorakim kierunkom badań filozoficznych J. Iwanickiego, absolwenta Uniwersytetu w Strasburgu, prezentującego inną niż "łowańska" formę neoscholastyki. Prowadziła ona do Polski drogą bardziej okrężną i pośrednią przez ośrodek wiedeński i później szkołę lwowską K. Twardowskiego, kontynuowaną przez niektórych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej (zwłaszcza J. Łukasiewicza i K. Ajdukiewicza) z preferowanymi przez nich dociekaniem logicznymi w celu uzyskania precyzji, uściślenia filozofii klasycznej. J. Iwanicki, włączywszy się do wspaniałej tradycji polskich badań logiczno-filozoficznych, posługując się nowoczesną logiką, będzie podejmował także próby uściślenia poznania filozoficznego,

zwłaszcza neotomistycznego. W swojej twórczości filozoficznej nawiązywał on wprost do badań i działalności bardzo aktywnego w filozofii polskiej tego okresu tzw. Koła Krakowskiego (J. Salamucha, J. M. Bocheński, J. F. Drewnowski), postulującego stosowanie logiki współczesnej do filozofii.

W pracy zostały ukazane, analizowane przez Iwanickiego, metody matematyczne w dowodzeniu istnienia Boga, ich wartość metodologiczna, problematyka poznania i uzasadniania metafizycznego w polskiej literaturze neoscholastycznej pierwszej połowy XX wieku. Szczególnie interesujące są wybrane prze Iwanickiego niektóre problemy logiki formalnej, a zwłaszcza spór o stosowalność współczesnej logiki formalnej do filozofii, szczególnie z prezentacją stanowiska J. Iwanickiego w tej kwestii oraz z odniesieniem do stanowiska filozoficznej szkoły lubelskiej. Trzeba także podkreślić, że J. Iwanicki w swoich pracach, także pozalogicznych, stosował swoisty sposób redakcji swych tekstów (charakterystyczny dla siebie zapis graficzny), który umownie nazwano pewną "formalizacją", przez numerację poszczególnych członów rozważań.

W rozprawie została wyakcentowana rozległość zainteresowań, erudycja prof. Iwanickiego oraz uderzająca przede wszystkim forma jego twórczości. Trzeba w niej szczególnie zauważyć skrupulatność i matematyczną precyzję dokonywanych przez niego analiz, niezwykłą umiejętność w referowaniu, porządkowaniu, wieloaspektowym wyważaniu przedstawianych problemów czy stanowisk, ukazywaniu myśli prezentowanych autorów w sposób bardziej ścisły i usystematyzowany niż to oni sami czynili. Znamionuje J. Iwanickiego w jego twórczości wnikliwy krytycyzm, obiektywizm, jego ścisły język, przekazujący żelazną logikę argumentacji. To uczulenie na ścisłość i uporządkowanie potrafi on przekazać także swoim uczniom. To dzięki jego wysiłkom zagadnienia metodologiczne uzyskały znaczące miejsce w strukturze studiów w owym czasie na Wydziale Filozofii KUL i ATK.

W ostatniej części pracy, zatytułowanej *Neoscholastyczna koncepcja filozofii przyrody i filozofii nauk przyrodniczych*, została zaprezentowana trzecia forma kontynuacji neoscholastyki, uprawiana przez czwartego z filozofów wrocławskich, S. Mazierskiego (ma on największy z filozofów wrocławskich dorobek naukowy wydany drukiem). Reprezentuje on zasadniczo (zwłaszcza w pierwszym okresie swej twórczości) nurt filozofii neoscholastycznej, płynącej z ośrodka łowańskiego, ściślej biorąc tzw. tomizm łowański w filozofii przyrody i w filozofii nauk przyrodniczych. Jego bowiem koncepcje badawcze, dotyczące zwłaszcza metodologii tychże dyscyplin, były inspirowane tamtejszym, neoscholastycznym stylem filozofowania, korespondującym z wynikami nauk przyrodniczych i formalnych. Pod wpływem Szkoły Łowańskiej (przebywał tam dwa lata na stypendium naukowym po habilitacji) w swoich publikacjach Mazierski często podkreślał, że

filozofii przyrody nie można uprawiać bez ścisłego kontaktu z naukami szczegółowymi, jeśli chce się nadążyć za współczesnym rozwojem fizyki i biologii. Później jednak S. Mazierski szukał własnej drogi dociekań filozoficznych, konfrontując je zwłaszcza ze stanowiskiem szkoły lubelskiej, z tradycją żywej w filozoficznym środowisku KUL refleksji metodologicznej i teoriopoznawczej. Te jego twórcze inicjatywy ukształtowały podstawowe koncepcje badawcze oraz programowe całej sekcji filozofii przyrody KUL, zwłaszcza w początkowych fazach jej rozwoju.

O dokonaniach filozoficznych Mazierskiego, określanych jako neoscholastyczna forma twórczej asymilacji neoscholastyki łowańskiej, zwłaszcza po przeprowadzonej próbie ich rekonstrukcji i analizie (niekiedy krytycznej i dyskusyjnej) można powiedzieć, że są one pomostem pomiędzy tradycyjnymi (w duchu filozofii arystotelesowsko-tomistycznej), a najnowszymi metodologicznie opracowaniami. Są więc nie tylko historyczną już prezentacją klasycznych ujęć wielu zagadnień filozofii przyrody, czy filozofii nauk przyrodniczych, ale mogą być również pomocnym wprowadzeniem w aktualny stan badań, czy nawet mogą wskazywać pewne kierunki rozwiązań.

W rozprawie autor podkreślił również, że przemyslenia badawcze S. Mazierskiego przenikały także do innych ośrodków uprawiania filozofii przyrody (szczególnie ośrodek krakowski i warszawski).

Patrzac dziś z perspektywy historii kultury filozoficznej w Polsce i z płaszczyzny dziejów neoscholastyki polskiej na twórczość naukową filozofów włocławskich, określaną w sposób zasadny jako neoscholastyczną (oczywiście w różnych formach kontynuowaną), autor niniejszej rozprawy podkreśla w *Zakończeniu*, że nie może ona pozostać niezauważoną, gdyż odegrała znaczącą rolę w ówczesnym życiu umysłowym kraju. Stanowi także poważną próbę uobecnienia myśli neoscholastycznej (z całym jej bogactwem i różnorodnością) we współczesnej kulturze filozoficznej w Polsce.

Niniejsza rozprawa habilitacyjna, ukazująca w sposób analityczno-krytyczny twórczy dorobek naukowy filozofów włocławskich XX wieku jest przeznaczona dla wszystkich zainteresowanych historią filozofii polskiej. Jest ona kierowana zwłaszcza to tych odbiorców, którzy poprzez kontakt z filozofią neoscholastyczną pragną poznać rozwój filozofii chrześcijańskiej i jej wpływ na kształtowanie się współczesnej polskiej kultury.

TOMASZ SKURA:

**ASPECTS OF REFUTATION PROCEDURES IN THE INTUITIONISTIC
LOGIC AND RELATED MODAL SYSTEMS**

(Uniwersytet Wrocławski)

W pracy badana jest metoda syntaktycznego obalania formuł zdaniowych w pewnych ważnych logikach nieklasycznych.

W roz. I wyjaśnione są podstawowe pojęcia, zwłaszcza pojęcie reguły obalania. Pojęcie to opiera się na prostej i znanej zasadzie rozumowania polegającej na obalaniu zdań przez wyprowadzanie z nich fałszu.

W swoich pracach o sylogistyce Arystotelesa, Łukasiewicz sformułował tę zasadę jako następującą regułę obalania:

Jeśli $A \rightarrow B$ da się udowodnić i B da się obalić, to A da się obalić.

Regułę tę można nazwać „odwrotnym odrywaniem” ze względu na jej związek z regułą odrywania:

Jeśli A i $A \rightarrow B$ dadzą się udowodnić, to B da się udowodnić.

Zauważmy, że *odwrotne odrywanie* jest regułą innego rodzaju niż reguła odrywania, ponieważ w tej pierwszej występują jako przesłanki zarówno formuły udowodnione jak i obalone.

W niniejszej pracy stosuje się nowe podejście do reguły obalania.

Definiuje się odwrotne odrywanie jako regułę tego samego rodzaju, co reguła odrywania, a mianowicie jako zbiór par B / A takich, że $A \rightarrow B$ jest twierdzeniem. Ogólnie przez regułę obalania będziemy rozumieć regułę postaci:

$$(R) \quad \frac{B_1, \dots, B_n}{A}$$

spełniającą następujący warunek: jeśli każde B_i nie jest twierdzeniem, to A nie jest twierdzeniem. Inaczej mówiąc, zbiór nie-twierdzeń jest zamknięty ze względu na R . Dopuszczamy również przypadek, gdy w ogóle nie ma przesłanek B_i ; Regułę R nazywamy wtedy aksjomatem obaleniowym.

Można więc mówić o aksjomatycznym systemie obaleniowym, w którym generuje się nie-twierdzenia za pomocą dowodów w zwykłym sensie. Takie syntaktyczne obalanie to dowody w systemie zerowego rzędu (bez kwantyfikatorów). Ta prosta metoda ma jednak interesujące aspekty i pozwala uzyskać zaskakujące wyniki. Na podkreślenie zasługują przede wszystkim:

1. Nowe konstruktywne dowody rozstrzygalności standardowych logik nieklasycznych. Są one procedurami przekształcania pewnych postaci normalnych;
2. Syntaktyczne i algebraiczne własności jednoznacznie charakteryzujące systemy logiczne;
3. Konstruowanie modeli z syntaktycznych obaleń, które można przedstawić jako drzewa formuł. Tym samym uzyskuje się proste i konstruktywne dowody pełności;
4. Możliwość charakteryzowania systemów logicznych za pomocą skończonych syntaktycznych systemów obaleniowych nawet w przypadkach, gdy nie może tego dokonać żadna klasa skończonych modeli.

W niniejszej pracy przedstawiamy tę metodę i jej aspekty na przykładzie logiki intuicjonistycznej (INT) oraz logik modalnych: $S4$ i systemu Grze-

gorczyka (Grz). W roz. II szczegółowo opisujemy procedurę obalania w logice intuicjonistycznej. Jej idea pochodzi od Scotta. Najpierw redukuje się dowolną formułę do postaci normalnej w stylu Wajsberga przez wprowadzanie nowych zmiennych. Jest to implikacja mająca zmienną zdaniową w następniku, a poprzednik jest koniunkcją prostych formuł typu $(p \rightarrow q) \rightarrow r$. Następnie wprowadza się regułę obalania stosującą się do postaci normalnych. Jest ona oparta na własności następującego rodzaju:

A jest twierdzeniem wtedy i tylko wtedy, gdy bądź $B_1, \dots$, bądź B_n jest twierdzeniem,

gdzie A jest postacią normalną, a każde B , powstaje z A przez proste przekształcenie i jest równoważne postaci normalnej w pewnym sensie prostszej niż A (np. mającej mniej zmiennych). Procedura rozstrzygania opisana jest w dowodzie indukcyjnym twierdzenia głoszącego, że każda postać normalna ma bądź dowód, bądź obalenie (syntaktyczna pełność).

W roz. III konstruujemy modele Kripke'go z syntaktycznych drzew obalenionych i w ten sposób przekształcamy pełność syntaktyczną w sematyczną. Daje nam to również charakterystykę INT za pomocą drzew Jaśkowskiego.

W roz. IV otrzymujemy standardowe charakterystyki algebraiczne INT jako wnioski z wyników z poprzedniego rozdziału. Wykazujemy również, że konstrukcja Jaśkowskiego polegająca na dołączaniu nowego elementu największego jednoznacznie charakteryzuje INT.

Rozdział V jest poświęcony syntaktycznym charakterystykom INT. Najpierw opisujemy formuły charakterystyczne w stylu Jankowa i zauważamy, że dają one systemy obalenieniowe dla wszystkich logik pośrednich charakteryzowanych przez klasy skończonych modeli. Następnie wprowadzamy pewne formuły charakterystyczne odpowiadające konstrukcji Jaśkowskiego i wykorzystujemy je do znalezienia pewnego rodzaju własności dysjunkcji, który charakteryzuje INT. Otrzymujemy w ten sposób również słynną własność Kleene'ego. Pozostałe rozdziały poświęcone są logice modalnej. Przedstawiamy rozwiązanie trudnego problemu znalezienia reguł obalania dla $S4$. Wprowadzona technika dobrze pracuje w normalnych rozszerzeniach $S4$, co ilustrujemy na przykładzie logiki Grzegorzcyka. Uzyskujemy również (podobnie jak w przypadku INT) semantyczne, algebraiczne i syntaktyczne charakterystyki tych logik. Ponadto wprowadzamy pewne specjalne reguły obalania dla $S4$, które dają szybkie procedury obalania dla klas formuł. Znajdujemy również ogólne sekwencyjne systemy obalenieniowe, które charakteryzują wszystkie normalne logiki modalne wyznaczone przez klasy skończonych modeli. Zauważamy przy tym, że istnieją logiki modalne (oraz pośrednie), których nie charakteryzuje żadna klasa skończonych modeli, ale mające skończone syntaktyczne charakterystyki obalenieniowe.

MAŁGORZATA ANNA GWARNY
Uniwersytet Łódzki

DOWODY ISTNIENIA BOGA W PISMACH G. W. LEIBNIZA

W niniejszej pracy stawiam sobie za cel: (1) próbę klasyfikacji leibnizjańskich dowodów na istnienie Boga; (2) szczegółowe omówienie każdego z nich i (3) naświetlenie trudności związanych z poszczególnymi argumentacjami. Składa się ona z czterech następujących części odpowiadających czterem rodzajom wnioskowań: (1) Dowody fizyko-teleologiczne (1.1 Dowód ze zjawisk cielesnych i 1.2 Dowód z ruchu); (2) Dowód kosmologiczny; (3) Dowód z prawd wiecznych oraz (4) Dowód ontologiczny. Poszczególne części zbudowane są na tej samej zasadzie: najpierw wyjaśniamy te elementy teorii Leibniza, które wprowadzą do samego wnioskowania nie należą, ale są niezbędne dla jego zrozumienia; następnie dokonujemy analizy treściowej i, ewentualnie, logicznej dowodu; na końcu próbujemy ocenić jego poprawność oraz naświetlić związane z nim trudności. Szczególne miejsce zajmuje tu dowód ontologiczny, któremu, z przedstawionych we właściwym czasie powodów, poświęcamy najwięcej uwagi, skupiając się nad trzema składającymi się na jego problematykę zagadnieniami: (4.1) Zagadnieniem dowodu kartezjańskiego i jego krytyki; (4.2) Zagadnieniem tzw. presumpcji oraz (4.3) zagadnieniem dowodu możliwości istnienia Boga.

I. ENS PERFECTISSIMUM. „A Mojżesz rzekł do Boga: Gdy przyjdę do synów izraelskich i powiem im: Bóg ojców waszych posłał mnie do was, a oni mnie zapytają jakie jest imię jego, to co im mam powiedzieć? A Bóg rzekł do Mojżesza: Jestem, który jestem. I dodał: Tak powiesz do synów izraelskich: Który jest, posłał mnie do was. I mówił dalej Bóg do Mojżesza: Tak powiesz synom izraelskim: Pan, Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i tak mnie nazywać będą po wszystkie pokolenia”¹.

Teofilozofia jest kluczową składową racjonalistycznej metafizyki zachodniej, która - głęboko przeświadczona o tym, że rzeczywistość jest uporządkowana - pyta o źródło i zasadę owego porządku. Od żydowskiego Objawienia poczynawszy odpowiedzią na to podstawowe pytanie filozoficzne jest „Ten, który jest”, czyli Bóg, Natura, Istota lub Logos. I podczas gdy myśliciele greccy mieli niemały problem z dostosowaniem wielości bogów do rzeczywistości pojmowanej jako jedność, Żydzi dostarczyli filozofii Boga, którego pierwszą cechą jest jedyność, dzięki czemu religijna zasada porządku świata mogła się utożsamić z jego zasadą filozoficzną. Zdaniem Gilsona, „samo w sobie chrześcijaństwo nie było filozofią. Było całkowicie religijną doktryną o zbawieniu ludzi przez Chrystusa. Filozofia chrześcijańska powstała z połączenia greckiej filozofii i żydowsko-chrześcijańskiego objawienia

religijnego, z tym, że grecka filozofia dostarczyła techniki rozumowego tłumaczenia świata, a żydowsko-chrześcijańskie Objawienie dało wierzenia religijne o kolosalnym filozoficznym znaczeniu. Kluczem do rozumienia całej filozofii chrześcijańskiej, a także do historii filozofii nowożytnej, o ile ta nosi znamię myśli chrześcijańskiej, jest właśnie fakt, że poczynawszy od II wieku po Chrystusie ludzie musieli używać greckiej techniki filozoficznej dla wyrażania myśli, które nigdy nie powstały w głowie żadnego z greckich filozofów”².

Z punktu widzenia niniejszych rozważań procesem szczególnie ważnym jest przejście od filozofii średniowiecznej do nowożytnej, bowiem specyfika owego procesu pozwoli nam bliżej określić stanowisko Leibniza. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na fakt, iż w średniowieczu właściwie wszyscy filozofowie byli zakonnikami, kapłanami, lub po prostu duchownymi, filozofia nowożytna natomiast została stworzona przez myślicieli świeckich. Gilson komentuje to tak: „Przyszedłszy po Grekach, chrześcijańscy filozofowie zadawali sobie pytanie: jak w metafizyce greckiej znaleźć odpowiedź na problemy, które stawia Bóg w rozumieniu chrześcijańskim? Po setkach lat cierpliwej pracy jeden z nich wreszcie znalazł odpowiedź na to pytanie, i dlatego to św. Tomasz z Akwinu stale używa języka Arystotelesa na wyrażenie chrześcijańskich spraw. Przyszedłszy po filozofach chrześcijańskich, Kartezjusz, Malebranche, Leibniz i Spinoza stanęli wobec nowego problemu: w jaki sposób znaleźć metafizyczne uzasadnienie dla świata nauki wieku XVII? Jako uczeni Kartezjusz i Leibniz nie mieli swej własnej metafizyki. Jak Augustyn i Tomasz zapożyczyli swą technikę myślenia od Greków, tak Kartezjusz i Leibniz wzięli swą technikę od filozofów chrześcijańskich, którzy ich poprzedzali. Stąd ta duża ilość wyrażen scholastycznych, które znajdujemy w dziełach Kartezjusza, Leibniza, Spinozy, a nawet Locke’a. Wszyscy oni swobodnie używają języka scholastyków dla wyrażenia niescholastycznych poglądów na niescholastyczny świat. I wszyscy oni wydają się nam jeszcze szukać w mniej lub więcej tradycyjnej metafizyce ostatecznego uzasadnienia mechanicznego świata nauki nowożytnej. Słowem, i jest to prawdą nawet w stosunku do samego Newtona, najwyższą zasadą samorozumiałości natury pozostaje dla nich wszystkich Sprawca tej natury, to jest Bóg”³.

Pojęcie Boga jest złożone⁴ - tworzy się je na wiele sposobów: (1) według istoty: Bóg jest bytem najdoskonalszym, czyli podmiotem wszystkich jakości doskonałych; z jego istoty wynika istnienie (gdyż istnienie jest doskonałością), jest zatem bytem koniecznym; ponadto jest on prosty i pierwotny, a stąd - wieczny i odwieczny; (2) według naczelných idei: Bóg jest Prawdą, Dobrem i Pięknem; (3) według zasad: Bóg ustanawia zasady, na których opiera się porządek świata; (4) według poszczególnych władz: Bóg w działaniu jest bytem złożonym - ma moc, będącą źródłem wszystkiego, wolę, wiedzę oraz

rozum i mądrość, poprzez które myśląc - działa; (5) według świata: Bóg jest stwórcą wszystkiego, co stworzone, źródłem życia, generatorem wszystkich możliwości, jest więc Panem świata w jego porządku fizycznym, moralnym i logicznym; (6) według obecności w świecie: Bóg jest opatrnością i sprawiedliwością, źródłem łaski i miłosiernym sędzią, Ojcem miłującym ludzi, których stworzył na swe podobieństwo⁵. Powyższe punkty wskazują jedynie podstawowe drogi wiodące ku złożonemu pojęciu Boga; ponadto są one w poszczególnych systemach religijnych i filozoficznych na rozmaite sposoby zestawiane. Żeby sprawy zanadto nie komplikować wprowadzimy tu tylko rozróżnienie na Boga filozofii i Boga religii. Pojęcie Boga filozofii tworzy się poprzez połączenie wnioskowania z rozumowego porządku, istoty, naczelných idei, zasad, władz i świata. Na podstawie tej kombinacji Bóg filozofów jest określany jako byt najdoskonalszy, wszechmocny, wszechwiedzący i wszechdobry; jako źródło i stwórca wszystkiego; jako wyróżniony, zwykle bezosobowy, centralny byt prosty. Bóg religii jest nie tyle obiektem rozumowania, ile adresatem modlitwy i obiektem kultu. Jest bytem specyficznym i konkretnym - i to, przede wszystkim, odróżnia Go od Boga myślicieli, który jawi się raczej jako obiekt ogólniejszy - czysto ontologiczny i formalny. Nie oznacza to, aby oba pojęcia pozostawały w sprzeczności, jednak, choć wielu filozofów chciałoby na gruncie filozofii uchwycić Boga wiary, przedsięwzięcie to wydaje się niewykonalne. (O ile oczywiście pozostajemy na gruncie odpowiedzialnej naukowo filozofii, nie myląc jej z mitologią czy metaforą biblijną.) Przyczynę tego należy upatrywać w odmienności źródeł poznania Boga: teofilozofia, której przedmiotem jest Bóg rozumujących, korzysta przede wszystkim z *Księgi Natury*, czyli świata, teologia natomiast tworzy pojęcie Boga wiary na podstawie *Ksiąg Świętych*, czyli Objawienia, jest zatem zdeterminowana w większym stopniu przez doktrynę religijną niż przez rozum⁶.

Powyższe rozważania wydawały się koniecznym punktem wyjścia dla postawienia następujących tez, których w toku tej pracy mamy nadzieję dowieść: (1) Po pierwsze - Leibniz był teistą; przyjął tekst Objawienia biblijnego i widział świat w jego perspektywie, co nie oznacza jakoby nie czerpał z *Księgi Natury*. Tym samym podjął próbę uchwycenia Boga wiary w ramach filozofii i choć zadanie to wydaje się niewykonalne, teofilozofia Leibniza nie staje się chrześcijańską mitologią. (2) Po drugie - pojęcie Boga jest pojęciem kluczowym całej Leibnizjańskiej metafizyki; a jest tak nie z powodu wyższości Boga nad innymi bytami, lecz dlatego, że stanowi On źródło i cel istnienia wszystkich rzeczy.

„(...) Leibniz jest najbardziej interesującym twórcą ontologicznego dowodu na istnienie Boga pomiędzy św. Anzelmem a wiekiem XX. Przez swą koncepcję Boga jako 'istoty najdoskonalszej', *ens perfectissimum*, rozumiał

'podmiot wszelkich doskonałości', czyli byt, który posiada wszystkie doskonałości i którego istotą jest 'agregat', czy też połączenie wszystkich doskonałości. Wydaje się, że Leibniz najintensywniej pracował nad rozwinięciem tej koncepcji w roku 1676, pod koniec swego pobytu w Paryżu, lecz widocznie musiała ona zawładnąć jego umysłem na dobre, bowiem jej wyrazem są również *Rozprawa metafizyczna* i *Monadologia*. Koncepcję tę pozostawił w spadku swoim następcom: w nieco zmodyfikowanej formie można ją odnaleźć u Christiana Wolffa i Alexandra Gottlieba Baumgartena oraz w sławnej dyskusji z dowodem ontologicznym w *Krytyce czystego rozumu* Immanuela Kanta, której dostarcza pojęcia Boga.

Odpowiedź na pytanie, jakim rodzajem rzeczy miałyby być podmiot wszelkich doskonałości, zależy niewątpliwie od tego, czym owe doskonałości są. Leibniz sformułował ich definicję przy niejednej okazji. Punktem wyjścia dla naszych rozważań będzie definicja, która pojawia się w jednej z ukończonych prac filozofa z roku 1676, i która odgrywa znaczącą rolę w leibnizjańskiej próbie udowodnienia możliwości istnienia Boga: **'Doskonałością nazywam każdą prostą jakość, która jest pozytywna i absolutna, czyli taka, która, cokolwiek wyraża, wyraża to bez żadnych ograniczeń'**⁷.

„Doskonałości są jakościami. Jednak nie wszystkie predykaty wyrażają jakości - dokładniej mówiąc, wyrażają je tylko predykaty monadyczne, czyli predykaty pojedynczego podmiotu (choć i te prawdopodobnie nie wszystkie). Leibniz nie obstaje ściśle przy schemacie kategorii Arystotelesa, lecz jest z pewnością wystarczająco arystotelesowski, by nie włączać relacji do kategorii jakości. Pozostaje jeszcze pytanie czy istnienie można uznać za jakość i problem ten okaże się kluczowy w odniesieniu do dowodu ontologicznego.

Prosta jakość to taka, której nie można analizować jako połączenia innych własności. Z kolei pozytywna jakość to taka, która nie stanowi negacji innej jakości. Najtrwalszą cechą leibnizjańskiej koncepcji doskonałości jest to, że w ogóle nie dotyczy ich negacja. Ostatni człon definicji wskazuje, że absolutna jakość nie jest ograniczonym stopniem jakiegokolwiek jakości, a w istocie nie dotyczy jej żadne ograniczenie. (...)”⁸.

Należy teraz zastanowić się nad następującymi kwestiami: (1) Po pierwsze - jak możliwy jest byt o największej doskonałości, lub ściślej - co kryje w sobie pojęcie NAJWIĘKSZEJ doskonałości? I (2) po drugie - czy możliwe jest istnienie wszystkich doskonałości w jednym podmiocie? Leibniz formułuje to tak: **„Najbardziej znane i znaczące pojęcie Boga, jakie posiadamy, dość dobrze zostało wyrażone w słowach, że Bóg jest bytem bezwzględnie doskonałym, ale następstwa tego określenia nie są dostatecznie uwzględniane; by zaś ogarnąć je lepiej, warto wziąć pod uwagę, że w naturze istnieje wiele całkowicie różnych doskonałości, że Bóg posiada je wszystkie razem i że każda należy doń w najwyższym stopniu”**⁹.

Pojęcie „największej doskonałości” staje się jasne, jeśli przyjmiemy za Leibnizem, iż nasze pojmowanie rzeczywistości kształtuje się w oparciu o jakość. Z definicji przedmiotu określonego jakościowo wynika, że możliwy jest przedmiot tego rodzaju o intensywności najwyższej, wykluczającej jakiegokolwiek dalsze powiększenie, np. ktoś o największej mocy lub wiedzy. **„Bo też największa ze wszystkich liczba (lub też liczba wszystkich liczb), podobnie jak największy ze wszystkich kształtów, implikuje sprzeczność, lecz największa wiedza i wszechmoc nie kryją w sobie niemożliwości”¹⁰.**

Skoro już w przybliżeniu wiemy czym jest doskonałość i co oznacza pojęcie doskonałości „największej”, zapytajmy teraz, czy możliwe jest istnienie wszystkich doskonałości w jednym podmiocie. Rozumowanie, które Leibniz przeprowadza w liście do Spinozy (listopad 1676), wychodzi ze znanej nam już definicji (D) doskonałości jako prostej, pozytywnej i absolutnej jakości.

(1) Na mocy dowodu nie wprost przyjmujemy, że dwie doskonałości A i B są niezgodne, czyli sprzeczne, przez co nie mogą istnieć w jednym podmiocie. (A i B oznaczają tu dwie dowolne doskonałości; rozumowanie przebiegałoby dokładnie tak samo, gdyby przyjąć ich więcej).

(2) Na mocy definicji D: A i B są proste, zatem nie dają się wyodrębnić, czy też określić. Gdyby było przeciwnie to:

(2a) Każda z nich nie byłaby jedną prostą jakością, lecz nagromadzeniem wielu - co jest sprzeczne z definicją, lub

(2b) Gdyby każda z nich była jedna i jednocześnie (2) dawałaby się określić, to zawierałaby się w pewnych granicach i określilibyśmy ją przez negowanie tego, co poza nią - co jest sprzeczne z definicją doskonałości jako jakości pozytywnej.

(3) Zdania : „A i B są niezgodne” nie można dowieść nie dokonując rozkładu terminu A lub B, jednak na mocy (2), (2a) i (2b) są one nierozkładalne, zatem zdania (1): „A i B są niezgodne” nie można dowieść.

Rozumowanie to opiera się na założeniu, że wszystkie zdania, które są koniecznie prawdziwe, są albo dowiedlne, albo oczywiste same przez się. Zdanie „A i B są niezgodne” nie jest oczywiste samo przez się, nie można go też dowieść, nie jest więc koniecznie prawdziwe. Jeśli z kolei dane zdanie nie jest konieczne, czyli jego negacja nie pociąga sprzeczności, to negacja ta jest możliwa. W naszym konkretnym przypadku:

(1) skoro zdanie „A i B są niezgodne” nie jest konieczne, to

(2) zdanie „nieprawda, że A i B są niezgodne” jest niesprzeczne, więc możliwe, a zatem możliwe jest, że A i B są zgodne i, jako takie, mogą istnieć w jednym podmiocie. cbdu.

Przedstawione rozumowanie nie dowodzi jeszcze tego, że Bóg jest bytem najdoskonalszym, to jest posiadającym wszystkie doskonałości w stopniu

najwyższym. Dowiedliśmy na razie jedynie tego, że możliwy jest byt ukonstytuowany przez wszystkie doskonałości, bowiem doskonałości te są niesprzeczne logicznie.

Obecnie kluczowe pytanie brzmi: czy w ogóle są obiekty metafizycznie doskonałe? Leibniz był w pełni świadom, jak wiele zależy od pozytywnego rozstrzygnięcia tej kwestii i dużo wysiłku włożył w wykazanie prawdziwości następującego twierdzenia ontologicznego:

(T) *Dokładnie jeden obiekt jest metafizycznie doskonały i jest nim Bóg.*

Bóg zatem, *ens perfectissimum*, jest podmiotem wszystkich doskonałości. Pytanie o jakie konkretnie doskonałości tu chodzi skierujemy do samego Leibniza, który w tekście zatytułowanym „O wolności, przeznaczeniu i łasce bożej” formułuje osiem podstawowych twierdzeń dotyczących Boga:

(1) Bóg jest wszechwiedzący - co oznacza, iż zna nie tylko zdarzenia przeszłe, obecne i przyszłe, lecz także ich uwarunkowania. (2) Bóg jest wszechmocny - może uczynić wszystko, co nie pociąga za sobą sprzeczności¹¹; jego moc rozciąga się na te rzeczy, które były lub będą, a także na te, które mogą być zaledwie pomyślane. (3) Bóg wszystkiemu zawczasu nadał porządek - nic nie wymyka się Jego wiedzy ani nie sprzeciwia Jego rozumowi. (4) Bóg jest Stwórcą wszystkich rzeczy - nie ma żadnego bytu, który nie pochodziłby od Boga. (5) Bóg jest opiekunem wszystkich rzeczy - istnienie rzeczy trwa tylko dzięki temu, że jest na nie skierowane ciągłe Boże działanie, którego przerwanie byłoby jednocześnie przerwaniem istnienia rzeczy. Moment stworzenia jawi się tu jako początek owego działania. (6) Bóg jest w najwyższym stopniu sprawiedliwy - gdyby zatem istniał ktoś o mądrości równej Bogu, musiałby uznać, że Pan jest sprawiedliwy. (7) Bóg nie jest przyczyną zła ani grzechu. (8) Bóg pragnie, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni i wszystkim udziela wystarczającej łaski.

Na zakończenie tych wstępnych rozważań warto jeszcze zwrócić uwagę na inną, nie uwzględnioną dotychczas, definicję doskonałości, która pojawia się między innymi w *Monadologii*, niejako przy okazji dowodu doskonałości Boga, dla którego punktem wyjścia jest dowód kosmologiczny Jego istnienia: **„Można też wywnioskować, że ta najwyższa substancja, będąc jedyną, powszechną i konieczną, nie mając poza sobą nic, co by od niej było niezależne, i będąc prostym następstwem bytu możliwego, musi być wolna od granic i zawierać tyle rzeczywiścieści, ile to w ogóle jest możliwe. Wynika stąd, że Bóg jest bezwzględnie doskonały, ile że doskonałość jest niczym innym jak wielkością rzeczywiścieści pozytywnej, wziętej samą w sobie, bez uwzględnienia granic, czyli kresu w rzeczach, które je mają. Tam zaś gdzie granic nie ma, to jest w Bogu, doskonałość jest bezwzględnie nieskończona”**¹². Zacytowany tu fragment *Monadologii*, po pierwsze, dowodzi bezwzględnej, czyli najwyższej, doskonałości Boga, po

drugie - podaje drugą definicję doskonałości i na tym właśnie aspekcie skupimy się obecnie. Doskonałość to wielkość rzeczywistości pozytywnej - tak brzmi pierwszy wariant owej definicji; drugi wariant natomiast odnajdujemy w tekście *Definicje*, pochodzącym najpewniej z lat 1676-1679: „**Doskonałością jest to, co zawiera najwięcej istoty**”¹³. Wyjaśnijmy to sobie. Otóż każdą istotę możemy przedstawić sobie jako mniej lub bardziej liczny układ pozostających ze sobą w określonych stosunkach elementów, mniej lub bardziej intensywnie kwalifikujących. Byt najdoskonalszy posiada wszystkie owe elementy jakościowe o najwyższym (bo nieskończonym) stopniu działania. Mamy tu więc do czynienia z rozróżnieniem między ilością a stopniem istoty, które, na co zwrócił uwagę Stanisław Cichowicz, odgrywa bardzo ważną rolę w ontologii Leibniza, uchyla bowiem czysto matematyczno-logiczną interpretację rzeczywistości i pozwala upatrywać w opisywanym przez filozofa bycie coś więcej niż tylko grę matematyczno-logicznych prawideł¹⁴. Każda istota bytu ograniczonego jest skończona pod względem ilości; ilość ta wyznacza jej dokładne miejsce w możliwej hierarchii bytów i odpowiada jej stopień rzeczywistości. Ten ostatni przypisany jest wprawdzie do danego szczebla ontologicznego, lecz nigdy nie jest dla poszczególnej istoty stały - zawsze może się powiększyć. I na tym właśnie polega w Leibnizjańskiej ontologii tajemnica istnienia: gwałtowny skok stopnia rzeczywistości istoty oraz postęp, czyli powolne, lecz ciągłe powiększanie się tego stopnia¹⁵.

Spróbujemy teraz podsumować całość naszych dotychczasowych rozważań i w tym celu odwołamy się najpierw do wypowiedzi Leibniza zaczerpniętej z *Zasad natury i łaski*, by następnie dokonać próby sformułowania podstawowych tez zawierających idee, które staraliśmy się uchwycić. „(...) **Pierwsza prosta substancja** [Bóg - przyp. aut.] **musi w sobie mieć eminentnie doskonałości zawarte w substancjach pochodnych, będących jej wytworem. Będzie tedy posiadała moc, wiedzę i wolę - każdą doskonałą, czyli będzie obdarzona wszechmocą, wszechwiedzą i najwyższą dobrocią. Ponieważ zaś sprawiedliwość pojęta ogólnie nie jest niczym innym, jak dobrocią zgodną z mądrością, w Bogu przeto również powinna się mieścić najwyższa sprawiedliwość, Rozum, który sprawił istnienie rzeczy, sprawia też, że zależą one od niego w swym istnieniu oraz działaniu i otrzymują bez ustanku odeń to, co nadaje im jakąś doskonałość, podczas gdy to, co pozostaje w nich z niedoskonałości, pochodzi z pierwotnej ograniczoności tkwiącej w istocie stworzenia. Z najwyższej doskonałości Boga wynika, że wytwarzając wszechświat wybrał najlepszy z możliwych planów, w którym największa rozmaitość łączy się z największym ładem; miejsce i czas są najlepiej obmyślane, największy skutek wywoła-**

ny jest najprostszymi środkami i tyle jest mocy, tyle wiedzy, szczęścia i dobroci w stworzeniach, ile tylko zdołał przyjąć wszechświat”¹⁷.

Reasumując: (1) Leibnizjański Bóg jest istotą najdoskonalszą, *ens perfectissimum*, czyli podmiotem wszystkich doskonałości. (2) Pierwsza definicja ujmuje doskonałość jako prostą, pozytywną i absolutną jakość. (3) Pojęcie „największej doskonałości” nie zawiera w sobie sprzeczności i jest zrozumiałe dzięki jakościowemu pojmowaniu rzeczywistości. (4) Doskonałości nie wykluczają się wzajemnie, mogą zatem istnieć w jednym podmiocie. (5) Bóg jest obiektem ontologicznie doskonałym. (6) Bóg jest doskonały metafizycznie, o ile jest możliwy. (7) Najważniejszymi doskonałościami Boga są: wszechmoc, wszechwiedza i dobroć. (8) Druga definicja ujmuje doskonałość jako ilość rzeczywistości pozytywnej lub istoty. (9) Leibnizjańska koncepcja doskonałości w powiązaniu z *ens perfectissimum* nastrocza rozmaite problemy, z których sam autor zdawał sobie w znacznej mierze sprawę, i które próbował rozwiązać. (10) Doskonałość Boga jest gwarantem doskonałości świata.

II. DOWODY ISTNIENIA BOGA. Powyższe rozważania dotyczące Leibnizjańskiego rozumienia pojęcia doskonałości i *ens perfectissimum* nie znalazły się tu przypadkowo i okażą się bardzo przydatne w zasadniczej części tej pracy, poświęconej dowodowi ontologicznemu. Zanim jednak do tego przejdziemy, przypomnijmy, że powszechnie rozróżnia się trzy rodzaje klasycznych dowodów: (1) fizyko-teleologiczny wyprowadzający istnienie Boga z piękna i różnorodności świata, czy też z celowości obecnej w naturze; (2) kosmologiczny, oparty na związku przyczynowo-skutkowym i wyprowadzający istnienie Boga z konieczności istnienia pierwszej przyczyny dla nieskończonego łańcucha przyczyn i (3) ontologiczny wyprowadzający konieczność istnienia Boga z samego Jego pojęcia (idei), jako istoty doskonałej¹⁸. Leibniz jest autorem wszystkich wymienionych tu rodzajów argumentacji oraz rozmaitych ich modyfikacji, a także dowodu czwartego, nie uwzględnianego w powyższej klasyfikacji, tzw. dowodu przez prawdy wieczne¹⁹.

1. Dowody fizyko-teleologiczne. 1.1 Dowód ze zjawisk cielesnych.

„(...) Odsunąwszy na bok uprzedzenia oraz powściągnąwszy wiarę w *Biblię* i w historię, zwracam się myślą w stronę anatomii ciał, badając, czy można wytłumaczyć to, co w ciałach jest postrzegane zmysłowo, bez zakładania bezcielesnej przyczyny.

Na początek muszę bez zastrzeżeń przyznać rację takim współczesnym filozofom, jak Galileusz, Bacon, Gassendi, Kartezjusz, Hobbes, Digby, którzy są naśladowcami Demokryta i Epikura, a których Robert Boyle słusznie nazywa korpuskularystami, wyjaśniając bowiem zjawiska cielesne, nie należy bez koniecznej potrzeby uciekać się ani do Boga, ani do jakiegokolwiek innej rzeczy, formy lub bezcielesnej własności, lecz

wszystko, jak dalece jest to możliwe, należy wyprowadzać z natury ciał, z ich pierwotnych właściwości, kształtu i ruchu²⁰. Jeżeli jednak - mówi dalej Leibniz - zostanie dowiedzione, że w naturze ciał nie można odnaleźć źródła owych pierwotnych właściwości, będzie jasne, że ciała nie mogą istnieć bez podstawy bezcielesnej. Spróbujmy teraz w skróconej formie zrekonstruować dowód przeprowadzony przez filozofa.

(D) Ciałem jest „to, co istnieje w przestrzeni”

Definicja ciała składa się więc z dwóch wyrażen: „przestrzeń” i „istnieć w”

(T1) Ciało ma taką samą wielkość i kształt jak przestrzeń, którą wypełnia. Tak więc, z wymienionych na początku trzech pierwotnych właściwości ciał, dwie pierwsze, czyli wielkość i kształt, będą rozpatrywane w oparciu o drugi człon definicji (D), czyli „przestrzeń”.

Pojawia się teraz pytanie dlaczego ciało wypełnia „raczej tego rodzaju [kształtu - przyp. aut.] **i takiej wielkości przestrzeń niż jakąkolwiek inną**”.

(T2) „Sama materia nie jest określona co do kształtu” i wielkości.

Zatem

(1) Natura ciał nie jest przyczyną ich kształtu ani wielkości.

Pozostają więc dwie możliwości. Albo:

(2a) Kształt i wielkość danego ciała są odwieczne.

Albo

(2b) Ciało przyjęło określony kształt i wielkość pod wpływem innego ciała.

Jednakże **„wieczność nie może być uznana za przyczynę czegokolwiek”**. Przesłankę tę filozof podaje bez uzasadnienia, obecnie jednak nie będziemy jej poddawać w wątpliwość. Jeżeli zatem przyjmujemy jej prawdziwość, to na mocy Modus Tollendo Ponens ($p \vee q$, ale $\sim p$, więc q), pozostaje nam (2b). Okazuje się jednak, że (2b) również nie stanowi wyjaśnienia, bowiem, jeśli ciało przyjęło określony kształt czy wielkość za sprawą ruchu innego ciała, pozostaje pytanie, dlaczego miało ono taki czy inny kształt/wielkość przed zadziałaniem owego mchu. Pytanie to można zadawać w nieskończoność, a zatem (2b) niczego nie wyjaśnia, stąd

(3) Rozważanie drugiego członu definicji ciała, („przestrzeń”) nie wskazuje przyczyny pierwotnych właściwości ciał.

Co zamyka nam pierwszą gałąź dowodu.

Podobnie rozpatrzmy teraz pierwszy człon definicji ciała, „istnieć w”. Wyrażenia „istnieć w” dotyczy trzecia pierwotna właściwość ciał, czyli ruch, **„bo jeśli ciało zaczyna istnieć w innej przestrzeni niż dawniej, tym samym porusza się”**²¹. Jeśli jednak, jak powiada Leibniz, rzecz rozważymy dokładnie, okaże się, że z natury ciała wywodzi się zmienność, a nie sam ruch, gdyż **„możliwość bycia w innej przestrzeni niż poprzednio jest możliwością zmiany przestrzeni, a możliwość zmiany jest możliwością poruszania**

się”²². Ruch jest zmianą przestrzeni, nie wynika on jednak z istnienia w przestrzeni, gdyż ciało pozostawione samo sobie, trwa w spoczynku. Zdaniem filozofa myślą się ci, którzy uważają za prawdziwą alternatywę:

(1) Ciało porusza się odwiecznie, lub

(2) Ciało jest poruszane przez sąsiednie ciało ruchome.

Fałszywość tej alternatywy uzasadnia się dokładnie tak samo jak w pierwszej gałęzi dowodu fałszywość alternatywy (2a) v (2b).

W ten sposób żaden z członów definicji ciała nie wyjaśnia przyczyny jego pierwotnych właściwości, tym samym **„ciała nie mogą wystarczyć same sobie oraz trwać w bycie bez podstawy bezcielesnej”**, którą jest **„Duch-Władca całego świata, czyli Bóg”**.

Można mieć poważne zastrzeżenia do treści powyższego dowodu: w szczególności do faktu, że jeżeli w ogóle czegośkolwiek dowodzi, to a Arystotelesowskiego Pierwszego Poruszydźciela, a nie chrześcijańskiego „Władcy całego świata, czyli Boga”. Można by wysunąć jeszcze wiele zarzutów, trzeba jednak pamiętać o tym, że mamy tu do czynienia jedynie z wstępnym, niedopracowanym szkicem.

Kolejnym dowodem, któremu poświęcimy nieco uwagi jest tzw. dowód przez harmonię przedustawną, na pozór najbardziej leibnizowski, jak powiada Henryk Elzenberg, chociaż podawany mimochodem i w myśli samego autora dobry tylko dla czytelnika nie znającego kulis i tajników systemu²³. Dla przedstawienia jego treści sięgnijmy do wypowiedzi Teofila (przedstawiciela stanowiska Leibniza, rozmówcy Filaleta-Locke’a), w *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*: „Otóż byty otrzymały swoją naturę zarówno czynną jak i bierną (tzn. to co mają niematerialnego i materialnego) od jakiejś przyczyny ogólnej i ostatecznej, inaczej bowiem (...), będąc niezależne jedne od drugich, nie mogłyby nigdy wytworzyć tego porządku, tej harmonii, tego piękna, które dostrzegamy w naturze. Ale ten argument, który na pozór ma tylko pewność moralną, nabiera konieczności całkowicie metafizycznej dzięki wprowadzonej przeze mnie harmonii nowego gatunku, tj. Harmonii z góry ustanowionej. Bo każda z tych dusz, wyrażając na swój sposób to, co się dzieje na zewnątrz, i nie mogąc otrzymać tego pod żadnym wpływem innych bytów szczegółowych albo raczej zmuszona dobywać ów wyraz z własnego wnętrza swojej natury, otrzymała z konieczności tę naturę (czy tę rację wewnętrzną wyrazów tego, co jest na zewnątrz) od jakiejś przyczyny powszechnej, od której wszystkie te byty zależą i która sprawia, że jeden zgadza się doskonale z drugim i doskonale drugiemu odpowiada. To zaś nie jest możliwe bez nieskończonej wiedzy i nieskończonej mocy i bez tak wielkiego mistrzostwa, zwłaszcza co się tyczy samorzutnej zgodności mechanizmu z czynnościami duszy rozumnej”²⁴.

Rozumowanie to, podobnie jak poprzednie, ma charakter dowodu *a posteriori*, przez co nie zadowala nawet samego autora. Ponadto, jak zauważa Elzenberg, byłoby ono dopuszczalne, gdyby harmonia, stwierdzona tu tylko empirycznie, nie dała się w żaden inny sposób racjonalnie wytłumaczyć.

1.2 Dowód z ruchu. Przejdźmy teraz do analizy logicznej dowodu na istnienie Boga zamieszczonego we wstępnej części rozprawy *Dissertatio de arte combinatoria* (1666). Dzieło to zawiera wstępny zarys rachunku logicznego oraz systemu znaków mającego umożliwić pełny opis rzeczywistości. Po latach Leibniz powiedział, iż rozprawa ta odznaczała się wprawdzie niedojrzałością i występowało w niej sporo błędów, zwłaszcza matematycznych, jednakże podstawowy zamysł był słuszny. A oto dowód²⁵.

Przesłanki:

(D₁) „Bóg jest bezcielesną substancją o nieskończonej mocy”

(D₂) „Substancją zaś nazywam wszystko, cokolwiek porusza lub jest w ruchu”

(D₃) „Nieskończona moc jest to pierwotna zdolność poruszania tego, co nieskończone. Moc bowiem jest tym samym co pierwotna zdolność; stąd mówimy, że przyczyny wtórne działają na mocy przyczyny pierwotnej.”

(T) „Jeśli tylko pewną ilość rzeczy zebrać razem, można je niejako uznać za jedną całość”.

Twierdzenie (T) zostaje uzasadnione następująco: Pojęcie „części” istnieje tak, jak istnieją liczne byty, z których wszystkie mają coś wspólnego, a ponieważ jest niemożliwe albo niewygodne nazywać je wszystkie, to wymyśla się jedną nazwę, którą w rozumowaniu stosuje się w miejsce wszystkich części dla skrócenia wypowiedzi i określa mianem „całości”. Zawsze dla dowolnej liczby danych rzeczy, także nieskończonej, można poznać to, co dla wszystkich jest prawdziwe, gdyż wyliczanie każdej z osobna jest możliwe przynajmniej w nieskończonym czasie, wolno więc będzie w rozważaniach wstawić jedną nazwę zamiast wszystkiego, i to właśnie będzie „całość”.

Aksjomaty:

(A₁): „Jeśli coś się porusza, to istnieje jakieś źródło ruchu” (czyli dane jest coś innego co porusza).

(A₂): „Każde ciało poruszające jest poruszane”.

(A₃): Jeżeli wszystkie części są w ruchu, to całość jest w ruchu.

(A₄): Każde ciało ma nieskończoną liczbę części, „lub, jak to się zwykle mówi, continuum jest nieskończenie podzielne”.

Obserwacja (O): Jakies ciało się porusza.

Dowód:

(1) Ciało A porusza się - z O.

(2) Zatem istnieje jakieś źródło ruchu (dane jest coś innego, co je porusza) - z A₁

(2a) Źródło ruchu jest bezcielesne

(3a) Źródło ruchu posiada nieskończoną moc — z D_3

(4a) ponieważ A, które jest poruszane, ma nieskończoną liczbę części -

z A_4

(5a) i A jest substancją - z D_2

Zatem

(6a) Źródło ruchu jest Bogiem - z (1)

ckd

lub

(2b) Źródło ruchu ciała A jest ciałem,

(3b) Ciało to nazwijmy B.

(4b) Ciało B jest także w ruchu - z A_2

(5b) i to czego dowiedliśmy dla A stosuje się do B.

Zatem

(6b) Źródłem ruchu B jest Bóg - z (1)-(6a) i (5b)

ckd

lub

(7) Będzie istniał nieskończony łańcuch poruszających się nawzajem ciał.

(8) Nazwijmy je wszystkie, wzięte razem jako jedną całość C - z T

(9) A ponieważ wszystkie części całości C poruszają się - z (7)

(10) To sama całość C jest także poruszana - z A_3

(11) C jest poruszana przez coś innego - z A_1

(12) To, co porusza C, jest bezcielesne

ponieważ wszystkie ciała w nieskończoność wstecz zostały już uwzględnione w C, na podstawie kroku (8) dowodu. My natomiast, na podstawie (11), szukamy czegoś innego od C, zatem musi to być bezcielesne.

(13) To, co porusza C, ma nieskończoną moc - z D_3

ponieważ poruszane przez nie C jest nieskończone, na podstawie (7) i (8).

(14) To, co porusza C, jest substancją - z D_2

Zatem

(15) To, co porusza C, jest Bogiem - z D_1

Wniosek: Bóg istnieje - z (1)-(15)

CKD

Główny problem przedstawionego tu dowodu z mchu jest ten sam, co omawianego w 1.1 rozumowania ze zjawisk cielesnych. Otóż na jego podstawie Bogiem może być każda substancja bezcielesna, jeżeli tylko wprawia w ruch ciało. Mając zatem zapewnione istnienie Boga, nie mamy zapewnionej jego jedyności, lub odwrotnie: poza jedynym Bogiem nie ma innych substancji bezcielesnych zdolnych do wprawiania w ruch substancji cielesnej.

2. Dowód kosmologiczny. U podstaw dowodu kosmologicznego, kolejnego Leibnizjańskiego rozumowania mającego na celu dowieść istnienia

Boga, jak zresztą u podstaw całej jego filozofii, leży skrajnie racjonalistyczne przekonanie: Nic bez racji (*Nihil sine ratione*), wyrażające się w tzw. Zasadzie Racji Dostatecznej. Na jej mocy zawsze ma się prawo zapytać, dlaczego dana rzecz jest i dlaczego jest właśnie taka. „Nic bez racji” jest następstwem pewnika, który brzmi: wszystkie prawdy są albo identyczne, albo dają się do identycznych sprowadzić; dowieść jakiejś prawdy znaczy sprowadzić ją do identycznej. W tej postaci Zasada Racji Dostatecznej jest przede wszystkim postulatem bezwzględnej racjonalności bytu oraz uzasadnieniem metody dedukcyjnej jako jedynej prawdziwej. Dla bliższego jej wyjaśnienia posłużmy się terminami logiki formalnej. Każdy sąd (zdanie) zawiera dwa terminy: podmiot, o którym się orzeka i orzeczenie, czyli to, co się orzeka. Jeśli rozważymy ich stosunek z punktu widzenia treści, to treść orzeczenia okazuje się zawarta w treści podmiotu. We wszystkich zdaniach twierdzących prawdziwych *praedicatum inest subiecto*. Pierwszym następstwem Zasady Racji Dostatecznej jest to, iż „nie ma wyznaczeń czysto zewnętrznych”. Pojęciu „wyznaczenia” odpowiada obecnie pojęcie relacji w znaczeniu najszerszym. Jeżeli np.: orzekamy o A, że: współistnieje z B, lub następuje po B, lub jest większe bądź mniejsze od B, lub jest podobne do B itd., to orzeczenie to, zgodnie z Zasadą Racji Dostatecznej musi być zawarte w pojęciu A²⁶.

Wiedząc już, co jest kluczem do dowodu kosmologicznego, jak zresztą i całej filozofii Leibniza, możemy teraz przejść do samego dowodu, w pierwszej kolejności sięgając do *Monadologii*: „Nasze rozumowania opierają się na dwóch wielkich zasadach: na zasadzie sprzeczności, na mocy której uznajemy za fałszywe to, co jest sprzecznością objęte, a za prawdziwe to, co jest przeciwstawne fałszowi lub z nim sprzeczne. I na zasadzie racji dostatecznej, na mocy której uznajemy, że żaden fakt nie może okazać się prawdziwy, czyli istniejący, żadna wypowiedź słuszna, jeżeli nie ma racji dostatecznej, dlaczego jest tak, a nie inaczej. Chociaż te racje najczęściej nie mogą nam być znane. Są też dwa rodzaje prawd: prawdy rozumowe i prawdy faktyczne. Prawdy rozumowe są konieczne, a ich przeciwieństwo jest niemożliwe, prawdy faktyczne zaś są przypadkowe, a ich przeciwieństwo jest możliwe. Gdy jakaś prawda jest konieczna, można znaleźć jej rację na drodze analizy, rozkładając ją na pojęcia i na prawdy prostsze, aż dojdzie się do pierwotnych. Ale racja dostateczna musi się także znajdować w prawdach przypadkowych, czyli faktycznych, to znaczy w następstwie rzeczy rozproszonych w całym świecie stworzeń, gdzie rozkładanie na kolejne racje mogłoby doprowadzić do nie kończących się szczegółów z powodu niezmiernej różnorodności rzeczy w naturze i podziału ciał w nieskończoność. (...) A skoro cała ta szczegółowość obejmuje tylko inne rzeczy przypadkowe, wcześniejsze albo bardziej szczegółowe, z których każda wymaga jeszcze podobnej, wyjaś-

niającej ją analizy, nie posuwamy się przez to ani trochę do przodu; trzeba zatem, aby racja dostateczna albo ostateczna była poza następstwem, czyli serią tych poszczególnych rzeczy przypadkowych, choćby nawet była ona nieskończona. Właśnie dlatego ostateczna racja rzeczy musi tkwić w substancji koniecznej, w której owa szczegółowość zmian zawiera się tylko eminentnie jako w swoim źródle; i to właśnie nazywamy Bogiem. Zatem skoro owa substancja jest racją dostateczną całej tej szczegółowości, w której także wszystko jest ze sobą powiązane, jest jeden tylko Bóg i ten Bóg wystarcza. Można też sądzić, że ta najwyższa substancja która jest jedyna, powszechna i konieczna, nie mając poza sobą nic, co by od niej było niezależne, i będąc prostym następstwem możliwego bytu, musi nie poddawać się ograniczeniom i zawierać tyle rzeczywistości, ile tylko jest możliwe”²⁷.

Dowód ten opiera się na przyjętej z góry niekonieczności świata. Każda prawda faktyczna, czyli każde zdarzenie, istnienie każdej rzeczy, każdy stan świata w którejkolwiek chwili, są niekonieczne. Wszystko, co niekonieczne, wymaga racji dostatecznej, którą nie może być żaden z obiektów składających się na całą szczegółowość przypadkowego świata, lecz musi znajdować się poza nim. Gdybyśmy nawet przyjęli, iż racją danego zdarzenia czy stanu jest zdarzenie lub stan poprzedni, to przecież jest on równie niekonieczny jak wyjściowy, sam zatem potrzebuje racji dostatecznej poza sobą. I tak w nieskończoność. Racja dostateczna rzeczy musi zatem być poza całą szczegółowością zmian. W tym miejscu struktura dowodu kosmologicznego przypomina strukturę dowodu z ruchu. Poprzednio mieliśmy nieskończony łańcuch poruszanych i poruszających, którego wszystkie ogniwa łączyła cielesność, zatem nazwaliśmy go całością. Obecnie mamy nieskończony łańcuch wymagających racji i stanowiących rację, którego wszystkie ogniwa łączy przypadkowość, zatem podobnie możemy nazwać go całością. Poprzednio ostateczne (w porządku czasowym, rzecz jasna, pierwsze) źródło ruchu musiało znajdować się poza całością. Obecnie ostateczna racja rzeczy także musi znajdować się poza całością. Jednakże, pomimo tej wyraźnej analogii, dowód kosmologiczny wnosi więcej niż dowód z ruchu. Dowodzi bowiem nie tylko istnienia bytu pozaświatowego, byt ten ponadto, jako ostateczna racja wszystkich rzeczy przypadkowych, sam musi być konieczny, czyli taki, do którego istoty należy istnienie i który żadnej racji poza sobą nie ma i nie potrzebuje. W dodatku, na mocy Zasady Prostoty²⁸, byt ten jest jedyny.

Argument kosmologiczny dowodzi nast. twierdzenia ontologicznego:

(T) „Istnieje dokładnie jeden byt, który jest konieczny i który jest racją i źródłem wszystkiego, a którym jest Bóg”.

Dowód kosmologiczny zajmuje ważne miejsce wśród Leibnizjańskich dowodów istnienia Boga głównie z uwagi na fakt, iż jako jedyny, rzeczy-

wiecie dowodzi Boga wyraźnie pozaświatowego i tym samym wyklucza panteizm. Z drugiej jednak strony należy on, podobnie jak argumenty omówione wcześniej, do rodzaju wnioskowań *a posteriori*, stąd też jego ranga jest niższa niż ranga dowodów *a priori*, na których się teraz skupimy.

3. Dowód przez prawdy wieczne. Zanim przedstawimy treść dowodu przez prawdy wieczne, musimy nieco uwagi poświęcić samej teorii prawd, których podział stanowi jądro metalogiki Leibniza.

Po pierwsze, odróżnia on prawdy konieczne od przypadkowych. Terminu „prawda konieczna” filozof używa w kilku znaczeniach: (1) w sensie prawdy o konieczności (absolutnej czy też „geometrycznej”); (2) w sensie twierdzenia oczywistego, którego prawdziwość narzuca się z konieczności; i (3) w sensie prawdy notorycznej, czyli w pełni gwarantowanej. Aksjomat logiki jest dlatego prawdą konieczną, że stanowi wniosek z definicji realnej (a zatem prawdy koniecznej), wyciągnięty na mocy reguły dedukcji. Prawdy wyrażające konieczność „absolutną”, „logiczną”, czy też „geometryczną” to prawdy wieczne. Prawdy rozumowe, z kolei, to te, które odnoszą się do wszystkich prawidłowości rządzących światem, są wśród nich zatem „prawdy wieczne” odwzorowujące „konieczność absolutną”, jak i „prawdy pozytywne” odwzorowujące „konieczność moralną” i „fizyczną”. „Prawdy faktualne” są przypadkowe i odnoszą się do indywidualnych bytów i konkretnych faktów jako układów rzeczywistości. Jeśli spojrzymy jeszcze na podział prawd z punktu widzenia podstawy ich ważności, to prawdami rozumowymi będą jedynie twierdzenia *a priori*, wszystkie zaś inne twierdzenia, zarówno odnoszące się do indywidualnych składników rzeczywistości, jak do prawidłowości niższych szczebli, mają podstawę ważności w doświadczeniu. Jeśli mają charakter czysto empiryczny, noszą nazwę „prawd faktualnych”, jeśli natomiast ich podstawa empiryczna dopełniona jest przez aprioryczną, wówczas określane są mianem „prawd mieszanych”.

Rodzaje prawd i współzależność między nimi a ich przedmiotem oraz podstawą ważności niech zilustruje następująca tabela:

rys. I²⁹

	PRAWDY ROZUMOWE			PRAWDY FAKTUALNE
	WIECZNE	POZYTYWNE		
	I	II	III	IV
PRZEDMIOT	KONIECZNOŚĆ METAFIZYCZNA (logiczna, geometr.)	KONIECZNOŚĆ MORALNA (za- sada sensowności	KONIECZNOŚĆ FIZYCZNA (pra- wa ruchów i sił)	ISTNIENIE LUB AKTU- ALNOŚĆ
PODSTAWA WAŻNOŚCI	a priori	a priori	lub mieszana	empiryczna

Tak w skrócie przedstawia się podział prawd według Leibniza, którego przywołanie wydawało się nam koniecznym punktem wyjścia dla przedstawienia dowodu „przez prawdy wieczne”. Rozumowanie przebiega tu następująco: Każda prawda wieczna, a także każde pojęcie rzeczy możliwej (istniejącej aktualnie, lub nie istniejącej, lecz mogącej być pomyślaną), przedstawia pewną treść, która może być przez nas poznana. Istnienie tej treści nie jest jednak zależne od tego, czy ktokolwiek ją pozna; istnieje ona niezależnie od poznających ją umysłów skończonych. Skoro jednak dla prawdy „być” oznacza „być pomyślaną”, to musi istnieć intelekt, który je myśli: „(...) ani istoty, ani prawdy zwane wiecznymi - mówi Leibniz - nie są fikcyjne, lecz istnieją w jakiejś, że tak powiem, krainie idei, mianowicie w samym Bogu, źródle wszelkiej istoty oraz istnienia wszystkiego, co nie jest nim samym. Wskazuje zaś na to - żeby ktoś nie pomyślał, że to powiedział bezpodstawnie - samo istnienie aktualnego ciągu rzeczy. Skoro bowiem, jak wykazałem wyżej [w dowodzie kosmologicznym - przyp. aut.], nie w nim znajduje się racja, lecz trzeba jej szukać w koniecznościach metafizycznych, czyli w prawdach wiecznych, a rzeczy istniejące mogą pochodzić tylko z rzeczy istniejących, to prawdy wieczne muszą mieć istnienie w jakimś podmiocie koniecznym bezwzględnie, czyli metafizycznie, to znaczy w Bogu”³⁰. Podobne rozumowanie przeprowadzone jest w *Monadologii*, w której ponadto Leibniz porusza kontrowersyjną³¹ kwestię zależności między Bogiem, a prawdami wiecznymi: „Nie trzeba sobie jednak, jak to niektórzy czynią, wyobrażać, jakoby prawdy wieczne, będąc zależnymi od Boga, były dowolne, to jest zależne od jego woli, jak to, zdaje się, rozumiał Descartes, a później pan Poiret. Jest to słuszne tylko co się tyczy prawd niekoniecznych, których zasadą jest stosowność czyli wybór najlepszego, podczas gdy prawdy konieczne zależą wyłącznie od jego intelektu, którego są wewnętrznym przedmiotem”³².

W *Uwagach o księdze p. Kinga* filozof pisał: „Pragnie się, by jedynie wola była suwerenna i czynna i myśli się o niej zazwyczaj jako o królowej zasiadającej na tronie, u której intelekt jest pierwszym ministrem, a doznania dworzanami lub faworytami, którzy dzięki swym wpływom odnoszą przewagę nad radami ministra. Pragnie się, by intelekt przemawiał jedynie z rozkazu królowej, która może się skłaniać bądź ku racjom ministra, bądź ku podszeptom faworytów, a nawet jedne drugimi odpierać, która wreszcie każe im zamilknąć lub mówić, udziela im posłuchania lub go im wzbrania, jak się jej żywnie podoba. Atoli ta prozopopeja lub fikcja wynika z nieporozumienia. Jeśli bowiem wola ma wyrokować lub zdobywać wiedzę o czynnościach i pobudkach, które przedstawiają jej intelekt i zmysły, to dla zrozumienia tego, co się jej przedstawia, potrzebny jej jest nowy intelekt”³³. Dzięki prymatowi intelektu nad wolą duch

ludzki odtwarza w swej myśli autentyczny porządek bytu, natomiast duch absolutny - w swej myśli - go ustanawia. Stanowisko Leibniza kształtowało się w opozycji do przekonani Kartezjusza. Na przekór Kartezjuszowi, w liście do Christiana Philippa, filozof pisze: „(...) **jeśli sama prawda jest zawisła jedynie od woli Boga, a nie od natury rzeczy, intelekt zaś jest z konieczności przed wolą, to intelekt Boży będzie przed prawdą rzeczy i prawdy tej zatem nie będzie mieć za przedmiot, otóż intelekt taki niewątpliwie jest urojeniem tylko**”³⁴. Myśl tę formułował często dosadniej mówiąc np., iż niedorzecznością jest sądzić, że Bóg mógłby stworzyć kwadrat o przekątnej równej jednemu z boków lub, że mógłby postanowić aby 3x3 dało mniej bądź więcej niż 9. Prawdy wieczne współistnieją z Bogiem, który ich nie stworzył i należą jakby do struktury boskiego intelektu, który je ugruntowuje. Jednakże w kontekście innych zagadnień Leibniz wyraża przekonanie, iż prawa logiki, obowiązujące na równi umysł boski i ludzki, swą apodyktyczność zawdzięczają sobie samym, czyli naturze rzeczy takiej, jaka być powinna. Tym samym prawdy wieczne ograniczają Boga, co nadaje im status fundamentalny, a stąd już tylko krok do stwierdzenia, że są one Bogu zadane. Być może jednak posuwamy się tu za daleko; pozostawmy więc przy stwierdzeniu, iż prawdy wieczne są wewnętrznym przedmiotem boskiego intelektu i pogwałcenie ich, prowadzące do absurdu logicznego i ontologicznego zarazem, urągałoby rozumowi Boga.

4. Dowód ontologiczny. „Pod koniec lat 70. Leibniz był bardzo silnie zaangażowany w kartezjańską wersję ontologicznego dowodu na istnienie Boga. Problematyka ta rozpada się na trzy główne zagadnienia: (1) Dowód kartezjański jest niepełny - pokazuje, że jeśli istnienie Boga jest możliwe, to Bóg istnieje; możliwość istnienia Boga zostaje natomiast przyjęta bez dowodu. (2) Istnienie Boga powinno być przyjęte za możliwe, o ile nie zostało dowiedzione, iż jest ono niemożliwe [zagadnienie presumpcji - przyp. tłum.]. Presumpcja ta, wraz z dowodem kartezjańskim dostarcza uzasadnienia teizmowi, choć daleka jest od właściwego dowodu. Jednakże (3) dowód można uzupełnić: można dowieść, że istnienie Boga jest możliwe”³⁵.

4.1 Krytyka dowodu kartezjańskiego. Leibniz włożył wiele wysiłku w wykazanie, że kartezjański dowód jest niepełny³⁶. W *Ogólnych uwagach do 'Zasad filozofii' Kartezjusza* przypomina najpierw „odkrywcę” dowodu ontologicznego, arcybiskupa Canterbury, Anzelma, by następnie stwierdzić, iż rozumowanie to „**rozważają wszyscy scholastyczni pisarze teologiczni wraz z samym Akwinatą, skąd jak się wydaje zaczerpnął je Kartezjusz, nie zajmując się nim dokładnie. Ma ono w sobie coś pięknego, jest jednak niedoskonałe i wymaga uzupełnienia**”³⁷. Argument ontologiczny, zdaniem Leibniza, będzie miał wartość dopiero wówczas, gdy dowiedzie się, iż byt najdoskonalszy jest możliwy, czyli nie pociąga za sobą sprzeczności.

Z definicji bowiem nie można wnioskować niczego bez zastrzeżeń, dopóki nie ma pewności, że definicja ta określa coś możliwego. Na poparcie tego twierdzenia Leibniz podaje następujący przykład:

(1) Weźmy przedmiot definiowany A

(D) A jest to zwierzę absolutnie konieczne

Aksjomat: Wszystko, co jest absolutnie konieczne, istnieje.

(2) A jest absolutnie konieczne - na mocy definicji D

Zatem

(3) A istnieje

Wobec jawnej niedorzeczności tego dowodu, należy stwierdzić, iż definicja (D) jest niemożliwa, a więc nie można jej przyjmować jako założenia.

Podobnie niesłuszne jest, zdaniem Leibniza, przekonanie Kartezjusza, iż gdy mówimy o jakiejś rzeczy, rozumiejąc, co mówimy, posiadamy ideę tej rzeczy, albowiem zdarza się, że łączymy ze sobą składniki wzajemnie się wykluczające, np. najszybszy ruch, i chociaż rozumiemy co mówimy, to nie posiadamy idei najszybszego mchu.

O Kartezjańskim dowodzie istnienia Boga Leibniz pisze w liście do Hermanna Conriga: „**Rozumowania Kartezjusza zbadałem bardzo dokładnie. I wreszcie stało się dla mnie jasne to, co przynajmniej wynika niezbicie z tych rozumowań dzięki dokładności dowodu, że mianowicie Bóg istniałby w sposób konieczny, gdyby jakoś zostało wykazane, że jest możliwy. Ale to samo już dawno pokazywali także scholastycy, jednak taką drogą można uzyskać tylko przypuszczenie, nie prawdziwą pewność Boskiego istnienia. Kartezjusz zaś, posługując się jakimś sofizmatem, raz próbuje badać tę właśnie możliwość Boskiego istnienia, a innym razem - uwolnić się od tego badania. I w końcu ten wspaniały sofizmat wprowadził w błąd zarówno Kartezjusza, jak i jego uczniów, bo chociaż ścisłość dowodu została zachowana, nie doprowadziło to jednak do celu**”³⁸.

4.2 Presumpcja. Leibniz bardzo cenił zamysł dowodzenia istnienia Boga *a priori* i być może właśnie dlatego miał tak bardzo za złe, zarówno Anzelmowi jak i Kartezjuszowi, wszelkie błędy w rozumowaniu, a zwłaszcza brak troski o to, czy pojęcie bytu najdoskonalszego, implikującego istnienie, jest poprawnie zbudowane. Co uprawnia nas do dedukowania z pojęcia bytu najdoskonalszego jego istnienia? Filozof staje przed tym problemem nie tylko w dyskusjach nad anzelmowskim argumentem ontologicznym, w których podkreśla konieczność pokazania, że takie pojęcie lub idea nie zawiera w sobie sprzeczności - jak zobaczymy później, sam takie próby podejmuje. Jednakże nigdy nie był ich pewien, bowiem przez całe życie powtarzał, że w oczekiwaniu na właściwy dowód, trzeba zadowalać się presumpcją lub pewnością moralną: „**Ma się prawo przypuszczać możliwość każdego bytu, a w szczególności Boga, dopóki ktoś nie udowodni czegoś przeciw-**

nego”³⁹. Termin „presumpcja”, jak zaświadcza Leibniz, był w owym czasie używany przez prawników, dla oznaczenia tego, co musi uchodzić za tymczasową prawdę, dopóki nie ma dowodu na coś przeciwnego. Tym samym trud dowodzenia zostaje przerzucony na kogoś innego, kto miałby wykazać, iż pojęcie bytu boskiego jest wewnętrznie sprzeczne, co w XVII wieku mogło być nader niebezpieczne.

Czy jednak filozof stosował się sam do swojej sugestii, czy „zadowalał się” presumpcją? Wydaje się, że nie, skoro tyle wysiłku włożył w dopełnienie dowodu ontologicznego.

4.3 Dowód możliwości. Kiedy Leibniz przedstawia dowód *a priori* na znak poparcia dla twierdzenia, że dowód można uzupełnić, czyli pokazać, że istnienie Boga jest możliwe, porusza fascynujące i trudne kwestie dotyczące istnienia, problematykę, która zmierza wprost do serca logicznej struktury jego filozofii.

4.3.1. Dowód niezupełny. To, że możliwość istnienia Boga może być poddana wątpieniu i że musi stanowić albo założenie, albo przesłankę jakiegoś teistycznego dowodu *a priori*, to prawdy tak znane współczesnej teologii filozoficznej, że nie wymagają tu chyba komentarza. Nawet w XVII wieku zarzuty wysunięte przez Leibniza przeciw dowodowi kartezjańskiemu nie były zbyt oryginalne. Zostały one przedstawione Descartesowi w *Zarzutach Drugich do Medytacji*. Rozstrzygnięcie kwestii, czy jego odpowiedź była zadowalająca, należy raczej do studiów nad Kartezjuszem niż nad Leibnizem. My natomiast zajmiemy się następującym zagadnieniem: Na jakiej podstawie Leibniz wierzył, iż dowód ontologiczny pokazuje, że jeśli byt konieczny jest możliwy, to rzeczywiście istnieje?

Sformułował on zawiły i wielce pouczający dowód tej tezy, datowany na styczeń 1678. Dokument ów był prawdopodobnie związany z obszerną dyskusją nad Kartezjańskim dowodem ontologicznym, którą prowadził zarówno ustnie, jak i listownie z Arnoldem Eckhardem, poczynwszy od roku 1677.

Dowód istnienia Boga z jego istoty

(1) Możliwe istnienie lub Możliwość jakiejkolwiek rzeczy i istota tejże rzeczy są nierozzerwalne (to znaczy, że jeśli jedna z nich jest dana w obszarze idei, lub prawd, lub rzeczywistości, to druga też. Czyli, jeśli istnieje prawda o jednej, istnieje też prawda o drugiej, albowiem prawdy istnieją nawet jeśli rzeczy nie istnieją i nie są przez nikogo myślane...)

Zatem przez podstawienie

(2) Możliwe istnienie, lub możliwość Boga i istota Boga są nierozzerwalne (albowiem istota rzeczy jest racją jej możliwości),

ale

(3) Istota Boga i jego faktyczne istnienie są nierozzerwalne.

Zatem w konkluzji

(4) **Możliwość istnienia lub Możliwość Boga i jego faktyczne istnienie są nierozdzielne,**

lub też, co jest tym samym

(5) **Założenie, że Bóg jest możliwy pociąga za sobą, że Bóg faktycznie istnieje.**⁴⁰.

Krok (4) następuje po krokach (2) i (3) na podstawie przechodniości relacji nierozdzielności. Krok (2) następuje po (1) przez podstawienie i jest uzasadniony na podstawie tego, że „istota Kecz jest szczególną racją jej możliwości”, a więc, że istnieje istota rzeczy, wtedy i tylko wtedy, gdy istnienie tej Kecz jest możliwe. Te kroki muszą zostać uznane, jeśli mamy pozwolić Leibnizowi rozumieć przez „nierozdzielne” to, co on twierdzi, że przez nie rozumie oraz przez „istotę” - to, co musi rozumieć. Krok (3) jest tym, który Leibniz słusznie uważa za najbardziej potrzebujący dalszego uzasadnienia.

Proponuje on dwa dowody. Pierwszy z nich, kartezjański, wychodzi od najwyższej doskonałości Boga. Jednakże zauważając, że **„to rozumowanie może zostać skrócone, a wzmianka o doskonałości - wyeliminowana”**, filozof przystępuje do wyłożenia drugiego dowodu, w którym Bóg jest zdefiniowany po prostu jako byt konieczny. Uproszczenie to eliminuje podstawy możliwych zarzutów odnoszących się do idei doskonałości, jak również odróżnia leibnizjański dowód nie tylko od kartezjańskiego, lecz także od tego, który można znaleźć u Anzelm, a który dotyczy przede wszystkim boskiej doskonałości.

W efekcie wniosek z tej części dowodu jest następujący: jeżeli istnienie koniecznego Boga, Boga „ontoteologii”, jak mówią Niemcy, jest możliwe, to takie bóstwo faktycznie (a także, oczywiście, koniecznie) istnieje. Ostatnie badania nad przedmiotem ustaliły, że wniosek jest poprawny⁴, jakkolwiek warto spróbować zrozumieć, czy i jak udało się go wyprowadzić Leibnizowi. Oto konkluzja jego rozumowania, zaczynając od kroku (2):

(6) **Istota Boga wymaga konieczności istnienia (bowiem przez słowo Bóg rozumiemy Byt konieczny)**

(7) **Jeśli istota czegokolwiek wymaga konieczności istnienia, to jest ona nierozłączna z istnieniem (gdyż inaczej rzecz jest jedynie możliwa, lub przypadkowa)**

Zatem

Istota i istnienie Boga są nierozłączne.

Ostatecznie więc dochodzimy do wniosku, że

Jeśli Bóg jest możliwy, to istnieje faktycznie i dlatego trzeba tylko udowodnić, że Byt najdoskonalszy (Ens perfectissimum), czy, w każdym razie, Byt konieczny, jest możliwy⁴².

4.3.2. Dowód możliwości. Aby uzupełnić swą wersję dowodu ontologicznego, Leibniz formułuje dwa dowody możliwości koniecznego Boga. Pierwszy, który pojawia się w jego pismach w latach 90. oraz na początku XVIII stulecia, wywodzi się z dowodu kosmologicznego. Leibniz twierdzi, że jeżeli możliwe jest istnienie bytu przypadkowego (co jest oczywiste, bowiem byty takie faktycznie istnieją), to istnienie koniecznego Boga także musi być możliwe, gdyż zgodnie z Zasadą Racji Dostatecznej, istnienie rzeczy przypadkowych można wyjaśnić tylko przez działanie boskości.

Jednakże nawet jeśli rozumowanie to jest właściwe, to nie oddaje ono wszystkiego, co chciał wyrazić Leibniz. Ponieważ koncepcja pojmowalnego, w najwyższym stopniu doskonałego Bytu nie odgrywa w nim zasadniczej roli, trzeba je uzupełnić, skoro ma ono udowodnić, że konieczny Byt musi mieć wszystkie doskonałości. Ponadto, co zresztą jest prawdopodobnie sprawą decydującą dla Leibniza, wnioskowanie z możliwości bytów przypadkowych jest dowodem „*a posteriori* - czyli, by tak powiedzieć, ze skutków”, nie daje zatem bezpośredniego wglądu w możliwość koniecznego Boga ani nie wyjaśnia jak, lub dlaczego taki byt jest możliwy. Dlatego też Leibniz nadal pragnie uzupełnić wnioskowanie *a priori*.

Wszystkie jego główne próby stworzenia bardziej bezpośredniego dowodu *a priori* możliwości koniecznego istnienia boskiego zaczynają się od koncepcji bytu, który posiada wszystkie doskonałości. Rozumowanie osiąga swój najpełniejszy kształt w pismach datowanych od 1676 roku i zostaje naszkicowane później w liście do księżniczki Elżbiety (1678), która obdarza je aprobatą. Podobny tok myślenia przedstawiają także pisma z połowy lat 80. i ponownie z 1714 roku. W części poświęconej *ens perfectissimum* zostało pokazane, że możliwy jest byt posiadający wszystkie doskonałości. Najlepiej znaną i najpełniejszą wersję dowodu tego twierdzenia Leibniz zaprezentował Spinozie w liście zatytułowanym *Najdoskonalszy byt istnieje*, a ten ostatni w swej (również listownej) odpowiedzi uznał ją za „rzetelną”⁴³. Konkluzja tego etapu dowodu jest następująca: „**Zatem dany jest, czyli może być poznany, podmiot wszystkich doskonałości, czyli Byt najdoskonalszy**”⁴⁴. Ponieważ Leibniz oczywiście przyjmuje, że byt taki byłby Bogiem, wniosek ten wygląda na przesłankę możliwości, która jest potrzebna do uzupełnienia dowodu ontologicznego. Lecz tak nie jest, a przynajmniej - jeszcze nie, bowiem sprawą kluczową jest, iż Leibnizjańska wersja dowodu ontologicznego dotyczy Boga koniecznego, Boga, który jest bytem koniecznym. Dowód możliwości bytu najdoskonalszego natomiast nie dowodzi możliwości bytu koniecznego, dopóki nie zostanie pokazane, iż byt najdoskonalszy jest zarazem bytem koniecznym. Sam Leibniz nieco później sprzeciwił się jednej z Kartezjańskich wersji dowodu ontologicznego właśnie jako takiej, która z góry zakłada, iż istnienie konieczne i istnienie doskonałe

są tym samym. Podobnie w rozmowie z Eckhardem, w kwietniu 1647, uzna on, że: „w dowodzie istnienia Boga pozostają jeszcze do rozważenia dwie rzeczy: Po pierwsze - czy pojęcie Bytu najdoskonalszego nie zawiera w sobie sprzeczności. Po drugie - (jeśli nie zawiera) czy istnienie jest doskonałością”⁴⁵.

W swych pierwszych próbach skonstruowania dalszej części dowodu Leibniz dołącza nigdzie nie dowiedzioną przesłankę, że istnienie jest doskonałością, który to krok samemu filozofowi wydaje się wielce problematyczny. W jego późniejszych pracach można znaleźć wersje dowodu nie posilkującego się ową wątpliwą przesłanką. Jedna z nich pochodzi z tego samego roku, co argumentacja przedstawiona Spinozie, filozof próbuje jednak powiązać byt najdoskonalszy z koniecznym istnieniem za pomocą innego dowodu pomocniczego, który nie opiera się na przesłance, że istnienie, lub konieczne istnienie jest doskonałością. „Wydaje się dowiedzione, że Byt tego rodzaju, który jest najdoskonalszy, jest konieczny. Nie może bowiem być inaczej, niż żeby miał rację swego istnienia w samym sobie, lub w czymś innym. Nie może jej jednak mieć w czymś innym, ponieważ pojmujemy go przez niego samego [per se], lub ponieważ nie ma poza sobą rekwizytów”⁴⁶. Zatem albo nie ma żadnej racji istnienia i wówczas jest niemożliwy, co jest sprzeczne z tym, czego dowodziliśmy, albo będzie ją miał w samym sobie i zatem będzie konieczny”⁴⁷.

Klucz do zrozumienia tego dowodu tkwi w stwierdzeniu, że byt najdoskonalszy [*ens perfectissimum*] nie może mieć racji istnienia w czymś innym, „ponieważ pojmujemy go przez niego samego, lub ponieważ nie ma poza sobą rekwizytów”. Byt taki jest pojmowany sam przez się, bowiem posiada wszystkie proste, czysto pozytywne atrybuty i wobec tego wszystkie atrybuty, na które można rozłożyć jego pojęcie, należą do niego. Z tej samej przyczyny nie ma poza sobą rekwizytów, przy założeniu, że „rekwizytami” danego bytu są wszystkie atrybuty bądź predykaty, które pojawiają się podczas analizy jego istoty; jeśli byt ma rekwizyty „poza sobą”, będą to własności, których byt ów nie posiada, ale które należą do logicznej konstrukcji jego własności istotowych. Dlaczego ta cecha *ens perfectissimum* ma leżeć u podstaw przekonania, iż byt ów nie może mieć racji istnienia w czymś innym? Leibniz był głęboko przeświadczony o tym, że istnieje ścisły związek między zależnością logiczną a przyczynową, gdy w kwietniu 1676 roku twierdził, że

(1) „Skutek jest poznawalny przez swą przyczynę”⁴⁸.

Twierdzenie to należy rozumieć jako dotyczące każdego skutku i oznaczające, iż przyczyna ma atrybuty lub predykat, którego nie ma skutek, ale który pojawia się w efekcie rozkładu pojęcia skutku. (1) Stanowi rację dla (2)

(2) Przyczyna tego, co jest pojmowalne samo przez się, nie może być poznana.

Przejście to jest uzasadnione, o ile (1) rozumie się tak, jak to zostało wyjaśnione i o ile „przyczyna” w (2) oznacza przyczynę zewnętrzną, różną od skutku. Z powyższych powodów

(3) *Ens perfectissimum* musi być pojmowalny sam przez się.

A z (2) i (3) wynika, że

(4) *Ens perfectissimum* nie może mieć racji istnienia w czymś innym.

Leibniz wierzył, że nie mogą istnieć dwa byty absolutnie doskonałe. We wczesnym szkicu dowodu możliwości utrzymywał, że **Jest oczywiste, że taki Byt** [do którego należą wszystkie pozytywne atrybuty] **jest jedyny**” - z czego wynika, że nie może istnieć byt, który posiada wszystkie doskonałości należące do *ens perfectissimum* w przynajmniej takim stopniu, a który jest od *ens perfectissimum* różny. Na rzecz jedności *ens perfectissimum* Leibniz argumentował w oparciu o zasadę identyczności nierozróżnialnych. Bez względu na to jak Leibniz zamierzał uzasadnić (4), ma on niewątpliwie słuszność, wyprowadzając z (4), że

(5) Albo *ens perfectissimum* nie ma w ogóle racji istnienia, albo ma rację istnienia w sobie samym.

Następnie filozof dodaje dwie kolejne przesłanki:

(6) Jeśli jakaś rzecz nie ma żadnej racji istnienia, jest niemożliwa.

(7) Każdy byt, który ma rację istnienia w sobie samym, jest bytem koniecznym.

Z (5), (6) i (7) otrzymujemy

(8) Albo *ens perfectissimum* jest niemożliwy, albo jest bytem koniecznym.

Ale, co zostało dowiedzione:

(9) *Ens perfectissimum* jest możliwy

Zatem przez Modus Tollens:

(10) *Ens perfectissimum* jest bytem koniecznym.

Innymi słowy, konieczny Bóg jest możliwy, co stanowi konkluzję potrzebną do uzupełnienia dowodu ontologicznego.

Przedstawione rozumowanie opiera się na przesłance o przyczynowości (1), która przez wielu filozofów zostanie zakwestionowana, a nawet odrzucona.

„Pierwszy etap dowodu, którego celem było ustalenie możliwości *ens perfectissimum*, bazuje głównie na założeniu, że jedynym sposobem w jaki dana rzecz byłaby niemożliwa jest włączenie do jej cech istotowych zarówno pewnej własności, jak jej negacji. Jednak, gdyby Leibniz połączył (6) z (2), dostrzegłby jeszcze jeden sposób, w który przynajmniej da się pomyśleć, iż pewien byt byłby niemożliwy - taki mianowicie, z którego istoty nie wynika istnienie, ale który jest pojmowalny sam przez się. Dowód Leibniza nie pokazuje, że *ens perfectissimum* nie może być niemożliwy w ten sposób. Zatem, jeśli spróbowalibyśmy uzupełnić rozumowanie pokazując, że *ens*

perfectissimum musiałby być niemożliwy w ten sposób, jeśli nie byłby bytem koniecznym, sprowokowałibyśmy podejrzenie, że *ens perfectissimum* naprawdę może być niemożliwy.

Pierwsza wersja drugiego etapu dowodu możliwości narażona jest na zarzut, iż tą samą drogą można dowieść możliwości, a stąd także istnienia, nieskończenie wielu niedoskonałych bytów koniecznych. Być może Leibniz myślał o doskonałościach jako o 'rekwizytach' wszystkich rzeczy możliwych w taki sposób, że mógłby odpowiedzieć, iż każdy możliwy byt, który byłby w jakikolwiek sposób niedoskonały, musiałby (i) mieć ograniczony stopień jednej z doskonałości oraz (ii) mieć swą przyczynę w bycie, który ma tę doskonałość w stopniu nieograniczonym. Skoro bowiem nieograniczone jest w porządku natury wcześniejsze niż ograniczone, to ograniczony stopień doskonałości musi być pojmowalny przez jej stopień nieograniczony, a związek przyczynowy jest paralelny z pojęciowym. Możemy dodać, (iii) że byt, który ma przyczynę w innym bycie, nie jest konieczny, bowiem jego istnienie nie wypływa z jego własnej natury, nie jest zatem konieczny sam w sobie. Wynika stąd, iż konieczne istnienie jest niezgodne z jakąkolwiek niedoskonałością, wobec czego jedynie byt absolutnie doskonały, który posiada wszystkie doskonałości, może być bytem koniecznym.

Obrona ta napotyka jednakże na tę samą trudność, co wersja dowodu oparta na (6) i (1), gdyż podważa założenie, że rzecz niemożliwa musi zawierać wyraźną sprzeczność między swymi własnościami. Albowiem obrona opiera się na (i) oraz (ii) jako warunkach koniecznych rzeczy niedoskonałych, by pokazać, że niedoskonały byt konieczny jest niemożliwy, nie pokazując jednocześnie, że niedoskonały byt konieczny, jako byt niedoskonały nie uprzączynowany przez inny byt, musi zawierać wyraźną sprzeczność wśród swych własności⁴⁹.

*

Na tym kończymy omawianie Leibnizjańskich dowodów istnienia Boga, z nadzieją, że udało się nam uchwycić sedno każdego z nich, a zarazem naświetlić trudności związane z poszczególnymi argumentacjami.

Obecnie, w głównej mierze dzięki krytyce Kanta, może się wydawać, że trud, którego podjął się niegdyś Leibniz, był z góry skazany na porażkę, gdyż istnienie Boga jest kwestią wiary, nie wiedzy. Wszak Bóg wprawdzie dał człowiekowi rozum ale zarazem zakazał jeść z drzewa Wiadomości Dobrego i Złego. I chociaż siedemnastowieczni racjoniści, wzorem pierwszych rodziców, pragnęli sięgnąć (skądinąd w dobrej wierze) po ów zakazany owoc, to nie wydaje się, aby Bóg zmienił zdanie i swój zakaz cofnął. Z drugiej strony urokowi dowodu ontologicznego nie oparł się przecież, jak wiadomo, Hegel, a Kościół katolicki, za św. Tomaszem, nie podaje w wątpliwość ani potrzeby, ani możliwości poznania Stwórcy za pośrednictwem „naturalnego światła

rozumu ludzkiego”⁵⁰. W tym miejscu warto też zaznaczyć, iż - POMIMO krytyki Kanta - również we współczesnej myśli filozoficznej ciągle obecna jest pewna fascynacja możliwością skonstruowania dowodu istnienia Boga. Norman Malcolm, na przykład, analizując argumenty ontologiczne Anzelm, odrzuca doktrynę istnienia jako doskonałości, ale broni tezy, iż doskonałością jest istnienie logicznie konieczne⁵¹, co prowadzi go do stwierdzenia, że „Dowód Anzelmowy jest [...] dowodem istnienia Boga”⁵². Z kolei William L. Rowe podejmuje się obrony dowodu kosmologicznego wykazując, że u podstaw zarzutów przeciw niemu wysuwanych „leży jakiś błąd filozoficzny”⁵³. Powyższe przykłady świadczą niewątpliwie o odwiecznej potrzebie poznania i zrozumienia sensu ludzkiego istnienia, która nie dotyczy chyba tylko (niektórych - przyp. red.) ateistów i tych nielicznych szczęśliwców, którym, jak Mojżeszowi, Bóg ukazał się bezpośrednio. Pierwszym taka wiedza jest niepotrzebna, drudzy już ją posiadli.

Summary

In the essay *Arguments for the Existence of God in the Writings of G.W. Leibniz* I was trying to: (1) classify the above mentioned arguments; (2) characterize each of them in detail; (3) and throw light on problems connected with particular argumentations. As it is well known, Leibniz is the author of four kinds of reasoning concerning the existence of God, among which the ontological argument seems to be most important. The central idea of this work was to prove that: first, Leibniz was a theist who accepted the text of Revelation and perceived the world in view of it; second, that the concept of God takes a pivotal position in the Leibnizian metaphysics, as God is the source and the final purpose of everything.

Przypisy:

¹ *Księga Wyjścia*, 3, s. 13-15:

² E. Gilson: *Bóg i filozofia*. Warszawa 1961, s. 46-47.

³ Tamże, s. 97.

Por. J. Perzanowski: *Teofilo zofia Leibniza*, w: G. W. Leibniz: *Pisma z teologii mistycznej*. Kraków 1994, s. 244.

⁵ Tamże, s. 244-245.

⁶ Por. Tamże, s. 248. Ograniczenie się do Księgi Natury prowadzi zwykle do deizmu, panteizmu, bądź ateizmu. Deizm uznaje Boga-Stwórcę, ale odrzuca wiarę w kierowanie przez Boga losami świata, wiarę w cuda i Objawienie, nie pozwala także na rozważania o Bogu; panteizm odrzuca istnienie Boga osobowego, utożsamiając Go z przyrodą lub głosząc, iż istnieje On w przyrodzie immanentnie. Panteizm w ujęciu Spinozy czasami utożsamiany jest z ateizmem w tym znaczeniu, że Spinoza odrzuca wszelką ideę Boga osobowego i żywego, pojmując Go jako anonimową, powszechną konieczność, kierującą wszystkim, co istnieje. Ateizm neguje zatem każde przedstawienie Boga osobowego i żywego i w takim

znaczeniu jest nim zarówno deizm jak i panteizm - interpretacja ta jest jednak słuszna w zasadzie tylko dla XVII wieku, bowiem w okresie późniejszym, a także obecnie, termin „ateizm” używany jest w szerszym znaczeniu: oznacza doktrynę lub pogląd zaprzeczający istnieniu Boga w jakiegokolwiek postaci.

Tak w skrócie przedstawiają się stanowiska biorące sobie za punkt wyjścia wyłącznie pierwsze z wyróżnionych tu źródeł poznania Boga, czyli świat. Przeciwny biegun stanowią różne odmiany fundamentalizmu religijnego, który, opierając się wyłącznie na Objawieniu, najczęściej idzie w parze z irracjonalizmem filozoficznym. Oparcie się na obu źródłach prowadzi natomiast do teizmu, który, w zależności od tego, czy akcent przesunięty jest na Księgę Natury, czy też na Księgi Święte, przybiera postać teizmu filozoficznego lub religijnego. Najogólniej rzecz biorąc teizm uznaje istnienie stojącego poza i ponad przyrodą osobowego Boga-Stwórcy, uważa, że możliwe jest ustalenie Jego natury i przepisuje Mu określone cechy.

⁷ G. W. Leibniz: *Najdoskonalszy byt istnieje (List do Benedykta Spinozy, listopad 1676)*, w: *Pisma Z teologii mistycznej*, op. cit., s. 42.

⁸ R. M. Adams: *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. Oxford University Press 1994, s. 113-114 [tłum. aut.].

⁹ G. W. Leibniz: *Rozprawa metafizyczna I*, w: *Główne pisma metafizyczne*. Toruń 1995, s. 13.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ W tym miejscu warto się zatrzymać choć na chwilę nad wielce intrygującym problemem, który, jak się zdaje, mógłby stać się tematem osobnych poszukiwań. Można by go roboczo sformułować tak: „Bóg Leibniza, a prawdy wieczne” lub „Bóg Leibniza, a konieczność logiczna”. Jest to kwestia bardzo chętnie poruszana przez zwolenników legendy dwóch leibnizjańskich ontologii. Źródło problemu staje się wyraźnie widoczne, jeśli porównamy relację Bóg - prawa logiki u Leibniza i Kartezjusza. W obu przypadkach Bóg nie zmienia praw logiki, z tym, że u Kartezjusza nie robi tego, bo nie chce z uwagi na swą doskonałość, u Leibniza natomiast Bóg nie może ich zmienić, gdyż ich nie stworzył, Jego wola jest niejako podporządkowana umysłowi, czyli właśnie prawom logiki i matematyki. Fakt ten stał się przyczyną rozmaitych spekulacji, poczynwszy od tych, które kwestionują leibnizjańskie przekonanie o Bożej wszechmocy, a skończywszy na tych, które nazywają filozofa krypto -ateistą, a Boga - wymysłem sztucznym i zbędnym dla całego panlogicznego i skrajnie deterministycznego systemu. (Por. np. W. Tartakiewicz: *Historia filozofii*, t. II. Warszawa 1958, s. 112).

¹² G. W. Leibniz: *Monadologia* 0-41, przekład i Wstęp H. Elzenberga. Toruń 1991, s. 56.

¹³ G. W. Leibniz: *Definicje*, w: S. Cichowicz: *Filozof i istnienie*. Warszawa 1970, Dodatek, s. 254.

¹⁴ Por. S. Cichowicz: *Filozof i istnienie*, op. cit., s. 159-160.

¹⁵ Por. Tamże, s. 160.

¹⁶ W oryginale: *éminemment*; jest to przekład łacińskiego *eminenter*, terminu scholastycznego, definiowanego przez Gocleniusa w *Lexicon Philosophicum* następująco: „eminentnie to tyle co ponad wszelką miarę, ponad wszelki stopień (...), eminencja oznacza w przenośni doskonałość” (R. Goclenius: *Lexicon Philosophicum*. Frankfurt 1513, odb. repr. Hildesheim, G. Olms, 1964). Kartezjusz termin „eminentnie” przeciwstawiał terminom „obiektywnie” i „formalnie”, mówiąc w III IV definicji *Drugiej odpowiedzi na zarzuty*, że coś istnieje obiektywnie, gdy ujmujemy to jako przedstawiony przez jego ideę, istnieje formalnie, gdy jest w sobie właśnie takie, jakim ujmujemy to w jego idei, istnieje eminentnie,

gdy nie jest w sobie takie, jakim ujmujemy to w jego idei, ale jednak takie, że mogłoby to w niej zastąpić. Wydaje się, że Leibniz łączy znaczenie scholastyczne z kartezjańskim i dla niego A istnieje eminentnie w B wówczas, gdy A nie jest zawarte w B efektywnie, ale B ma jakąś moc lub właściwość, dzięki której A może powstać. (Por.: S. Cichowicz, w: G. W. Leibniz *Główne pisma metafizyczne*, op. cit, przypis 54 do *Rozprawy metafizycznej*, s. 74).

¹⁷ G. W. Leibniz: *Zasady natury i łaski*, § 9 - § 10, w: *Główne pisma metafizyczne*, op. cit., s. 104.

¹⁸ Klasyfikację dowodów podają za: I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. II, A 591, B 619.

¹⁹ Por. G. W. Leibniz: *O ostatecznym źródle rzeczy*, w: *Główne pisma metafizyczne*, op. cit, s. 88-89.

²⁰ G. W. Leibniz: *O tym, że wyjaśnienia zjawisk cielesnych nie można podać bez zasady bezcielesnej, czyli Boga*, w: *Pisma z teologii mistycznej*, op. cit., s. 128-129.

²¹ G.W. Leibniz: *Pisma z teologii mistycznej*, op. cit, s. 130-134.

²² Ibidem.

²³ Por. H. Elzenberg: *Wstęp do „Monadologii”*, op. cit, s. 37-38.

²⁴ G. W. Leibniz: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Warszawa 1955, s. 278-279.

²⁵ Por. K. Krauze-Błachowicz: *Leibniz. Wczesne pojęcie substancji*. Białystok 1992.

²⁶ Por. J. Perzanowski: *Teofilozofia Leibniza*, op. cit., s. 270.

²⁷ G. W. Leibniz: *Monadologia*, 31-40, op. cit., s. 54-56.

²⁸ Por. J. Perzanowski *Teofilozofia. Leibniza*, op. cit., s.270.

²⁹ Por. M. Gordon: *Leibniz*. Warszawa 1974, s. 129.

³⁰ G. W. Leibniz: *O ostatecznym źródle rzeczy*, op. cit., s. 88-89.

³¹ Por. przyp. 11.

³² G. W. Leibniz: *Monadologia*, 46, op. cit, s. 57.

³³ G. W. Leibniz: *Uwagi o księdze p. Kinga*, cyt. za: S. Cichowicz: *Filozofii istnienie*, op. cit, s. 126.

³⁴ Ibidem, s. 127.

³⁵ R. M. Adams: *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. Oxford University Press, New York-Oxford 1994. s. 135 (tłum. aut).

³⁶ Zob. R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*, Medytacja III.

³⁷ G. W. Leibniz: *Ogólne uwagi do 'Zasad filozofii' Kartezjusza*, Ad 14, w: *Pisma z teologii mistycznej*, op. cit, s. 70.

³⁸ G. W. Leibniz: *List do Hermanna Conriga*, w: *Pisma z teologii mistycznej*, op. cit, s. 68.

³⁹ G. W. Leibniz: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, op. cit., s. 274.

⁴⁰ G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, cyt. za: R. M. Adams: *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, op. cit., s. 136-137. Wszystkie wypowiedzi Leibniza pochodzące z ww. pracy Adamsa zostały przełożone na język polski w oparciu o tłumaczenie angielskie.

⁴¹ Por. R. M. Adams: *Leibniz. Determinist...*, op. cit., s. 137.

⁴² G. W. Leibniz: *Samtliche Schriften und Briefe*, cyt. za: R. M. Adams: *Leibniz...*, op. cit, s. 138.

⁴³ Szczegółową analizą dowodu zajmuje się R. M. Adams w pracy wyżej cytowanej, s. 143-147.

⁴⁴ G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, cyt. za: R. M. Adams: *Leibniz...*, op. cit, s. 138.

⁴⁵ Ibidem, s. 313.

Rekwizytem obiektu jest to, bez czego nie może on istnieć. Racją istnienia obiektu jest zespół jego rekwizytów.

⁴⁷ G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, cyt. za: R. M. Adams: *Leibniz...*, op. cit., s. 151.

⁴⁸ G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, cyt. za: R. M. Adams, op. cit., s. 152.

⁴⁹ Tamże, s. 154-156 (fragmenty).

⁵⁰ W najnowszym *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Kościół naucza, że jedynego i prawdziwego Boga, naszego Stwórcę i Pana, można poznać przez pośrednictwo Jego dzieł, za pomocą naturalnego światła rozumu” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań 1994, p. 47, s. 25).

⁵¹ Por. N. Malcolm: *Argumenty ontologiczne Anzelmą*, w: *Filozofia religii*. Warszawa 1997, s.106.

⁵² Tamże, s.110.

⁵³ W. L. Rowe: *Dwie krytyki dowodu kosmologicznego*, w: *Filozofia religii*, op. cit., s.144.

WŁODZIMIERZ KACZOCHA
Uniwersytet Zielonogórski

DEMOKRACJA POLITYCZNA A GLOBALIZACJA GOSPODARKI I MEDIÓW - ZARYS PROBLEMÓW

I. Zasady demokracji politycznej. Współczesna demokracja, zarówno jej procedury prawne określające działania władzy politycznej oraz działania ludzi, jak i wartości (mówi się wówczas o aksjologicznych podstawach demokracji), ufundowana jest na określonych zasadach, które formułowano w filozofii społecznej lub w praktyce budowania demokracji. Pojęcie zasady (zasad) demokratycznej rozumiem w znaczeniu przyczynowym, jako ideę filozoficzną, która została opracowana dzięki myśleniu dedukcyjnemu, bądź opracowana na podstawie doświadczenia społecznego ludzi i wówczas jest formułowana drogą rozumowania indukcyjnego. W takim rozumieniu zasady mają status ontologiczny, są bowiem przyczyną sprawczą zaistnienia demokracji. Niektóre z nich można rozumieć także w sensie etycznym, zawierają bowiem wartości i normy sugerujące określone cele oraz reguły kierujące działaniami ludzi.

Niektóre zasady mają status teoretyczny, w szczególności zasada mówiąca o podziale władzy politycznej, która rozstrzyga, że podział władzy na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą jest najkorzystniejszy dla jednostek i społeczeństwa, brak rozdzielenia owych władz, jak wiadomo z historii ustrojów politycznych społeczeństw, przesądza o istnieniu tyrańskich rządów. Status teoretyczny i zarazem etyczny posiada zasada głosząca konieczność istnienia wolności obywatelskiej, którą czasami, w szerszym znaczeniu, nazywa się zasadą wolności pozytywnej. Jeśli zasady są potwierdzane przez prawo stanowione, to wówczas przyjmuje się stosowne procedury działania państwa demokratycznego i jego instytucji, wybierania władz oraz - ewentualnie - karania obywateli, którzy nie podporządkowują się owym procedurom, wyrządzając szkody innym ludziom, akceptującym demokratyczne formy życia społecznego.

Zasady są cechami istotnościowymi demokracji, jeśli są praktycznie realizowane przez instytucje i obywateli. Wówczas powiadamy, że jednostki żyją w ramach demokracji, posiadają państwo demokratyczne, wówczas też, wedle stopnia realizacji zasad, wartościuje się zarówno ludzi jak społeczeństwa w sensie pozytywnym, albo wartościuje się negatywnie, jeśli społeczeństwo i państwo nie realizują zasad. We wskazanych sytuacjach zasady, rozumiane jako własności istotnościowe demokracji, mają również znaczenie, lub inaczej mówiąc, pełnią rolę oceną w stosunku do działań ludzi, grup społecznych oraz państwa i jego instytucji.

Opisanie oraz kategoryzacja zasad fundujących współczesną demokrację wymaga odrębnych rozważań¹. W związku z tematem artykułu wystarczy w sposób szkicowy przedstawić wybrane, najważniejsze zasady, które odnoszą się do całego, by tak powiedzieć, politycznego ustroju demokratycznego, którego formą istotnościową, tzn. praktycznie realizowaną przez władzę polityczną jest państwo demokratyczne. To pierwsze kryterium wyboru zasad. Drugie kryterium, wedle którego postanawiam wyróżnić niektóre zasady, zakłada, iż odnoszą się do wszystkich ludzi żyjących w demokratycznym państwie. Kryteria doboru są zatem jasno sformułowane. W tym miejscu muszę ujawnić kierunek oraz cel dalszych rozważań, określonych ramami tytułu artykułu. Chodzi mi o zbadanie relacji między wyróżnianymi zasadami demokracji a globalną gospodarką, tzn. zarysowanie odpowiedzi na pytanie, czy w gospodarce wolnorynkowej stosuje się jakieś zasady demokratyczne - tej sprawie poświęcam następny, po scharakteryzowaniu wybranych zasad, fragment artykułu. Kolejne pytanie dotyczy relacji między demokracją a globalną gospodarką i globalnymi mediami. Wielu autorów zajmujących się analizą owych relacji pisze, że globalizacja rozpowszechniając tzw. niską kulturę, przyczynia się do osłabienia demokracji politycznej, w szczególności gospodarka ta kasuje suwerenny status państwa demokratycznego, a kultura niska ogranicza wolność pozytywną.

Wedle przyjętych kryteriów wyboru zasad fundujących demokrację, które odnoszą się do „całości” demokratycznego ustroju politycznego oraz wszystkich obywateli państwa demokratycznego - należy wymienić następujące:

1. Sformułowana przez J. Locke’a i Monteskiusza zasada podziału władzy na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, przy czym władze te są w zakresie swych kompetencji i działania ograniczone przez prawo uchwalone przez parlament; władza najwyższa, czyli parlament, samoogranicza się dobrowolnie do uchwalania prawa oraz kontrolowania rządu. To samoograniczanie się wyraża się również w istnieniu senatu, który posiada uprawnienia do kwestionowania uchwalonego przez parlament prawa, albowiem parlament może potwierdzać decyzje takiej większości, która uchwała prawo krzywdzące mniejszość. Wybór przez obywateli władzy politycznej jest wyrazem ich suwerenności oraz wolności obywatelskiej.

2. Zasada suwerenności głosi, że wymienione władze istnieją z mocy wyboru obywateli, są niezależne od jakiegokolwiek władzy ze strony innych państw oraz ich obywateli (jest to suwerenność zewnętrzna). Władze uchwalają prawo oraz realizują je z upoważnienia swych wyborców. Ks. S. Kowalczyk mówi ponadto o „suwerenności społeczeństwa obywatelskiego

¹ Propozycje kategoryzacji zasad przedstawiają: R. Dahl: *Demokracja i jej krytycy*. Kraków 1995; I. Simon: *Teoria rządu demokratycznego*. Kraków 1993; S. Kowalczyk: *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*. Lublin 2001.

względem państwa ...”, tzn. „autonomii w podejmowaniu decyzji” w sprawach ważnych dla określonych społeczności² (suwerenność wewnętrzna). Oba rodzaje suwerenności są gwarantowane, m. in., poprzez prawo, które określa kompetencje władz, działanie państwa, określa kierunki rozwoju niektórych procesów społecznych, w tym niektóre działania gospodarcze oraz obowiązki obywateli wobec państwa, prawo stanowi o polityce gospodarczej, edukacyjnej itd., czyli reguluje praktyczne sposoby realizacji prawa.

3. Zasada wolności pozytywnej oraz wolności obywatelskiej. Wolność pozytywna jest takim stanem świadomości oraz działań obywateli, iż na podstawie swej rozumności kształconej przez edukację, albo przez doświadczenie, wiedzą, że w celu realizacji partykularnych i społecznych celów powinni, w zależności od posiadanych zdolności, a także chęci i fizycznych możliwości, współtworzyć procesy społeczne w gospodarce, w kulturze itd. Prawo stanowione przez władzę ustawodawczą sankcjonuje tę wolność pozytywną, która w węższym znaczeniu implikuje zasadę wolności obywatelskiej. Wolność obywatelska to uprawnienie każdego do suwerennej decyzji wybierania władzy politycznej w państwie demokratycznym, do organizowania stowarzyszeń w ramach społeczeństwa obywatelskiego, które jest autonomiczne w stosunku do państwa. Prawo stanowione potwierdza tę wolność i zarazem, za zgodą obywateli określa warunki, czy też granice jego realizacji, albowiem działania w ramach społeczeństwa obywatelskiego nie mogą pomniejszać dobra wspólnego, ważnego dla całego społeczeństwa.

4. Zasada dobra wspólnego jest różnie rozumiana w filozofii społecznej³. Jednakże przyjmuje się zgodnie, zarówno w deklaracjach polityków jak i w prawie, iż dobrem wspólnym jest państwo demokratyczne, pokój społeczny chroniony przez prawo, pomyślne warunki życia społecznego oraz każdy obywatel. Skoro zasada dobra potwierdza, że dobrem wspólnym jest każdy obywatel, to państwo demokratyczne musi przyjąć zobowiązanie do sprawowania określonej opiekuńczości w stosunku do ludzi, którzy znajdują się w sytuacji nieszczęścia naturalnego lub społecznego. Z uwagi na takie zobowiązanie wszystkie państwa demokratyczne w XX wieku, zwłaszcza w drugiej jego połowie, stały się państwami opiekuńczymi.

5. W historii demokracji potwierdziła się słuszność poglądów wielu myślicieli z okresu Oświecenia, że bez „kształcenia rozumu obywateli”, jak pisał J. Madison, nie da się zrealizować wolności obywatelskiej. Zatem warunkiem rozwoju demokracji jest przyjęcie zasady, iż obowiązkiem państwa jest utrzymywanie instytucji oświaty, nauki, instytucji upowszechniających sztukę

² S. Kowalczyk, op. cit, s. 115.

³ Por. M. Novak: *Wolne osoby i dobro wspólne*. Kraków 1998; P. Śpiewak: *W stronę wspólnego dobra*. Warszawa 1998; W. Kaczocha: *Dobro wspólne we współczesnej demokracji. Przegląd stanowisk i zagadnień*, w: *Adaptacja przez transformację*, red. Z. Drozdowicz, Z. W. Puslecki. Poznań 2001.

- w celu kształcenia rozumu i rozwijania uczuć etycznych ludzi. W szczególności ważny jest - użyję określenia K. Poppera - „język rozumu” służący porozumiewaniu się ludzi w sprawach demokracji, język ten powinien być kształcony w systemie edukacji publicznej.

6. Demokracja, jak to się mówi, ufundowana jest na zasadzie tolerancji, która dopuszcza rozpowszechnianie różnorodnych wartości kulturowych, pod warunkiem, iż nie negują samej demokracji, zezwala na upowszechnianie różnych etyk, o ile ich wartości i normy nie negują wolności pozytywnej i obywatelskiej oraz dobra wspólnego.

7. Zasada dotycząca consensu przyjmuje, że na podstawie powszechnej zgody obywateli w sprawach polityki zagranicznej, akceptacji wszystkich zasad demokracji, w szczególności dobra wspólnego, polityki gospodarczej i społecznej oraz oświatowej i kulturalnej - obywatele zgadzają się, by władza polityczna uchwalała stosowne prawo, określające sposoby realizacji treści consensu poprzez swoje instytucje oraz obywateli.

8. Zasada sprawiedliwości - mimo odmiennych wykładni tej zasady, wszyscy autorzy zgadzają się, że w demokracji potrzebne jest sprawiedliwe prawo, przyznające jednakowe uprawnienia ludziom oraz jednakowe obowiązki wobec państwa; prawo musi regulować relacje między ludźmi oraz między instytucjami, wykluczając pokrzywdzenie kogokolwiek (jest to sprawiedliwość zamienna, określająca uprawnienia stron np. w umowach gospodarczych); prawo określa także sposoby realizacji sprawiedliwości rozdzielczej w sprawie przywilejów bądź obowiązków ludzi, np. ustala kryteria i sposoby realizacji pomocy ludziom w państwie opiekuńczym.

9. Zasada odpowiedzialności moralnej zakłada, że omyłność w myśleniu nie podlega karaniu, ale ludzie podejmując działania praktyczne powinni przewidywać jakie pojawią się skutki. Jeśli skutki są niekorzystne dla ludzi i dla dobrego funkcjonowania demokracji, to każdy ponosi odpowiedzialność moralną przed własnym sumieniem oraz musi przyjąć naganne oceny za swe czyny od innych ludzi. Dla utrzymania świadomości odpowiedzialności moralnej konieczne jest kształcenie etyczne w rodzinie, w ramach szkolnej edukacji, kształcenie oparte o powszechnie akceptowane wartości etyczne.

W katolickiej filozofii społecznej niektórzy myśliciele głoszą koncepcję demokracji gospodarczej, którą w Polsce rozwijają ks. J. Majka⁴ i ks. S. Kowalczyk, który opowiada się za „szerokim rozumieniem demokracji gospodarczej: tak w wymiarze społeczno państwowym, jak i międzynarodowym”⁵. Píše on, iż w ramach państwa demokracja gospodarcza wymaga „równości proporcjonalnej, której naruszeniem jest jakakolwiek dyskryminacja różnych

⁴ J. Majka: *Węzłowe problemy katolickiej nauki społecznej*. Rzym - Warszawa 1990.

⁵ S. Kowalczyk, op. cit., s. 180.

podmiotów życia społeczno-ekonomicznego ze strony państwa ... państwo powinno przeciwstawiać się wszelkim próbom naruszania tychże podmiotów, np. przez monopolistów”⁶.

W zakończeniu tej części rozważań mogę powiedzieć, że opisane zasady są realizowane w państwach demokratycznych w Europie Zachodniej, zwłaszcza po II wojnie światowej oraz w niektórych krajach pokomunistycznych, które rozwijają demokrację po 1990 roku. Ten ponad pięćdziesięcioletni okres realizacji zasad demokratycznych w Europie pozwolił na ukształtowanie się, pisze J. M. Ferry, „wspólnej kultury życia publicznego”⁷, która wyraża się w tym, iż Europejczycy zaakceptowali zasady fundujące istnienie demokracji, nareszcie zgodnie uznają wartość pokoju społecznego, prawa człowieka, posiadają w swych krajach podobne instytucje demokratyczne, akceptują różne wartości kultury, poszukując wartości wspólnych.

Wiadomo powszechnie, że zasady fundujące demokrację polityczną nie są podstawami dla rozwoju gospodarki kapitalistycznej. L. Thurow pisze, że kapitalistyczny system ekonomiczny „jest całkowicie do pogodzenia z niewolnictwem” (jak to było bez mała przez dwieście lat w południowych Stanach USA)⁸. Przez wiele lat między innymi na Tajwanie, w Korei Południowej i w Chile - wolny rynek rozwijał się pod przyjazną opieką władzy politycznej, która w tych krajach ustanowiła państwo autorytarne, kasujące wolność obywatelską, kontrolując wszystkie procesy społeczne, z wyjątkiem ograniczonej kontroli wolnego rynku. Demokracja nie istniała, ale kapitalistyczna gospodarka świetnie się rozwijała.

Autorytarna władza w tych krajach wspomagała gospodarkę, chroniąc uprawnienia właścicieli, pomagała finansowo, tłamsiła strajki pracownicze, zakazywała działania wolnych związków zawodowych itp. Wydaje się, że obecnie w Chinach władza polityczna utrzymuje państwo autorytarne i w jego ramach coraz szerzej zezwala na rozwój wolnego rynku. Powiedzmy przy okazji, że władza polityczna w państwie autorytarnym akceptuje działania wolnego rynku z pewnym jego ograniczeniem, dotyczącym produkcji i dystrybucji pewnych dóbr kultury, które przekazują wartości, idee i poglądy sprzeczne z oficjalnie głoszoną ideologią. Władza nie dopuszcza do rozpowszechnienia, zwłaszcza poglądów promujących zasady demokracji. Władza polityczna skrupulatnie kontroluje te fragmenty wolnego rynku, w których sprzedawane są idee - tutaj nie obowiązuje zasada wolnej konkurencji dóbr, które przekazują odmienne wartości od tych, które władza akceptuje.

⁶ Tamże.

⁷ J. M. Ferry: *La question de l'Etat Europeen*. Paris 2000.

⁸ L. Thurow: *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra*. Wrocław 1999, s. 317.

Wbrew opiniom Thurowa oraz innych autorów (m. in. G. Sorosa, B. Barbera), którzy uważają, iż demokracja i gospodarka kapitalistyczna istnieją na podstawie całkowicie odmiennych zasad, trzeba powiedzieć, odwołując się do oczywistych faktów, że niektóre zasady demokracji, a zwłaszcza sposoby ich realizacji, znajdują zastosowanie w kapitalistycznych organizacjach gospodarczych. Przy czym, w szczególności sposoby stosowania zasad są daleko zmodyfikowane. Oto w spółkach podjęto zasadę podejmowania decyzji ekonomicznych przez większość akcjonariuszy, lecz jest to większość mierzona taksonomicznie, a nie wedle kryterium równości pojedynczych głosów, tzn. że o „wielkości” głosu przesądza wielkość posiadanych akcji, czyli wielkość majątkowa, która przeważnie, chociaż nie zawsze, należy do mniejszości akcjonariuszy najbogatszych. W wielkich spółkach bywa i tak, że większość akcjonariuszy posiada w sumie większościowy pakiet akcji, ale stanowią tzw. „rozproszony akcjonariat” (setki akcjonariuszy posiada po kilkanaście lub więcej akcji), który nie orientuje się dokładnie jak spółka działa. W takiej sytuacji opinie akcjonariuszy kształtują menedżerowie zarządzający spółką. Faktycznie jest tak, że głosy większości akcjonariuszy potwierdzają wcześniej przygotowane decyzje menedżerskiej mniejszości, która zarządza spółką. Kto zna z praktyki taką sytuację, ten wie, że taka większość, procedura głosowania i pozorowana dyskusja mają charakter dekoracyjny, a nie merytoryczny. Zasada większości stosowana w opisanej formie nie występuje w przedsiębiorstwach należących do jednego lub dwu właścicieli.

W większości spółek i przedsiębiorstw praktykuje się w swoisty sposób demokratyczną zasadę *consensusu*. Oczywiście nie jest to consensus sił politycznych, których brak w przedsiębiorstwie, chociaż działające w spółce związki zawodowe są przeważnie powiązane z określonymi partiami politycznymi, ale na terenie przedsiębiorstwa na ogół tego związku politycznego nie ujawniają. Przy tej okazji powiedzieć należy, że z wyjątkiem szczególnych sytuacji (np. wyborów do parlamentu) w obrębie przedsiębiorstwa jego właściciele i pracownicy nie prowadzą działalności politycznej - obowiązuje tutaj zasada rozłączności gospodarki i polityki. Chodzi zatem o consensus w sensie gospodarczym, dokładniej określając, chodzi o porozumienie - tak bowiem rozumieć należy zasadę *consensusu* - w sprawach celów ekonomicznych spółki lub przedsiębiorstwa, które akceptują właściciele i pracownicy, menedżerowie i związki zawodowe. W sytuacjach konfliktów pracowniczych, w skrajnym przypadku, tj. strajku pracowników, gdy zawiera się porozumienie między stronami, czasami samorzutnie, a przeważnie pod wpływem menedżerów - członków kierownictwa spółki lub właściciela, kształtuje się wspólna zgoda w sprawie owych celów gospodarczych. Realizacja tych celów zapewnia pracę ludziom oraz zyski, zarówno kierownictwu jak i pracownikom.

Z całą pewnością ludzie tworzący gospodarkę i działający na wolnym rynku akceptują fundamentalną dla demokracji zasadę wolności obywatelskiej, którą rozumieją jako uprawnienia gwarantowane przez państwo do swobodnego rozwijania swych inicjatyw gospodarczych w granicach określonych przez prawo cywilne, które chroni takie inicjatywy, jak również ochrania zawierane umowy gospodarcze oraz umowy o pracę. Należy postawić pytanie, czy ci sami ludzie, jako obywatele państwa, akceptują również, w ramach wolności obywatelskiej, zobowiązania do uczestnictwa w polityce, na przykład w dyskursie o dobru wspólnym, któremu należy podporządkować jakoś dobro partykularne przedsiębiorstwa, ustalone w ramach *consensusu* w sensie gospodarczym.

Inaczej mówiąc, czy jednostki tworzące gospodarkę, korzystając z wolności obywatelskiej, podporządkują się polityce gospodarczej demokratycznego państwa oraz polityce społecznej, która preferuje utrzymanie kosztownej opiekuńczości ze strony państwa dla ludzi znajdujących się w stanie nieszczęścia naturalnego lub społecznego. Jeżeli właściciele przedsiębiorstw akceptują tylko ideę leseferyzmu, to oczywiście domagają się od państwa „maksimum” wolności, czyli nie wtrącania się państwa do gospodarki, ale odmawiają przyjęcia zobowiązań, zwłaszcza materialnych, dla utrzymania państwa opiekuńczego, nie godzą się na przyjęcie polityki gospodarczej, regulującej jakieś fragmenty wolnego rynku, lokowanie prywatnych inwestycji itd. Do kwestii tej powrócę ponownie w trakcie rozważań poświęconych zjawisku globalizacji gospodarki.

★

W związku z przedstawionymi sytuacjami „przejścia - przejęcia” niektórych demokratycznych zasad przez ludzi tworzących gospodarkę opartą o wolny rynek, należy potwierdzić socjologiczną i politologiczną wykładnię, że demokracja, jak żaden inny polityczny ustrój, sprzyja rozwojowi kapitalistycznej gospodarki, albowiem gwarantuje ludziom wolność pozytywną oraz wolność obywatelską, dając uprawnienia do swobodnego rozwoju działalności gospodarczej. Demokracja żąda w zamian minimum udziału w życiu politycznym, partycypacji w dobru wspólnym oraz akceptowania postanowień *consensusu* politycznego w sprawach ważnych dla wszystkich obywateli w ramach państwa (m. in. celów polityki zagranicznej, zapewnienia bezpieczeństwa obywateli i potrzebnych na to środków, ładu prawnego, przestrzegania przez wszystkich zasad demokratycznego ustroju).

Stwierdzenie, że demokracja sprzyja rozwojowi kapitalistycznej gospodarki, trzeba rozumieć tak oto, że prawo sankcjonuje prywatną własność, ochrania umowy cywilne i pomaga w ich egzekucji, zapewniając bezpieczne warunki działania wolnego rynku. Demokratyczne państwo utrzymując edukację publiczną dzieci i młodzieży, przygotowuje przyszłych pracowników

dla prywatnej gospodarki. Łożone przez państwo środki na wykształcenie są tylko w części pokrywane przez właścicieli gospodarki. Ale takie same gwarancje może zapewnić również państwo autorytarne, z wyjątkiem tego, iż odbiera wszystkim obywatelom wolność obywatelską w sferze życia politycznego. Z uwagi na takie gwarancje właściciele godzili się na istnienie autorytarnego państwa we wspomnianych krajach azjatyckich oraz w Ameryce Południowej. Trzeba więc powiedzieć wyraźnie, że kapitaliści stawiają w takich politycznych sytuacjach na pierwszym miejscu ochronę prywatnej własności, a nie wolność obywatelską. Cytowany uprzednio pogląd Thurowa, że kapitalizm może akceptować nawet niewolnictwo, chociaż jest przesadny, to jednak nie pozbawiony racji, gdy opisuje się rozwój kapitalizmu w państwach autorytarnych.

II. Globalizacja gospodarki oraz mediów. Zgodzić się trzeba z opinią M. Golki, iż nie ma takiej perspektywy „oglądu świata, a więc jakiejś antropologii czy socjologii, która umożliwiłaby naukowe i jednoznaczne określenie stanu globalizacji”, ponadto brak ośrodka czy władzy, która nad całością tego procesu panuje⁹. Nie mając odpowiedniej teorii, która pozwala wyjaśnić przebieg i ewentualne prawidłowości globalizacji, możemy tylko opisywać i analizować niektóre jej zjawiska w gospodarce i polityce oraz w zakresie oddziaływania mediów. Niektórzy badacze przyjmują, iż pod pojęciem globalizacji należy rozumieć „żywiolowe procesy gospodarcze i społeczne”¹⁰, które nie podlegają żadnym prawidłowościom ani dyrektywom politycznym.

Z. Bauman pisze, że globalizacja w przeciwieństwie do uniwersalizacji kulturowej nie posiada jakiejś centralnej wartości, ani też centrum kierowniczego. Uniwersalizacja kultury europejskiej przyjmowała wartość europocentryzmu, a centra rozpowszechniania owej wartości były wyraźnie określone. Zdaniem autora globalizacja jest „nieładem” i „odnosi się do następstw nie zamierzonych na ogół, ale nie do zamierzeń w skali ogólnoświatowej...”, pewne cele dają się jedynie rozpoznać „w zakresie wąskiego fragmentu świata”, tj. w gospodarce i wolnym rynku¹¹, w których panują i zarazem konkurują między sobą transnarodowe korporacje, w tym korporacje bankowe.

Inni autorzy widzą globalizację jako pewien proces uporządkowanych działań ludzi. R. Robertson stwierdza, że „globalizacja to obiektywny proces zawężania świata i równoczesny wzrost świadomości (ludzi), że świat jest

⁹

M. Gółka: *Cywilizacja. Europa. Globalizacja*. Poznań 1999, s. 111.

¹⁰ E. Kośmicki, T. Wałowski: *Cywilizacja europejska a procesy globalizacji gospodarki*, w: *Adaptacja przez transformację*, red. Z. Drozdowicz, Z. W. Puślecki. Poznań 2001, s. 107.

¹¹ Z. Bauman: *Glokalizacja, czyli komu globalizacja a komu lokalizacja*. „Studia Socjologiczne” 1997, nr 3, s. 53.

całością”¹². M. Ziółkowski uważa, iż pojęcie globalizacji oznacza „systemowość i współzależność świata, a nie jego jednolitość...”, ale obie te własności nie przyczyniają się do wzmocnienia rozwoju wszystkich krajów, lecz generują zróżnicowania¹³. Z. Puślecki pisze, że „gospodarka globalna służy do określenia organicznej całości procesów ekonomicznych, które posiadają pewne specyficzne cechy zachowań całościowych”¹⁴ - i zarazem autor powiada, iż regionalizacja gospodarki sprzeciwia się globalizacji, co powoduje „swoistą fragmentaryzację gospodarki globalnej”¹⁵. Cytowani autorzy w przeciwieństwie do opinii badaczy, postrzegający globalizację jako bezładny proces, z pewnością milcząc zakładają, że jest jakoś uporządkowany skoro jest systemem, w którym poszczególne elementy składają się na organiczną całość, dlatego, iż są przynajmniej funkcjonalnie powiązane. Ale nie wskazują jakie prawidłowości kierują obiektywnym procesem globalizacji, na czym polega struktura tego systemu itd. Wedle mej opinii zarówno globalizacja gospodarki, jak i mediów rozwija się samorzutnie. Tylko niektóre fragmenty tego procesu są sterowane przez, mniej lub bardziej, rozpoznane ośrodki.

Gdy chodzi o relacje między gospodarką globalną a demokracją, to przeważa opinia, że wyraźnie ogranicza funkcje państwa demokratycznego. Z. Bauman pisze, że globalne finanse, handel oraz media „potrzebują politycznej fragmentaryzacji świata” czyli słabej władzy politycznej państw, które nie są zdolne prowadzić własnej polityki gospodarczej i kulturalnej, muszą podporządkować się globalnym siłom ekonomicznym, np. w celu otrzymania kapitału na inwestycje oraz by utrzymać miejsca pracy dla ludzi. Państwo jest potrzebne dla obrony interesów owych organizacji gospodarczych przed ewentualnymi zagrożeniami ze strony społeczeństwa¹⁶.

G. Soros stwierdza, że „abstrakcyjne imperium - światowy kapitalizm, jest pojęciem abstrakcyjnym - panuje nad życiem jak reżim - i nie ma odpowiednika w historii”, nie ma granic, ale posiada swoje centrum i peryferie oraz uprzywilejowaną siłę - kapitał finansowy¹⁷. Soros głosi, że kapitalizm wygenerował ideologię wolnego rynku, którą nazywa „fundamentalizmem rynkowym”. Fundamentalizm polega na powszechnym przekonaniu, że wszystkie dobra, usługi i wartości winny być przedmiotem gry rynkowej, że mają swoją cenę, neguje wartości dobra wspólnego, które są nieopłacalne.

¹² R. Robertson: *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London 1999, s. 4.

¹³ M. Ziółkowski: *Miejsce społeczeństwa polskiego w światowym systemie kapitalistycznym. Dyalematy teoretyczne i praktyczne*. „Kultura i Społeczeństwo” 1998, nr 4, s. 55.

¹⁴ W. Puślecki: *Kraje Europy środkowej i Wschodniej wobec integracji i globalizacji*, w: *Przeszłość przyszłości*, red. M. Kosman. Poznań 2001, s. 256.

¹⁵ Op. cit., s. 267.

¹⁶ Z. Bauman, op. cit., s. 60.

¹⁷ G. Soros: *Kryzys światowego kapitalizmu*. Warszawa 1999, s. 141, 144, 168.

Powiada, że kapitalizm tworzy bogactwo dla uprzywilejowanych, ale nie zapewnia wolności, demokracji, rządów prawa, nie przyczynia się do rozwoju wartości kultury, ordynarnie wykorzystuje jej wartość w reklamie konsumpcji. A zatem wymienione wartości oraz demokracja muszą być zabezpieczone przed wolnym rynkiem przez politykę państwa, które musi za swe podstawy uznawać „wartości społeczne”, musi dążyć do realizacji dobra wspólnego¹⁸. Ludzie akceptujący fundamentalistyczną ideologię tworzą, twierdzi Soros, „społeczeństwo transakcyjne” w miejsce demokracji. W takim społeczeństwie, dodajmy, wszystkie związki między ludźmi są wycenione taksonomicznie, jak towary, a nie są budowane na podstawie wartości aksjologicznych. Powiedzmy dosadnie - w społeczeństwie transakcyjnym również polityków można kupić, sprzedając demokrację.

L. Thurow dowodzi, że przed pojawieniem się globalizacji „narodowa polityka” państw demokratycznych kierowała gospodarką - w okresie globalizacji „gospodarka tworzy świat, w którym ponadnarodowe siły ekonomiczne dyktują narodową politykę gospodarczą”¹⁹. Autor pisze, że „prawdziwa demokracja wymaga prawdziwych alternatyw ideologicznych ...drogi do lepszego społeczeństwa”²⁰. We współczesnej demokracji jest tak, że ludzie interesują się jedynie utrzymaniem demokratycznych procedur wyboru władzy oraz prawem ochraniającym ich prywatne interesy, zatarcili zdolność do myślenia przekraczającego horyzont doraźnych celów, albowiem pod wpływem wolnego rynku uznali jeden tylko cel - indywidualną konsumpcję.

Zajmując się opisywaniem relacji między demokracją a globalizacją gospodarki trzeba odpowiedzieć na pytanie, które postawił M. Kwiek : „W jakiej mierze państwo narodowe uczestniczyło i uczestniczy w postępującym demontażu samego siebie, liberalizując gospodarkę, znosząc bariery celne ...,”²¹. Autor pytania nie udzielił na nie odpowiedzi. Moim zdaniem, każdy, kto obserwuje relacje między wolnym rynkiem a narodowymi państwami demokratycznymi, musi samodzielnie odpowiedzieć na pytanie, jak owe relacje przebiegają w jego własnym kraju, z jakich zasad demokratycznych państwo zrezygnowało, lub jest w trakcie ograniczania swej władzy pod naporem konkretnej globalnej korporacji gospodarczej. W związku z postawionym pytaniem trzeba przypomnieć opinię U. Beck’a, że w sytuacji globalizacji gospodarczej „Gra toczy się o wolność polityczną i demokrację w Europie”²².

¹⁸ Op.cit.,s. 24,253,263.

¹⁹ L. Thurow: *Przyszłość kapitalizmu*, op. cit., s. 17.

²⁰ Op. cit., s. 333.

²¹ M. Kwiek: *Tożsamość narodowa- państwo narodowe - demokracja*, w: *Przewyżczanie barier...*, op. cit., s. 75.

²² U. Beck: *What is Globalization?* Polity Press. Cambridge 2000, s. 6 2 (cyt. z M. Kwiek, op. cit, s. 7 4).

W globalnej gospodarce opartej na najnowszych technologiach zmieniały się dotychczasowe relacje między ludźmi bogatymi a biednymi oraz usytuowanie w kulturze. Z. Bauman pisze, iż „Bogacze dawnego typu potrzebowali biednych, by utrzymywali ich w bogactwie. Bogacze ery informatyki globalnej nie mają dla biednych żadnego zastosowania, niczego od nich nie potrzebują”, po raz pierwszy w historii ludzie biedni znaleźli się w sytuacji „bezfunkcjonalności”, nie są do niczego potrzebni, wprawdzie część z nich uczestniczy w wirtualnej przestrzeni, ale nigdy, stwierdza autor, w „rzeczywistości jej nie osiągnie”, albowiem przestrzeń „realna” jest „pilnie strzeżona” przez bogatych²³. Dodajmy, że ta przestrzeń, w której znajduje się kultura wysoka (muzea, sale wystawowe i koncertowe itd.) jest dostępna dla posiadających odpowiednie kompetencje kulturowe, by korzystać z owej kultury. Ludzie biedni uczestniczą w większości w kulturze niskiej, rozpowszechnianej przez globalne media, które tworzą gadżety nadające się do bezrefleksyjnej rozrywki. Dotychczas szkolnictwo państwowe w krajach demokratycznych edukowało młodzież w zakresie kompetencji kulturowych. Dzisiaj programy szkolne nie uwzględniają wychowania estetycznego, albo ograniczyło je do minimum. Podobnie wygląda zróżnicowanie w konsumpcji dóbr materialnych i usług. Ludzie bogaci zaspokajają swoje wyrafinowane zachcianki materialne oraz korzystają z luksusowych usług, biedni korzystają z dóbr i usług tańszych i gorszych jakościowo, pozbawionych walorów estetycznych.

Można powiedzieć, że globalizacja gospodarki oraz mediów, generowana m. in. przez technologię, przyczynia się do powstania dwubiegunowego układu klasowego - klasy ludzi bogatych oraz klasy ludzi biednych, które są wobec siebie bezfunkcjonalne. Kryteriami wyznaczającymi przynależność ludzi do jednej lub drugiej klasy są: a) wielkość materialnego bogactwa oraz konsumpcji, b) umiejętności zawodowe (profesjonalne) oraz kompetencje kulturowe, c) uczestnictwo w kulturze wysokiej lub niskiej, d) praca w globalnych organizacjach gospodarczych i medialnych, lub praca (albo jej brak) nisko wykwalifikowana na obrzeżach procesów globalizacyjnych.

Obie klasy znajdują się w sytuacji „zamknięcia”, ale tylko klasa bogatych sama to zamknięcie się ustanawia. Na poparcie tego twierdzenia mogę przytoczyć zdanie J. Habermasa, który pisze, że „systemy gospodarcze i administracyjne posiadają tendencje do zamykania się wobec swego otoczenia i są posłuszne jedynie swym własnym imperatywom: pieniądza i władzy. Rozsadzają one model wspólnoty, która określa się sama przez wspólne działania obywateli”²⁴. Zbliżony pogląd, znacznie wcześniej, wypowiadał J. Galbraith na podstawie socjologiczno-ekonomicznych analiz „systemu

²³ Z. Bauman: *Globalizacja*, op. cit., s. 63, 67.

²⁴ J. Habermas: *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*. Warszawa 1993, s. 23.

przemysłowego”, zarządzanego przez biurokrację gospodarczą²⁵. Imperatywy, nakazujące dążenia do zysku i poszerzenia władzy gospodarczej, a także ograniczania decyzji państwa demokratycznego, formułowane są przez „niewidzialną władzę”, jak ją nazywa N. Bobbio²⁶, tzn. przez ekspertów i menedżerów globalnych korporacji gospodarczych, którzy również sami imperatywy realizują i kierują działaniami pomniejszych pracowników korporacji. Oficjalnie, chociaż niezbyt często, o celach oraz imperatywach określających działania korporacji, wypowiadają się najważniejsi prezesi.

W dwuklasowym społeczeństwie, w którym obie klasy ludzi znajdują się w stanie dysfunkcjonalności wobec siebie, a klasa biednych nie pomnaża bogactwa, przy zróżnicowanych kompetencjach kulturowych i odmiennym uczestnictwie w kulturze oraz panowaniu w gospodarce i mediach niewidzialnej władzy, która wyznacza cele i sposoby działania i życia ludzi - w takim społeczeństwie zanika wartość solidarności ludzi oraz poczucie współodpowiedzialności wszystkich za wszystkich. Taka etyczna współodpowiedzialność jest, od początku kształtowania się demokracji, ważną jej zasadą. Stopniowo, by tak powiedzieć, unieważnieniu podlegają inne zasady demokracji - consensusu politycznego oraz suwerenności państwa w zakresie polityki zagranicznej i polityki gospodarczej, o których zaczynają decydować, lub współdecydować globalne organizacje gospodarcze (najczęściej wymienia się jako współdecydentów międzynarodowe korporacje finansowe). Ludzie przestają myśleć o dobru wspólnym jako wartości społecznej i zarazem zasadzie państwa demokratycznego. Dobro wspólne zostaje podmienione na dobra partykularne, którymi są pieniądze, władza gospodarcza, konsumizm.

Władza polityczna w demokracji jest uwikłana w godzenie sprzecznych interesów potęg globalnych, kosztem swej suwerenności; musi również rozwiązywać napięcia społeczne wywoływane przez siły polityczne przeciwne globalizacji oraz spełniać żądania materialne klasy ludzi ubogich. Władza polityczna i partie polityczne, które ją wspierają, zajęte rozwiązywaniem wymienionych sprzeczności i żądań socjalnych ubogich obywateli, rezygnuje z alternatyw ideologicznych, jak to nazwał Thurow, określających utrzymanie demokracji i jej zasad. Autor mówi, że wybory władzy politycznej w demokracji stały się „turniejami popularności” polityków, którzy licytują swoje szanse wyborcze, głosząc programy działania dotyczące „błahych problemów”.

Skoro zanika solidarność ludzi oraz etyczna współodpowiedzialność, jeżeli zaczynają dominować w życiu społecznym partykularne cele, a klasa

²⁵ J. Galbraith w latach 50. i 60. ub. wieku dokładnie opisał «technostrukturę» zarządzania w zamkniętych korporacjach gospodarczych (w «dojrzałych korporacjach»). Por. jego książkę: *Spółczesność dobrobytu i państwo przemysłowe*. Warszawa 1973.

²⁶ N. Bobbio: *Future of Democracy*. Polity Press 1987, s. 33-35, 75-97.

ludzi biednych jest zbędna - to należy się spodziewać, iż państwo wycofa się z realizacji swych funkcji opiekuńczych. Już obecnie w wielu krajach poważnie redukuje się środki przeznaczone na pomoc dla bezrobotnych, pomniejsza świadczenia emerytalne, ogranicza szkolnictwo publiczne i pomoc zdrowotną. Tak więc zanosi się na to, iż zasada demokracji dotycząca opiekuńczości państwa również zostanie ograniczona. Środki na realizację zasady opiekuńczości są czerpane z podatków klasy średniej (średnio bogatej), która w ostatnich latach wyraźnie zbiedniała oraz z podatków klasy bogaczy, którzy nie są skłonni rezygnować z części bogactwa na rzecz ludzi zbędnych dla pomnażania ich majątku. Oczywiście bogaci pracujący dla międzynarodowych korporacji gospodarczych i medialnych, czynią wszystko, by jak najmniej, albo wcale nie płacić podatków. Chyba, że zdrowy rozsądek podpowie tym ludziom, że dla utrzymania pokoju społecznego, tzn. powstrzymania biednych przed buntami, wartołożyć środki na państwo opiekuńcze, albowiem w sytuacji zagrożenia pokoju społecznego ucierpią interesy globalnych korporacji, ulokowane w tym czy innym kraju.

Nawiasem mówiąc, eksperci i menedżerowie pracujący dla globalnej gospodarki nie są osobiście, jako obywatele, zainteresowani ani wyborami władzy politycznej w swym ojczystym kraju, albowiem bywają tam gościnnie, ani też nie mogą, pracując i mieszkając poza granicami kraju, wypełniać obowiązków obywatelskich. Dla tych ludzi zasada wolności obywatelskiej jest ideą czysto abstrakcyjną, której nie mogą, lub nie chcą, realizować.

Wspomniany uprzednio turniejowy sposób wybierania polityków kandydujących do władzy został przyjęty z kultury niskiej, rozwijanej przez globalne media. W kulturze tej rozpowszechniane są dwa sposoby życia: 1) zabawowy, wyrażający się właśnie w formie turniejowej rywalizacji w zakresie np. banalnej znajomości czegośkolwiek (życia, kultury, picia wody sodowej itp.). Namysł uczestników tej kultury nad czymś naprawdę ważnym dla nich zepsułyby nastrój zabawy. N. Postman w książce pt. *Amusing Ourselves to Death* świetnie opisał tę zabawową właściwość kultury, powiadając, iż skutecznie przysłania wielkie problemy świata, odciągając od nich uwagę zabawiaczy oraz bawiących się²⁷; 2) konsumpcyjny sposób życia partykularyzuje jego cele, media kierują uwagę ludzi na wartości utylitarne oraz produkują na użytek masowej konsumpcji, wytwory (filmy, seriale itp.), które pobudzają ekscytację złem; producenci owych tworów wiedzą na podstawie badań marketingowych, że obrazy pokazujące zadawanie śmierci, przykłady łamania norm etycznych przez „bohaterów zła”, dobrze się sprzedają. Mimowolnie, a może celowo, rozpowszechnia się przekonanie, że interesujące jest życie człowieka na granicy moralności, lub poza jej granicami. Rzec można,

²⁷ N. Postman: *Amusing Ourselves to Death*. New York 2001.

iz moralność graniczna została uznana w niskiej kulturze tworzonej przez globalne media.

Na podstawie przedstawionych analiz oraz opinii, trzeba sformułować pogląd, że jako skutek oddziaływania niektórych procesów globalizacyjnych, zwłaszcza oddziaływania mediów - ludzie zaprzestają korzystać z wolności pozytywnej, w szczególności z wolności obywatelskiej. Nie uczestniczą w wyborach władzy politycznej, niechętnie lub wcale nie wypełniają obowiązków obywatelskich. Opisane dwa sposoby życia zniechęcają do myślenia o sprawach publicznych, i powiedzmy ponownie, odciągają ludzi od myślenia o wspólnym dobru i uczestnictwie w dyskursie w sprawach consensusu politycznego. Z uwagi na opisane kulturowe i społeczne skutki globalizacji gospodarczej i medialnej można zaryzykować taką oto diagnozę - że stają się przyczyną prowadzącą do powolnego uwiędnięcia demokracji, rozwijanej dotąd w formie państwa narodowego, powodując, iż obywatele owych państw zaprzestają myślenia, i co ważniejsze, praktykowania niektórych, ważnych zasad fundujących istnienie demokracji.

III „Siły przeciwważne” wobec globalizacji gospodarki oraz mediów. W związku z dotychczasowymi rozważaniami trzeba postawić dwa pytania, czy istnieją jakieś siły społeczne, które skorygują procesy globalizacji tak, by nie przyczyniały się do powstawania negatywnych skutków, czy są wartości i idee, które projektują możliwości zachowania i rozwoju demokracji. Zanim naszkicuję propozycje odpowiedzi, chcę powiedzieć, iż niemożliwe jest zatrzymanie globalizacji gospodarki, chyba, że pojawiłaby się jakaś szczególna okoliczność, na przykład światowa wojna, która zniszczy ośrodki napędzające rozwój globalizacji, zatem w grę wchodzi jedynie jakaś korekta jej procesów. Uważam, że kontrolę nad globalizacją gospodarczą i medialną mogą prowadzić *społeczne siły przeciwważne* oraz pewne instytucje o charakterze demokratycznym, działające w obszarze świata lub w skali kontynentalnej, jak czyni to Unia Europejska, ale w takiej sytuacji modyfikacji podlegają narodowe państwa demokratyczne.

Koncepcję teoretyczną siły przeciwważnej J. Galbraith opracował w latach pięćdziesiątych, analizując rozwój amerykańskiego kapitalizmu w okresie od końca XIX wieku do lat pięćdziesiątych XX wieku. Analizy przedstawił w książce pt. *American Capitalism. The Concept of Countervailing Power* (1952). Autor pisze w tytule o koncepcji, w tekście czasami mówi o teorii. Z całą pewnością jest to koncepcja teoretyczna, a nie rozwinięta teoria empiryczna, ale jej twierdzenia wyjaśniają pewne zjawiska gospodarcze i społeczne. Założenia teoretyczne, które tylko częściowo uczony przedstawił, niektóre zaś dają się zrekonstruować (są bowiem milcząco akceptowane), oraz sposoby prowadzenia przezeń analiz - mogą być stosowane w celu wyjaśnienia niektórych współczesnych zjawisk społecznych i gospodarczych, które

pojawiają się ramach globalizacji. Można więc powiedzieć, że jego koncepcja zachowuje nadal przydatność teoretyczną (explanacyjną).

Galbraith opisuje, że na wolnym rynku istnieją siły dominujące - monopole, które niszczą konkurencję ze strony słabych podmiotów gospodarczych, pracodawcy narzucają swoje warunki płac, istnieje przewaga producentów nad konsumentami. Ze względu na konieczność obrony interesów materialnych słabszych podmiotów (hurtowników, pojedynczych przedsiębiorców) oraz pracobiorców i konsumentów, kształtuje się „potrzeba - pisze Galbraith - jak i perspektywa, że opłaci się stworzyć przeciwważną potęgę po jego drugiej stronie” (w ramach wolnego rynku). Z pewnością, podstawą dla tego stwierdzenia jest milcząco akceptowane założenie, że gorsza pozycja ekonomiczna ludzi na wolnym rynku generuje indywidualną postawę psychologiczną (kształtowanie się potrzeby wzmocnienia swej pozycji) kierującą do czynnego sprzeciwu wobec panujących sił ekonomicznych. Warunkiem koniecznym zrealizowania zamiarów zrównoważenia sił słabszych w stosunku do mocniejszych, jest „pewne minimum sprzyjających okoliczności i zdolności zorganizowania, zrzeszania” itp. Tak więc, autor powtórnie eksponuje znaczenie dyspozycji psychologicznych ludzi (zdolności organizacyjne) oraz warunków politycznych. Kiedy bowiem mówi o sprzyjających okolicznościach, to zapewne chodzi o to, że tylko w państwie demokratycznym, przy istnieniu wolności pozytywnej i obywatelskiej, organizowanie się sił przeciwważnych jest możliwe. Autor pisze, że powyższe twierdzenia formułuje na podstawie „założenia, iż prywatną siłę ekonomiczną utrzymuje w szachu przeciwważna siła tych, którzy znajdują się w sferze jej działania. Pierwsza rodzi drugą”²⁹ (tzn., że siła dominująca generuje powstanie siły przeciwważnej).

W książce Galbraith opisuje powstanie i działanie sił przeciwważnych w USA. W badanym przez niego okresie - przewadze na wolnym rynku monopoli producentów sprzeciwili się „nabywcy, czego ekonomiści nie przewidzieli”, tzn. hurtownicy oraz organizacje konsumentów, którzy zaczęli współkształtować ceny produktów; pracownicze związki zawodowe przeciwstawiły się niskim płacom, w efekcie pracownicy w większym stopniu korzystają z zysków przedsiębiorstw. Powstanie sieci sklepów spożywczych, a następnie wielkich domów towarowych sprawiło, iż zaczęły one określać profil produkcji wielkich spółek przemysłu spożywczego. Autor pisze że zawsze możemy liczyć, iż „siła przeciwważna pojawi się, aby utrzymać w ryzach potęgę gospodarczą”, powiada, że są to „siły samorodne”³⁰, które

²⁸ J. Galbraith: *Spółeczeństwo dobrobytu...*, op. cit., s. 288.

²⁹ Op. cit., s. 286, 297.

³⁰ Op. cit., s. 288.

pojawiają się po to, by ograniczać panowanie silnych podmiotów gospodarczych na wolnym rynku. Siły przeciwważne, w sposób spontaniczny, a następnie zorganizowany, korygują w ogóle rozwój gospodarczy.

Koncepcja teoretyczna Galbraitha odkrywa pewną prawidłowość, czyli powtarzającą się zależność cech i zdarzeń występujących w ramach wolnego rynku oraz zjawisk społecznych. Prawidłowość tę należy uznać jako wyjaśniającą przyczyny zjawisk i same zjawiska w sensie strukturalnym, tak mianowicie, iż siły przeciwważne współtworzą wolny rynek, szerzej ujmując, tworzą procesy gospodarcze i społeczne. Na podstawie opisanych założeń oraz szczegółowych twierdzeń autora, można tę prawidłowość skonkretyzować następująco: w okresie zaawansowanego rozwoju kapitalizmu, gdy wolny rynek zostaje zdominowany przez rozbudowane strukturalnie organizacje gospodarcze, jako siły panujące - zawsze samorzutnie pojawiają się siły przeciwważne, które w formie zorganizowanej przeciwstawiają się panowaniu sił mocniejszych, doprowadzając do równowagi obu sił. Wówczas wolny rynek oraz rozwój gospodarczy podlegają przynajmniej częściowej kontroli ze strony zorganizowanych struktur sił przeciwważnych.

Prawidłowość tę można, jak mówiłem uprzednio, odnieść do współczesnego stanu globalizacji gospodarki i mediów. Siłami dominującymi są wielkie, międzynarodowe korporacje gospodarcze oraz medialne. Nawiasem mówiąc, Galbraith nie zajmował się zagadnieniem, dlaczego najpierw pojawiły się siły dominujące, a następnie funkcjonalnie uwarunkowane siły słabsze, które przeciwstawiają się tym pierwszym. Zagadnienie to i ja pomijam, albowiem wymaga osobnych, rozbudowanych analiz. Współcześnie wielkim siłom, pod względem bogactwa, rozbudowanej struktury organizacyjnej oraz zasięgu władzy gospodarczej, które tworzą procesy, i ostatecznie pewien stan globalizacji gospodarki i mediów - przeciwstawiają się właśnie samorzutnie powstające (w terminologii Galbraitha samorodne) siły przeciwważne. Jednostki motywowane przez swój sprzeciw w stosunku do sił dominujących, kształtują szczególną postawę psychologiczną w kierunku wzmocnienia siły sprzeciwu (to postawa indywidualna). Ludzie wykorzystują posiadane zdolności i umiejętności organizacyjne, wykorzystując posiadaną wolność pozytywną i obywatelską, które gwarantuje demokracja - i organizują się tworząc przeciwważną siłę w stosunku do globalizacji gospodarczej jako określonej, chociaż nie rozpoznanej całości. Zorganizowane siły przeciwważne działają przeciw poszczególnym fragmentom, czy też elementom globalnego, wolnego rynku, przeciw niektórym korporacjom współtworzącym globalizację gospodarczą oraz medialną.

Zjawisko działania współczesnych sił przeciwważnych wymaga odrębnych rozważań i socjologicznych analiz. W ramach artykułu mogę jedynie wskazać na niektóre siły przeciwważne oraz scharakteryzować pokrótce

sposoby ich działalności. Oto w latach osiemdziesiątych we Francji i Włoszech pojawiły się najpierw indywidualne protesty, a później powstał zorganizowany, społeczno - gospodarczy ruch przeciwważny, skierowany przeciw macdonaldyzacji sposobów odżywiania się ludzi. Przeciwno ekspansji na rynku filii McDonald'sa i rozpowszechnionego zwyczaju *fastfood*, we Francji i Włoszech wielu ludzi, w tym właściciele restauracji, podjęli samorządne działania nakierowane na stworzenie zwyczaju *slow food*, czyli powrotu do tradycji regionalnej i lokalnej kuchni³¹.

W 1986 roku C. Pertini, znawca włoskiej tradycji gastronomicznej, założył stowarzyszenie miłośników dobrego jedzenia, a jego idea powrotu do tradycyjnej kuchni i smaku odniosła wielki sukces, również w Ameryce. Dzisiaj stowarzyszenie (Slow Food Arcigola) liczy około 60 tysięcy członków, wydaje własne pismo i przewodniki gastronomiczne, informujące o smakach i specyfice kuchni narodowych. Stowarzyszenie organizuje corocznie w Turynie Salon Smaku. Przeciwnicy - teraz zorganizowani - macdonaldyzacji uświadamiają sobie, że są zorganizowani, że ich siła przeciwstawiła się fragmentowi globalizacji, ograniczając na wolnym rynku dominację wielkiej korporacji, jaką jest Mc Donald's. W tym przypadku siła przeciwważna jest ruchem społecznym i zarazem gospodarczym, rozwija bowiem własne działania gospodarcze. Trzeba jeszcze dodać, że stowarzyszenie przyznaje coroczne nagrody za zrealizowane inicjatywy gospodarcze, które mają na celu odrodzenie lokalnych tradycji rzemieślniczych, albo regionalnych sposobów produkcji żywności. Nagrody w 2001 roku przyznano pewnej spółdzielni w Maroku, wytwarzającej oleje jadalne i kosmetyczne, pewnej rolnicze w Meksyku za produkcję czekolady według reguł praktykowanych przez Majów, biologowi w Portugalii, który założył firmę wytwarzającą, tradycyjną metodą, sól o szczególnych właściwościach smakowych³². Trzeba stwierdzić, że dzięki działaniu tej siły przeciwważnej wiele osób znalazło pracę, pomniejszając klasę ludzi biednych.

Siłą przeciwważną są już zorganizowane w Europie różne ruchy przeciwników globalizacji, którzy urządzają demonstracje skierowane przeciw korporacjom gospodarczym oraz politykom wspierającym globalizację. Myślę, że taką siłą przeciwważną tworzą partie polityczne tzw. Zielonych. Najpierw były protesty indywidualne i grupowe, później pojawił się etap zorganizowanego działania, które prowadzą partie polityczne. Reprezentacja Zielonych we władzy politycznej wpływa na korygowanie procesów gospodarczych we własnych krajach, jak również procesów tworzących globalną gospodarkę. Zaskugi tego społecznego i partyjnego ruchu są niewątpliwie w zakresie og-

³¹ Por. G. Ritzer: *The Mac Donaldization of Society*. New York 1993.

³² Informacje o stowarzyszeniu Pertiniego podaje za: M. Jędrsyk: *Święta szyja starego porto*. „Gazeta Wyborcza. Magazyn”, 2001, nr 48.

raniczenia zwłaszcza produkcji wyniszczającej wartości przyrody i środowiska społecznego ludzi.

Kulturze niskiej, wytwarzanej przez globalne media przeciwstawia się jako samorzutna siła przeciwważna tzw. kontrkultura, rozwijana przez artystów, środowiska młodzieżowe, kultura lokalna mieszkańców wsi lub małych miast. W ramach kontrkultury odradzają się dawne wartości, powstają nowe, działają stowarzyszenia, tworzą się grupy koleżeńskie. Dzięki owym działaniom rozwija się kultura wysoka, albo tylko wartości kultury lokalnej, które trudno zakwalifikować, jednakże są wyraźnie opozycyjne wobec zbanalizowanych wartości produkowanych przez globalne instytucje medialne.

Przy okazji należy powiedzieć, że twórcy komunitaryzmu jako filozofii i ideologu, głoszą idee i programy odrodzenia wartości wspólnotowości, dobra wspólnego, powrotu do wartości etycznych, które mogą się odrodzić, gdy ludzie realizują wspólnie, ważne dla siebie cele lokalne jak i ogólnospołeczne. Komunitarysty radykalnie krytykują filozofię oraz ideologię liberalną i politykę liberalną, która doprowadziła do globalizacji wolnego rynku oraz, w konsekwencji, do rozbicia wspólnot narodowych, a szczególnie lokalnych i regionalnych.

*

Światowej globalizacji gospodarki, we wszystkich jej fragmentach przeciwstawia się, jako siła przeciwważna, regionalizacja współpracy politycznej i gospodarczej państw europejskich, które starają się korygować, na korzyść swych obywateli, światowy rynek, w szczególności te działania międzynarodowych korporacji, które mają wpływ na rozwój całej globalizacji. Wydaje się, że Unia Europejska jest najmocniejszą obecnie siłą przeciwważną wobec globalnej gospodarki. Nie powstała samorzutnie, została zorganizowana według skonceptualizowanego przez polityków programu.

IV. Wartości oraz idea demokracji europejskiej. Na pytanie drugie, postawione na początku tej części artykułu, czy są wartości i idee, które wspierają zachowanie demokracji w celu ograniczenia albo kontroli procesów globalizacji - trzeba odpowiedzieć twierdząco. Znanie jest powszechnie powiedzenie, że na niedomagania demokracji potrzeba więcej demokracji. Radykalną propozycję zgłaszają H. P. Martin i H. Schumann, którzy uważają, iż globalnemu rynkowi może przeciwstawić się tylko Unia Europejska. Głoszą, że warunkiem „zdołnego do przetrwania, europejskiego związku państw jest rygorystyczna demokracja odbywających się w nim procesów decyzyjnych ... każda ustawa z ustaw unijnych (musi być) dyskutowana w parlamentach narodowych ...”. Proponują przywrócenie w Europie „prymatu polityki nad gospodarką ...”³³, to znaczy, iż zasady fundujące demo-

³³ H. P. Martin, H. Schumann: *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*. Wrocław 1999, s. 281.

krację muszą być uznane przez ludzi tworzących gospodarkę, w takim sensie, że winni podporządkować się polityce gospodarczej oraz społecznej.

Soros domaga się, by państwa poprzez stosowane podatki wymogły od podmiotów gospodarczych we własnych krajach, świadczenia na rzecz dóbr publicznych (rozwoju nauki, oświaty, publicznej komunikacji) oraz na utrzymanie koniecznej, materialnej pomocy ludziom znajdującym się w stanie nieszczęścia. Autor opowiada się za utrzymaniem państwa opiekuńczego. Soros pisze, że „światowy system kapitalistyczny” działa w wielu krajach, z których każdy prowadzi własną politykę. Zatem, by poddać system kontroli musi pojawić się stała „współpraca państw demokratycznych ...(które) musiałyby ustąpić nieco ze swej suwerenności, aby ustanowić panowanie prawa międzynarodowego ...”³⁴.

Jeśli ukształtowałoby się światowe społeczeństwo obywatelskie, między innymi w różnych formach sił przeciwważnych, zorganizowani ludzie mogliby oceniać i wpływać na stanowienie prawa międzynarodowego, regulującego globalne procesy gospodarcze, mogliby kontrolować realizację tego prawa we własnym kraju oraz w świecie. Ideę „światowego społeczeństwa obywatelskiego” jako „perspektywę i jedyną możliwość utworzenia związku między prawami człowieka a prawami obywatelskimi...” głosi A. Wellmer³⁵. Domaga się, by w działaniach ludzi chcących tworzyć takie społeczeństwo, widoczne były „uniwersalne zasady moralne” oraz zasady demokratyczne, ażeby w szczególności akceptowali wszyscy światowe dobro wspólne. Autor nie powiedział jak to dobro rozumie, wydaje się, iż chodzi mu o utrzymanie światowego pokoju oraz demokracji.

Cytowany poprzednio J. M. Ferry, który opowiada się za powstaniem państwa europejskiego w formie federacji państw, pisze, że stworzenie takiego państwa będzie „największą rewolucją polityczną w najnowszej historii”³⁶. Również J. Habermas głosi ideę „europejskiego państwa federalnego”, które powinno przyjąć konstytucję europejską, która zostanie uchwalona przez Europejczyków drogą głosowania w formie referendum. Realizacja idei federalizmu jest całkiem możliwa w ramach Unii Europejskiej, albowiem wszystkie państwa akceptują zasady demokratyczne, zaś obywatele tych państw akceptują, jak pisze Ferry, „wspólną kulturę życia publicznego” opartą właśnie na zasadach demokracji. Habermas twierdzi, że w ramach tej kultury rozwija się „europejskie społeczeństwo obywatelskie” zacieśnia się ponadgraniczna współpraca partii politycznych, które mogą współkształtować swoistą atmosferę „patriotyzmu konstytucyjnego”. Najważniejsze, iż

³⁴ G. Soros: Kryzys..., op. cit, s. 278.

³⁵ A. Wellmer: *Uwarunkowania kultury demokratycznej. Przyczynek do debaty „liberałów” z „komunitarystami”*, w: *Filozofia w dobie przemian*, red. T. Buksiński. Poznań 1994, s. 233.

³⁶ J. M. Ferry: *La question...*, op. cit, s. 4.

społeczeństwo obywatelskie kontrolować będzie władzę polityczną przyszłej federacji państw europejskich. Czy w ramach owej federacji obywatele poszczególnych państw będą przekonani, że istnieje, pisze autor, „coś takiego, jak obywatelstwo europejskie” - oto jest pytanie. Gdyby owo przekonanie ludzie zaakceptowali, to przyjęliby zobowiązania wobec europejskiego dobra wspólnego³⁷.

³⁷ J. Habermas: *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, op. cit., 1993, s. 19.

JAN SZMYD

Akademia Pedagogiczna w Krakowie

ANNY TERESY TYMIENIECKIEJ DROGA PRZEZ FILOZOFIĘ, NAUKĘ I SZTUKĘ

1. W 2000 roku ukazał się czwarty tom monumentalnego dzieła Anny Teresy Tymienieckiej pt. *Logos and Life* (Tymieniecka, 2000). To wielkie dokonanie twórcze jest owocem ponad dwudziestoletnich dociekań i poszukiwań filozoficznych autorki, a zarazem uwieńczeniem całego Jej imponującego dorobku (Szmyd, 2000, s. 378-384). Ukazanie się tego niezwykle go dzieła nasuwa ponownie pytanie o drogę twórczą A. T. Tymienieckiej; drogę, która doprowadziła Ją do tak fundamentalnego i głębokiego dokonania twórczego, scalającego w spójnej syntezie ważniejsze osiągnięcia badawcze z wszystkich etapów „drogi przez filozofię, naukę i sztukę”. Aktualność postawionego przez nas pytania wynika przede wszystkim stąd, że ta bardzo trudna i niepowtarzalna droga, wymagająca wręcz herkulesowego wysiłku a prometejskiego poświęcenia, ale za to bardzo odkrywczą i owocną, nie została dotąd należycie przebadana i wyświetlona przez historyków filozofii. A przecież wydarzyło się na niej tak wiele i przywiodła ona do tak imponującego punktu dojścia (a może tylko punktu przejścia), jakim jest wspomniane dzieło *Logos and Life*.

Bez bliższego poznania tej drogi trudno zrozumieć charakter twórczości osoby, która przeszła większość jej etapów i ciągle się jeszcze po niej energicznie przemieszcza. Bez bliższego poznania owej drogi nie sposób też zrozumieć i to, co wędrująca po niej wnosi do depozytu ogólnego dorobku światowej filozofii.

Zatem filozofię Anny T. Tymienieckiej określić można jako swoistą „wędrowkę filozoficzną”, nieustanną peregrynację po świecie filozofii europejskiego kręgu kulturowego, wytrwałym podążaniem za czymś nowym i nieodkrytym w tym świecie. Przez to jest to filozofia rdzennie autentyczna. Wszak istotą filozofii nie jest tylko umiłowanie wiedzy i mądrości, ale - tak, jak to jest właśnie u tej myślicielki - nieustanne, nigdy nie doprowadzone do końca i ostatecznych satysfakcji nie przynoszące poszukiwanie, odkrywanie i rozwijanie.

Celem tego artykułu jest wstępne przyjrzenie się jednej z dróg, na której tego rodzaju filozofia jest uprawiana.

2. Zaczniemy od paru uwag ogólniejszych.

A . Jest to droga, która prowadzi głównie przez filozofię, naukę i sztukę współczesną, z dość licznymi jednak zwrotami do wcześniejszej, antycznej i nowożytnej twórczości filozoficznej, naukowej i artystycznej. Wiedzie ona

nie tylko przez pole filozofowania E. Husserla, R. Ingardena, J. M. Bocheńskiego, J. Wahla, J.-P. Sartre'a, S. deBevoir, A. N. Whiteheada, S. Alexandra, M. Heideggera, N. Hartmanna, L. Lavell'a, H. Bergsona, A. Tarskiego, R. Camapa, E. Levinasa, A. Malreaux, J. Piageta, T. Kotarbińskiego, K. Dąbrowskiego i innych filozofów i uczonych współczesnych, a z ludzi sztuki - przez twórczość Th. S. Eliota, R. M. Rilke'go, P. Cesanne, V. Van Gogha, a zwłaszcza poezję P. Valery'ego, ale także przez filozofię Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Descartesa, Kanta, Leibniza, twórczość Leonardo da Vinci, J. Dunne'a i innych.

W tym wieloletnim badawczym przechodzeniu poprzez tak liczne, wybrane stanowiska z kręgu najbardziej znaczących nurtów myśli filozoficznej, naukowej i literackiej, przedmiotem zainteresowania i analizy krytycznej oraz wnikliwego osądu nie są drugorzędne czy incydentalne fakty i zdarzenia, ale zagadnienia pierwszoplanowe i najistotniejsze: główne problemy ontologiczne (metafizyczne), epistemologiczne i antropologiczne, a więc klasyczne problemy filozoficzne, przy czym autorka - śmiały wędrowiec po szlakach tych problemów - nie poprzestaje na krytycznej ich penetracji i próbie weryfikacji sposobu ich stawiania, na ukazywaniu ich znaczenia i sensowności, ale - najczęściej - po uznaniu ich choćby częściowej poprawności, podejmuje wysiłek własnego ich wyświecenia, a nawet rozwiązania, śmiało i bez poczucia niższości staje w tych wysiłkach obok największym myślicieli: Platona, Arystotelesa, Kanta, Husserla, Ingardena i innych.

B . Badaczka nie zatrzymuje się na wyświeceniu i krytycznym przewartościowaniu węzłowej problematyki filozoficznej postawionej przez jej wielkich poprzedników w głównych nurtach filozofii i humanistyki europejskiej i przez wielu wybitnych współczesnych myślicieli. Czyli nie tylko krytycznie i oryginalnie rekonstruuje klasyczną i nowszą problematykę filozoficzną, ale twórczo i odkrywczo stawia nowe problemy i zagadnienia filozoficzne; problemy o dużym znaczeniu poznawczym i heurystycznym, rozwija własne, często bardzo radykalne czy wręcz rewolucyjne, koncepcje i struktury myślowe. Nie tylko więc rekonstruuje najbardziej znaczące wątki tradycji filozoficznej, ale i z dużym rozmachem i wielką dynamiką swego niepospolitego intelektu i wielkiej wyobraźni rekonstruuje, buduje na swej drodze filozoficznej nowe segmenty budowli filozoficznej, nie poprzestając na żadnym z nich, uznając, że budowla na żadnym etapie jej wznoszenia nie jest jeszcze ukończona, a każdy jej nowy segment wymaga ciągłych poprawek i uzupełnień.

Do najważniejszych, od dłuższego czasu wbudowywanych segmentów w imponujący wielkością i awangardowością architektury gmach filozofii Anny T. Tymienieckiej należą:

- koncepcja „filozofii pierwszej” (*philosophiae prima*) pojętej jako „*mathesis universalis*” zasadniczych dziedzin ludzkiej wiedzy oraz zagadnienie

relacji filozofii (fenomenologii) do nauk (*Phenomenology and Science in Contemporary European Thought*, 1962);

- koncepcja kreatywności ludzkiej (*the human creative act*), rozszerzona po pewnym czasie o teorię kreatywności wszechbytu w ogóle, tzw. „kosmicznego kreacjonizmu” (*cosmotic création*), (*Why is There Something Rather Than Nothing - Prolegomena to the Phenomenology of Cosmic Creation*, 1966; *Eros and Logos*, 1972);

- filozofia życia i ludzkiej kondycji (*the phenomenology of life and human condition*), rozszerzona w wyniku dalszych badań o teorię życia jako takiego (*Logos and Life*, 1988-2000).

3. Najważniejszym i zarazem najdłuższym odcinkiem drogi filozoficznej Anny T. Tymienieckiej była wędrówka przez fenomenologię. Wiodła ona poprzez całe dzieje tej filozofii, zwłaszcza te, które wiążą się z twórczością E. Husserla i R. Ingardena. Charakteryzowała się ona zarówno śmiałymi odniesieniami krytycznymi do takich czy innych koncepcji głównych przedstawicieli fenomenologii, jak i własną, nierzadko radykalną wykładnią jej składników oraz własnymi, odkrywczymi koncepcjami filozoficznymi. W charakterystycznym dla siebie „przechodzeniu” poprzez rozległe, ale dobrze rozpoznane i osobiście najbliższe pole fenomenologii, wędrująca po nim badaczka dostrzega nowe horyzonty poznawcze i nowe problemy, nowe perspektywy i możliwości filozoficznej penetracji rzeczywistości przedmiotowej i ludzkiej. Dzieje się to nie tylko w wyniku wielkich zalet jej umysłowości filozoficznej, ale także dzięki odwołaniu się nie tylko do poznania intelektualno-intuicyjnego i racjonalno-pojęciowego, lecz także do poetycko-estetycznego, a nawet metafizyczno-wizyjnego. (Skuteczne wyłamanie się z ciasnych ram racjonalistycznego paradygmatu myślowego swych mistrzów: E. Husserla i R. Ingardena).

To krytyczne, a jednocześnie twórcze przejście Anny T. Tymienieckiej przez dzieje i główne obszary fenomenologii przedstawić można w skrócie w sposób następujący.

Od czasu studiów fryburskich (wczesne lata pięćdziesiąte XX w.) zarysowuje się główny cel owej „wędrówki filozoficznej”, a mianowicie stworzenie podstaw dla filozofii pojętej jako *mathesis universalis* zasadniczych dziedzin ludzkiej wiedzy; odnalezienie i wyartykułowanie tego, co nie udało się ani E. Husserlowi, ani też R. Ingardenowi czy M. Merleau-Ponty, tzn. „Archimedesowego punktu, z którego filozofia mogłaby być odniesiona do wszystkich dyscyplin naukowych” (Tymieniecka, 1989). Po blisko trzydziestu latach intensywnych badań i poszukiwań, stopniowego przechodzenia ze szczybla na szczybel nowego paradygmatu myślowego, punkt ten został, według przekonania badaczki, odnaleziony i filozoficznie wyartykułowany (wczesne lata osiemdziesiąte XX w.). „Na moim planie podróży - pisze A. T.

Tymieniecka - odnalazłam ów punkt Archimedesowy w kreatywnym akcie człowieka (*the human creative act*), w którym *theoresis*, *poiesis* i *praxis* spotykają się z sobą” (Tymieniecka, tamże). Filozofia, która ten niezawodny punkt oparcia odnajduje i wyraża, swoista *philosophiae prima*, nazwana została mianem „Fenomenologii Życia i Ludzkiej Kondycji”. (Pełna nazwa: „The Phenomenology of Life and of the Human Condition in the Unity - of Everything - There - Is - Alive”). W filozofii tej - pisze dalej autorka - wszystkie gałęzie wiedzy znajdują wspólny grunt i są w stanie nawiązać autentyczną wzajemną interdyscyplinarną komunikację (Tymieniecka, 1989).

Do „Filozofii Życia i Ludzkiej Kondycji”, czyli do pewnego pola dojścia, być może nie ostatecznego, swych wieloletnich badań i poszukiwań, A. T. Tymieniecka dochodziła stopniowo, przechodząc przez kilka etapów. Pierwszym z nich było odrzucenie eidetycznej i transcendentalnej ontologii zarówno E. Husserla, jak i R. Ingardena, czyli ontologii bytów idealnych (Husserl) i bytów możliwych (Ingarden), na rzecz koncepcji określonej mianem „kreatywnego doświadczenia” (*creative experience*) i „kreatywnego aktu człowieka” (*creative act of man*). Oznaczone tymi pojęciami jakości antropologiczne uznane zostały nie tylko za „istotne czynniki świadomości”, ale również za akty „twórczego czynienia rzeczy i bytów” (*Eros et Logos. Introduction a la Phenomenologie de l' interiorité creative*, 1972). Z pozycji empiryczno-realistycznych i w opozycji do swych mistrzów A. T. Tymieniecka stwierdza, że ontologia idealnych lub możliwych struktur nigdy nie może dostarczyć filozofii adekwatnych założeń, a z kolei „eidos nie może być czynnikiem absolutnie pewnego poznania” (*Logic, Methodology and Philosophy of Science*, 1965). Nie odstąpiła ona jednak od wielu elementów klasycznej fenomenologii, np. od Husserlowskiego pojmowania filozofii jako podstawy wszelkiej wiedzy, jako *mathesis universalis*, czy jako *philosophiae prima*, stwarzającej (mogącej stworzyć) podwaliny dla całej nauki, zwłaszcza dla nauk humanistycznych i nauk o kulturze. Nie zanegowała też przydatności estetyki R. Ingardena w badaniach nad sztuką (*Phenomenology and Science in Contemporary European Thought*, 1960).

Kolejny etap „filozoficznej drogi” Anny T. Tymienieckiej to przezwyciężenie „transcendentalnego horyzontu” filozofii E. Husserla i ontologii bytów możliwych R. Ingardena doprowadziło badaczkę na przedproża swojej kosmologii i umożliwiło jej - jak przyznaje - dotarcie do «serca materii» i znalezienie «filum Ariadne» dla zrozumienia pierwotnej kreatywności podnoszącej Kosmos w „samoindywidualizujące się stawanie” (*Why is There Something Rather Than Nothing - Prolegomena to the Phenomenology of Cosmic Creation*, 1966).

Częściowego potwierdzenia dla koncepcji „kreatywnego działania w kierunku uniwersalnego stawania się Wszystkiego” znalazła autorka

m.in. w metafizyce Leibniza, odrzucając jednak jego pojęcie „uniwersalnej harmonii” i wprowadzając w to miejsce kategorię „kreatywnego układu” (*creative constitution*).

Kolejnym etapem na drodze tworzenia własnego systemu było wzbogacenie koncepcji „pierwszej kreatywności” o dodatkowe kategorie ontologiczne: „inicjalnej spontaniczności” (*initial spontaneity*) i „wewnętrznej aktywności” (*inner workings*) *Universum*, w tym także aktywności człowieka, jego świadomego życia wypełnianego najbardziej go uczłowieczającą czynnością, tzn. twórczością i świadomością moralną (*Poetica nova*, 1982; *The Moral Sense, the Human Person, and the Communal Significance of Life*, 1986).

Pod koniec lat osiemdziesiątych XX w. Anna T. Tymieniecka dopełniała budowanie swego systemu filozoficznego o najbardziej charakterystyczny i znaczący jego segment, tzn. o filozofię ludzkiego istnienia w procesie kształtowania się egzystencjalnej sensowności i człowieczeństwa (*Logos and Life. Creative Expérience and the Critique of Reason*, t. 2, 1988). Głównymi zagadnieniami tej filozofii stały się: zagadnienie ewolucyjnej genezy „ludzkiego zwierzęcia” w systemie życia (*the evolutive genesis of the animal within the system of life*), oraz zagadnienie roli i funkcji kreatywności w strukturze ludzkiej kondycji (*the creative function in the human condition*.) Poza tym postawione zostało zagadnienie kształtowania się w procesie egzystencji człowieka sensu moralnego i poetycznego, tzn. głównych, zdaniem twórczyni tego systemu, wyznaczników ludzkiej duchowości i człowieczeństwa (*The Moral Sense*, 1986).

Wreszcie najnowszy etap: wypracowanie filozoficznej teorii życia i ludzkiej kondycji (*The Phenomenology of Life and. Human Condition*). Teoria ta umożliwia, zdaniem jej twórczyni, „ustalenie miejsca człowieka w jedności ze wszystkim, co żywe” i „uchwycenie kreatywnego czynnika w ludzkiej egzystencji” oraz „pierwotnego jej znaczenia” (*primogenital significance*), ujawniającego się w sztuce, nauce i filozofii (*Logos and Life. Impetus and Equipoise in the Life-Strategies of Reason*, Book 4, 2000).

Teoria ta różni się zarówno od klasycznej filozofii życia G. Simmela i W. Diltheya, jak i od filozofii procesu i rzeczywistości A. N. Whiteheada, a także od pewnych prób fenomenologii biologii (Jonas). Różni się od nich przede wszystkim tym, że

- dotyczy ona życia w pełnej różnorodności jego przejawów, od najbardziej zaczątkowych do najwyższej zorganizowanych, łącznie z wysoko ukształtowanymi „kreatywnościami Ludzkiego Ducha” w postaci życia społecznego, kultury i sztuki;

- ukazuje możliwości dochodzenia do odpowiedzi na fundamentalne pytanie, jakie „ontopoetyczne powiązania ujawniają Kosmos, bios i kultura w płaszczyźnie powszechnego oddziaływania życia” (*Cosmos, bios and cul-*

ture reveal their ontoprojectic junctures within a common interplay of life); odpowiedzi, która pozwala na uniknięcie „uproszczonego redukcjonizmu, w jaki popadają nauki przyrodnicze i pozwala na pełniejsze dostrzeżenie specyfiki każdego segmentu rzeczywistości na tle innych jego segmentów”;

- zawiera nowe wyjaśnienie zagadnienia „samoindywidualizacji życia” (*the selfindividualization of life*) oraz istoty i różnorodności żywych istnień jako takich;

- wyznacza program dalszych badań filozoficznych. W jej horyzoncie myślowym mogą być, jak się wydaje, na nowo podejmowane niemal wszystkie klasyczne problemy ontologiczne i antropologiczne i uzyskiwać dalsze wyświeślenie i rozwinięcie.

4. Przejdźmy do dalszych cech omawianej tu drogi filozoficznej. Przypomnijmy „pola dojścia” na tej drodze, czy może jednak „pola przejścia” do następnych etapów odkrywczości i kreatywności filozoficznej.

A. Jest to poszukiwanie możliwości poznawczych filozofii w obszarze stycznym pomiędzy dyskursem intelektualnym, racjonalno-pojęciowym (dialog badaczki z nauką i wybitnymi przedstawicielami różnych dziedzin wiedzy naukowej dokonuje się nieprzerwanie od początku jej długoletniego filozofowania), a sztuką, literaturą, zwłaszcza poezją. Filozofia może, jej zdaniem, osiągać pełniej swe cele poznawcze jedynie wówczas, gdy analizy i dokonania racjonalno-pojęciowe (filozoficzne i naukowe) będą umiejętnie wzbogacane o bezpośredni, intuicyjny wgląd w przedmiot swego poznania, o pozadyskursywne doświadczenie, które umożliwia każdy rodzaj sztuki, w szczególności zaś poezja (częste odwoływania się do sztuk, w pierwszym rzędzie do poezji są trwałą cechą aktywności filozoficznej badaczki). Owo sytuowanie filozofii w polu stycznym nauki i sztuki nie tylko korzystnie odróżnia Annę T. Tymieniecką od racjonalistycznego nurtu w dziejach klasycznej fenomenologii (E. Husserl, R. Ingarden i inni) i poświadcza lepsze uchwycenie przez nią istoty filozofii jako takiej (nie jest ona ani odmianą nauki, ani też rodzajem sztuki, łączy natomiast w sobie jedną i drugą dziedzinę kultury umysłowej człowieka). To łączenie w aktach poznawczych filozofii pierwiastka nauki i sztuki, racjonalności i irracjonalności, intelektualizmu i poetyczności daje jej większą siłę poznawczą, szerszą horyzontalność problemową i większy rozmach twórczy.

Jednak to połączenie w aktach filozofowania tak z pozom antynomicznych i wyłączających się pierwiastków i tendencji wzbudzać może - i rzeczywiście wzbudza - wiele obaw i zastrzeżeń, krytycznych ocen i znaków zapytania. I tak na przykład podnoszą się głosy, że nie jest to filozofia ścisła, w taki czy inny sposób unaukowiona i akademicko uprawniona, a jest raczej wizjonerska, nazbyt poetycka, metodologicznie niezdyscyplinowana, językowo nazbyt swobodna, w duchu swym swoiście romantyczna, wykazująca

właściwości charakterystyczne dla postawy i mentalności romantycznej (spirytualizm, irracjonalizm, wizyjność, wyłamywanie się z paradygmatu myślowego typu scjentyistycznego, misyjność, kreatywność itp.).

B. Przy takiej ocenie interesującej nas tu filozofii wraca ponownie pytanie o podstawowe funkcje filozofii i jej miejsce w całokształcie kultury intelektualnej: a zwłaszcza pytanie o to, czy jej podstawowym zadaniem jest rekonstrukcja poznawcza bytu, świata i człowieka i wypracowywanie głównych zasad epistemologicznych i metodologicznych tej rekonstrukcji, czy też do głównych zadań filozofii należy - tak, jak pojmuje je właśnie A. T. Tymieniecka za niektórymi filozofami i ludźmi sztuki - rekonstrukcja rzeczywistości i świata ludzkiego, tworzenie - obojętnie, czy mieści się to w konwencji tradycyjnego akademizmu, czy też nie - nowych opcji i perspektyw obrazu bytu i człowieka, nowych, choć nie dokończonych, modeli i wzorów ludzkiego bytowania, nowych porządków wartości i idei, nowych kształtów ludzkiego świata, nowych, ale nieustannie wzbogacanych form życia zbiorowego i egzystencji jednostkowej? Mówiąc w skrócie, przy filozofii A. T. Tymienieckiej ożywa pytanie o to, czy rzeczą filozofii jest tylko wypracowywać i dawać zainteresowanym określoną wiedzę świecie i o nich samych, czy raczej wskazywać na drogi i możliwości jej osiągnięcia? I czy rzeczą filozofii jest jedynie „przedstawianie”, prezentowanie określonego wizerunku świata i człowieka, czy też - może przede wszystkim - jego współtworzenie? (Świat sam w sobie jest, jak wykazuje to dowodnie A. T. Tymieniecka, kreatywny, a człowiek i jego aktywność w sztuce i filozofii mogą i powinny ów świat współtworzyć).

Zauważmy, że na wspomniane zastrzeżenia i pytania odpowiedź nasuwa po prostu historia filozofii i charakter powstałych w niej największych systemów filozoficznych. Otóż każdy wielki, maksymalistyczny w swoim przedmiocie i horyzoncie problemowym oraz w zadaniach poznawczo-praktycznych, system - od systemów Platona i Arystotelesa począwszy, a na strukturach filozoficznych Bergsona, Teilharda de Chardin czy C. G. Junga kończąc, niejako z natury rzeczy zawiera w sobie nie tylko określony dyskurs pojęciowo-racjonalny, ale także elementy swoistej poetyczności, wizyjności, intuicyjności i twórczej inwencyjności. Inaczej systemy te, podobnie jak system Anny T. Tymienieckiej, nie uzyskałyby tak wielkiego swego rozmachu, tak dużej dynamiki i odkrywczości. Przede wszystkim zaś nie wspiełyby się one na poziom tak płodnej filozoficznej kreatywności. Nie byłyby one w stanie tak śmiało i tak oryginalnie stawiać swych fundamentalnych problemów metafizycznych, epistemologicznych i antropologicznych, i tak głęboko i przenikliwie je wyświeślać. Innymi słowy, nie byłyby one w stanie nadać filozofii szerszej perspektywy, głębszego „oddechu”, większej przenikliwości poznawczej i twórczej inwencji. Tak że swoista poetyczność,

ficznych, często fenomenologiczne już tylko w punkcie wyjścia, a w punkcie dojścia będące już nowymi paradygmatami myślenia filozoficznego.

Wielokierunkowa i dynamiczna działalność badawcza, owocująca bogatymi i oryginalnymi wynikami poznawczymi i metodologicznymi, ogłaszanymi na łamach rozległej literatury filozoficznej pisanej z inspiracji fenomenologicznej, podważa opinię niektórych historyków filozofii o wyczerpaniu się fenomenologii jako dziedziny poznawczo płodnej i heurystycznie przydatnej.

Prace Anny T. Tymienieckiej, pisane głównie w języku angielskim i francuskim (niekiedy też w jej rodzimym języku), tłumaczone na wiele (kilkanaście) innych języków, utrzymane są w swoistej stylistyce i poetyce. Pod tym względem zbliżone są do form ekspresji humanistyki i literatury niż do języka naukowego. Bardziej przypominają teksty W. Leibniza czy A. Schopenhauera aniżeli pisma R. Camapa czy A. Ayera. Stąd bierze się m.in. niejednoznaczność stanowisk w ocenie tych prac. Wyższą oceną cieszą się one wśród tych filozofów, którzy uznają walory poznawcze i heurystyczne filozofowania językowo swobodniejszego, semantycznie nie skrzepowanego, przy tym horyzontalnie maksymalistycznego i przedmiotowo systemotwórczego. Natomiast z niższą oceną spotykają się one wśród tych filozofów, którzy preferują ostrożne i minimalistyczne filozofowanie oraz ścisłe i jednoznaczne środki wyrazu. Przeważa skrajna rozbieżność tych ocen: z jednej strony ocena bardzo wysoka i jednoznacznie pozytywna (szeroki krąg zwolenników), z drugiej zaś - ocena nie dość jednoznaczna (tak w sensie pozytywnym, jak i negatywnym), lub przemilczanie przez akademickie kręgi filozoficzne. Nasuwa się zatem przypuszczenie, że prace te, tak jak dzieła większości wielkich twórców, wymagają dłuższej perspektywy czasowej na pełniejszą i bardziej zobiektywizowaną ich ocenę, na rzetelną weryfikację ich, jak wiele danych na to wskazuje, wysokich walorów poznawczych i heurystycznych, intelektualno-kreatywnych i kulturowo-twórczych.

LITERATURA:

Anna-Teresa Tymieniecka:

- *Beyond Ingarden's Idealism - Realism Controversy*. „*Analecta Husserliana*”, Vol. IV, 1976.

— *Trzy wymiary fenomenologii - ontologiczny, transcendentálny, kosmiczny*, w: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*. Warszawa-Kraków 1972, s. 175-208.

- *Eros and Logos. Introduction a la phénoménologie de l'intériorité créatrice*. Louvain 1972.

— *Why is There Something Than Nothing? Prolegomena to the Phenomenology of Cosmic Creation*. Assen 1966.

- *Poetica Nova: At the Creative Cruciles*. „*Analecta Husserliana*”, Vol. XII, 1982.

- *The Moral Sense in the Foundation of the Social World*. „*Analecta Husserliana*”, Vol. XV, 1983.

- *The Moral Sense, the Person, and the Human Signification of Life*. „*Analecta Husserliana*”, Vol. XX, 1986.

- *Zagadnienia filozoficzne naszych czasów: akt twórczy człowieka jako ostateczne źródło racjonalności*, w: *Filozofia polska na obczyźnie*. Londyn 1987, s. 67-77.

- *Self-presentation*. „*American Phenomenology*”, 1989, s. 180-190.

- *Logos and Life: Book 1. Creative Experience and the Critique of Reason*. Dordrecht-Boston-London 1988; *Book 2. The Three Movements of the Soul: The Spontaneous and the Creative in the Man's Self Interpretation in the Sacred*. Dordrecht-Boston-London 1989; *Book 3. The Passions of the Soul and the Elements in the Onto-Poiesis of Culture (The Life Significance of Literature)*. Dordrecht-Boston-London 1990; *Book 4. Impetus and Equipose in the Life Strategies of Reason*. Dordrecht-Boston-London 2000.

Eric Grillo:

- Anna-Teresa Tymieniecka (ed.). *Life, Book 3: Phenomenology of Life as the Starting Point of Philosophy*. „*Analecta Husserliana*”, Vol. L.

- *25th Anniversary Publication*. „*Phenomenological Inquiry. A Review of Philosophical Ideas and Trends*”, Vol. 22, October 1998.

M. P. Migoń:

- *Pojęcie „człowieczeństwa” w myśli antropologicznej A. Schelera, H. Pleasnera i A. T. Tymienieckiej*, w: *Proceedings of The Third International Congress in Phenomenology of Life and Sciences of Life*. Jagiellonian University, Kraków, Poland, September 13-16, 1999.

Jan Ostrowski:

- *Creativity Versus Intentionality. Apropos of Eros et Logos*. Maszynopis 1974.

Witold Mackiewicz:

- *Filozofia współczesna w zarysie*. Warszawa 1994.

Jan Szmyd:

- *Tymieniecka Anna Teresa*, w: J. Szmyd (red.): *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX*. Kraków 2000, s. 378-384.

KRZYSZTOF A. WIECZOREK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

CZY MOŻLIWA JEST OBIEKTYWNA OCENA ARGUMENTU?

1. Logika nieformalna i teoria argumentacji. Od około 30 lat w dziedzinie logiki rozwija się dynamicznie nowa gałąź - tak zwana logika nieformalna (*informal logic*). Nurt ten zapoczątkowany został w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie przez wykładowców logiki, którzy chcąc stworzyć program nauczania tej dziedziny użyteczny w życiu codziennym (potocznych dyskusjach i rozumowaniach), stwierdzili, iż logika tradycyjna nie spełnia ich oczekiwań¹. Nauka ta jest obecnie uprawiana również w Europie i Australii pod m.in. takimi nazwami jak *Reasoning and Critical Thinking*, *Applied Logic*, czy też *Theory of Argumentation*².

Można się domyślać, iż powstanie w ramach logiki nurtu nieformalnego stanowiło reakcję na dokonany na początku XX wieku rozwój symbolicznej logiki formalnej, która uczyniła z logiki dyscyplinę matematyczną. Logicy nieformalni postawili sobie za zadanie przywrócenie tej dziedzinie pierwotnego miana nauki o wszelkich rodzajach rozumowania - a nie tylko tych, które przeprowadzane są w matematyce³.

W odróżnieniu od logiki formalnej, która skupia się na abstrakcyjnych „czystych formach”, logika nieformalna koncentruje się na rozumowaniach i argumentach wyrażonych w języku naturalnym. Zajmujący się tą dziedziną badacze, zamiast preparować sztuczne przykłady, czerpią materiał do swych dociekań z rzeczywistych sytuacji: artykułów prasowych, przemówień polityków, procesów sądowych, czy też po prostu zwykłych, codziennych dyskusji, prowadzonych przez ludzi w domu, w pracy, w kawiarniach i na ulicach. Dokonując swych analiz logicy nieformalni nie próbują zazwyczaj przekładać potocznych wnioskowań na jakikolwiek sztuczny język, pozostawiając je w nienaruszonej formie, wraz z nieodłączną od naturalnych języków nieścisłością, nieostrością i wieloznacznością.

Głównym obszarem zainteresowań logiki nieformalnej stała się teoria argumentacji. W jej ramach badane są wypowiedzi, za pomocą których ludzie starają się nawzajem do czegoś przekonać; analizie poddawana jest ich struktura oraz oceniana ich wartość.

¹ Blair [1992], s. 357, zob. też Eemeren, Grootendorst, Henkemans [1996], s. 166-167.

² Rossetti [1997], s. 238.

³ Por. Devlin [1999], s. 116.

1.1. Argument. Za argument uznaje się taką wypowiedź, w której pewne zdania (lub zdanie) wygłaszane są w celu uzasadnienia prawdziwości innego zdania. Zdania uzasadniające nazywamy wtedy przesłankami, natomiast zdanie, którego prawdziwość argument ma wykazać - konkluzją. Wypowiedzi argumentacyjne wygłaszane są w celu wywołania zmiany w poglądach osoby, do której argument jest skierowany. Fakt ten niesie ze sobą ukryte założenie, iż zanim argument zostanie wygłoszony, to jego konkluzja nie jest akceptowana (uważana za prawdziwą) przez Odbiorcę⁴ argumentu lub też przynajmniej jest akceptowana w stopniu mniejszym niż jego przesłanki.

Pomimo, że w rzeczywistych wypowiedziach argumenty mogą przybierać bardzo różne formy, zawsze można je sprowadzić do standardowej postaci: [przesłanki] zatem [konkluzja] lub też [konkluzja] ponieważ [przesłanki]. Jako przykłady argumentów posłużyć mogą następujące wypowiedzi:

Jaskółki nisko latają, a zatem będzie deszcz.

*Nie możemy powierzyć tak odpowiedzialnego zadania Stefanowi, **ponieważ** już dwa razy zawiódł nasze zaufanie.*

Gdy byłem w Warszawie i poszedłem do kina, sala była wypełniona zaledwie w jednej trzeciej; w muzeum na Starym Mieście w godzinę spotkałem czterech zwiedzających. Widać zatem, że mieszkańcy stolicy nie są miłośnikami sztuki, a ważniejsze są dla nich pieniądze i kariera.

2. Jaki argument jest dobry? Jednym z głównych problemów, z jakim zmierzyć się muszą osoby zajmujące się logiką nieformalną, jest kwestia oceny argumentu; określenia tego, jakie argumenty uznać należy za „poprawne”, a które odrzucić jako „nieprawidłowe”. Problem ten nie doczekał się, jak dotąd, jednoznacznego i ogólnie zaakceptowanego rozwiązania.

Obecnie przedstawimy w skrócie cztery najpopularniejsze stanowiska w sprawie oceny argumentów wraz z pojawiającymi się przy nich wątpliwościami i uwagami krytycznymi.

2.1 Wynikanie logiczne. Pierwszą narzucającą się metodą oceny argumentu jest wykorzystanie kryterium zaczerpniętego z logiki formalnej. Zgodnie z nim za dobry należałoby uznać taki argument, w którym pomiędzy przesłankami a konkluzją zachodzi stosunek wynikania logicznego. Zaletą takiego rozwiązania jest jego niewątpliwy obiektywizm i ścisłość. Posiada ono jednak również poważną wadę - otóż w praktyce nie spotyka się prawie wcale (o ile w ogóle kiedykolwiek) argumentów mających dedukcyjną formę. Niemal wszyscy teoretycy argumentacji zgadzają się co do tego, iż celem argumentu nie jest dostarczenie absolutnego dowodu prawdziwości konkluzji. Chodzi w nim raczej o wskazanie powodów do przyjęcia zawartego

⁴ Osobę, do której argument jest skierowany, będziemy odtąd nazywać w skrócie Odbiorcą, natomiast osobę wygłaszającą argument - Nadawcą.

w konkluzji twierdzenia⁵. Przedstawione w tym celu rozumowanie rzadko kiedy ma postać dedukcyjnego wnioskowania, w którym konkluzja wynika logicznie z przesłanek. A skoro tak, to omawiane kryterium nakazywałoby zdecydowaną większość rzeczywistych argumentów uznać za błędne.

Zwolennicy wykorzystania do oceny argumentu kryteriów formalno-logicznych mogą jednak upierać się, iż pomimo tego, że argumenty faktycznie nie posiadają zwykle dedukcyjnej formy, to jednak mogą ją z powodzeniem uzyskać po uzupełnieniu ich o dodatkowe, niewypowiedziane wprost przesłanki. Zgodnie z tym stanowiskiem większość argumentów ma po prostu postać entymematów i w związku z tym przed przystąpieniem do ich oceny trzeba najpierw uzupełnić je do pełnej formy.

Jednakże nawet gdy zaakceptujemy taki pogląd, w dalszym ciągu mało który argument będzie można uznać za prawidłowy. Pomijając już fakt, że nie zawsze da się jednoznacznie stwierdzić, jakie przesłanki zostały przez Nadawcę argumentu pominięte⁶, łatwo bowiem zauważyć, iż w większości przypadków, aby argument mógł uzyskać dedukcyjną formę, należałoby go uzupełnić o przesłanki bądź jawnie fałszywe, bądź też niemożliwe do zweryfikowania; gdybyśmy natomiast dodali do niego przesłanki prawdziwe, okazałyby się niededukcyjne. Na przykład argument *Edward mieszkał przez pięć lat w USA, więc zna on na pewno język angielski* należałoby odrzucić, ponieważ, aby przybrał on formę niezawodnego wnioskowania, należałoby go uzupełnić o prawdopodobnie fałszywą przesłankę *Każdy, kto mieszkał przez pięć lat w USA zna język angielski*, natomiast dodanie do niego prawdziwego zdania *Niektóre z osób mieszkających przez 5 lat w USA znają język angielski* nie uczyniłoby go dedukcyjnym. Podobna sytuacja zajdzie zapewne w przypadku wielu innych całkowicie przekonujących dla większości osób argumentów.

Do grona poprawnych moglibyśmy zaliczyć jedynie takie wypowiedzi, które pomimo tego że często występują w podręcznikach logiki, raczej nigdy nie pojawiają się w realnych sytuacjach jako rzeczywiste argumenty, na przykład: *Sokrates jest człowiekiem, a zatem Sokrates jest śmiertelny*. Argument ten ma formę dedukcyjną po uzupełnieniu go o prawdziwą przesłankę: *wszyscy ludzie są śmiertelni*. Jednakże istotą rzeczywistego argumentu, jak powiedzieliśmy wyżej, jest to, iż konkluzja jest dla odbiorcy mniej pewna niż przesłanki. W powyższym przypadku musielibyśmy założyć, iż Odbiorca argumentu nie jest przekonany o śmiertelności Sokratesa, zgadza się natomiast z tym, iż wszyscy ludzie są śmiertelni. Raczej trudno sobie wyobrazić, aby taka sytuacja mogła zajść w rzeczywistości.

⁵ Mc Kerrow [1992], s. 297 i następne.

⁶ Zob. Hołówka [1998], s. 18; Hample [1992], s. 320-321.

Wydaje się, iż głównym powodem trudności z zastosowaniem metod wypracowanych przez logikę formalną do analizy realnych argumentów jest fakt, że uzasadnienie, jakiego przesłanki dostarczają konkluzji nie ma charakteru dyskretnego - czyli albo uzasadnienie jest, albo go nie ma. Rację przyznać raczej należy jednemu z pionierów logiki nieformalnej S. N. Thomasowi, zdaniem którego stopień wspierania wniosku przez przesłanki przybiera wartości w sposób ciągły od zera (zupełny brak uzasadnienia) do maksimum (argument dedukcyjny). Możemy zatem mówić o braku wsparcia, wsparciu słabym, średnim, silnym, oraz o wynikaniu logicznym konkluzji z przesłanek⁷.

Idąc tym tropem można próbować uznać za dobry taki argument, w którym przesłanki wspierają wniosek w możliwie największym stopniu. Pojawia się tu jednak natychmiast pytanie: jak ową siłę wsparcia wniosku przez konkluzję można by określić w przynajmniej w miarę obiektywny sposób? Konieczne staje się tu sięgnięcie do metod innych niż te, które wypracowała logika formalna.

Inny problem stanowić może fakt, że w pewnych przypadkach nawet wtedy, gdy konkluzja wynika logicznie z przesłanek (a więc mamy do czynienia z najwyższym stopniem wsparcia), argument może okazać się dla większości krytyków nieprawidłowy. Będzie tak w przypadku argumentów mających postać błędnego koła⁸, na przykład: *Dusza jest nieśmiertelna ponieważ nie umiera, a to, że nie umiera, wynika z tego, że jest nieśmiertelna*.

2.2. Brak tradycyjnych błędów. Innym możliwym kryterium oceny argumentu jest jego analiza pod kątem obecności w nim tego, co tradycyjnie zaliczane jest do błędów w argumentacji, a więc chwytów *ad hominem*, *ad verecundiam*, *ad ignorantiam*, *ad baculum* itd⁹. Stwierdzenie w wypowiedzi któregoś z tego typu błędów nakazywało by odrzucić argument jako nieprawidłowy. Metoda ta posiada jednak przynajmniej dwie poważne wady.

Po pierwsze, pozwoliłaby ona co najwyżej odrzucić niektóre argumenty jako błędne (te zawierające niedozwolone chwytły), nie dając jednak pozytywnych wskazówek do wyodrębnienia argumentów poprawnych. Nietrudno tymczasem o przykłady wypowiedzi pozbawionych jakichkolwiek usterek związanych z *tradycyjnymi błędami*, których jednak mimo to nikt raczej nie zaliczyłby do grona poprawnych argumentów. Będą to wszelkie wypowiedzi, gdzie wsparcie konkluzji przez przesłanki jest po prostu zbyt wątpliwe, aby argument można było uznać za dobry, na przykład *Oskarżony wielo-*

⁷ Thomas [1986] rozdz. 2.1.

⁸ Zob. Blair [1992], s. 371.

⁹ Zob. Hampl [1992], s. 322.

krotnie groził ofierze, że ją zabije, a zatem to on jest winien tej zbrodni. Czy też Oczywiście, że wygramy mecz; mamy przecież lepszego bramkarza!

Drugą trudność, jaką sprawić może wykorzystanie powyższego kryterium do badania poprawności argumentów, jest brak pełnej listy możliwych do popełnienia błędów, a także (może nawet przede wszystkim) fakt, iż zdaniem licznych badaczy wiele z wymienionych chwytów wcale nie musi stanowić błędów, jak się to tradycyjnie uważa¹⁰.

Przykładowo, podważenie wiarygodności świadka w sądzie za pomocą personalnego ataku (*ad hominem*) uznawane jest często jako uzasadnione. Podobnie ujawnienie jakiejś negatywnej cechy charakteru polityka ubiegającego się o wysokie stanowisko może wystarczyć do wyciągnięcia konkluzji, że człowiek ten nie powinien tego stanowiska otrzymać.

Równie łatwo o przypadki uzasadnionego odwoływania się w argumentacji do autorytetu (*ad verecundiam*). W takich dziedzinach jak np. medycyna czy fizyka, uzasadnienie konkluzji za pomocą przesłanki mówiącej, że takie jest właśnie zdanie uznanego eksperta, nie wydaje się niczym niewłaściwym.

Bywa, że uzasadnione jest nawet odwołanie się w argumentacji do groźby (*ad baculum*). Czy można na przykład zarzucić błąd w argumentacji politykowi przekonującemu, iż nie należy rozmieszczać nowych rakiet w pobliżu granicy, gdyż spowodować to może odwet przeciwnika i w efekcie wojnę?

W zasadzie w przypadku niemal każdego „niedozwolonego” chwytu wskazać można przypadki, gdy jego zastosowanie okaże się uzasadnione¹¹.

2.3. Uniwersalny odbiorca. Innym spotykanym w literaturze przedmiotu kryterium oceny argumentu jest wywodząca się od Ch. Perelmana koncepcja analizy argumentu z punktu widzenia, tak zwanego „uniwersalnego odbiorcy” (*universal audience*)¹². Zgodnie z tym stanowiskiem, za dobry należy uznać taki argument, który okazałby się przekonujący dla abstrakcyjnego modelowego odbiorcy, rozumianego jako grupa osób dobrze poinformowanych, ekspertów w dziedzinie, której dotyczy argument.

Kłopot z powyższym kryterium polega na tym, że może ono posłużyć jedynie jako wzorcowy model, który może okazać się pomocny na przykład dla osoby konstruującej argument, nie zaś jako praktyczny sposób oceny poszczególnych faktycznych argumentów¹³. Trudno jest sobie wyobrazić, jak zastosowanie takiego kryterium wyglądałoby w praktyce.

Pamiętać trzeba także, że wiele (o ile nie większość) spotykanych na co dzień argumentów dotyczy dziedzin, w których trudno jest nawet teoretycznie wskazać, kto miałby być oceniającym je obiektywnym ekspertem. Kto

¹⁰ Zob. Ulrich [1992]; Walton [1989], rozdz. 4, 6, 7.

¹¹ Zob. Ulrich [1992] s. 343.

¹² Perelman, Olbrechts-Tyteca [1969] rozdz. 7.

¹³ Por. Hampe [1992], s. 316-317.

mógłby przykładowo pełnić taką rolę w przypadku argumentu *Gdybyś liczył się z moim zdaniem, szukałbyś mojej rady. Ponieważ nie spytałeś mnie o zdanie, widzę, że nie liczysz się z moją opinią?* W równie wielu często spotykanych argumentach zgoda różnych grup ekspertów co do ich oceny nie wydaje się możliwa do osiągnięcia. Jako przykład niech posłuży tu problem kary śmierci i argument: *Kara śmierci nie powinna być stosowana w kraju cywilizowanym, bo jest to kara niehumanitarna, a w dodatku jej stosowanie nie powoduje zmniejszenia się ilości zagrożonych nią przestępstw.*

Co jednak najważniejsze, nie wydaje się, aby pozytywna ocena wystawiona argumentowi przez grono ekspertów była faktycznie obiektywnie dobrym kryterium pozwalającym uznać argument za dobry. Czy można bowiem zaliczyć do grona dobrych argumentów taki, który byłby przekonujący tylko i wyłącznie dla ekspertów? Albo za zły taki, w którym jedynie nadzwyczajnie zorientowany w danym temacie ekspert dopatry się jakiejś skazy?

Pamiętać również należy, że w analizie argumentu nie chodzi jedynie o ocenę wiarygodności przesłanek i konkluzji (a jedynie do tego grono ekspertów wydaje się właściwym sędzią), lecz o coś bardziej złożonego - o przekonujące wsparcie konkluzji przez przesłanki. Powstaje pytanie, czy do tego ostatniego zadania da się wytypować jakiegokolwiek grono obiektywnych i kompetentnych sędziów.

2.4. Relewancja, akceptowalność, wystarczające wsparcie. Jedno z najpopularniejszych stanowisk w sprawie oceny argumentu wywodzi się z pracy Johnson'a i Blair'a¹⁴. Autorzy ci twierdzą, iż dobry argument spełniać powinien trzy kryteria: (1) jego przesłanki powinny być akceptowalne, natomiast konkluzja w stosunku do nich (2) relewantna oraz (3) wystarczająco przez nie wspierana (*acceptability, relevance, sufficiency*). Jeśli zatem argument nie spełnia przynajmniej jednego z tych warunków, należy go odrzucić jako błędny. Podejście takie uznać można za próbę połączenia złagodzonego kryterium logiki formalnej (prawdziwość przesłanek oraz wynikanie logiczne konkluzji) ze stanowiskiem upatrującym prawomocności argumentu w braku w nim „tradycyjnych błędów” (zarzuty stawiane zawierającym je argumentom to przede wszystkim brak relewancji).

Głównym problemem z tak określonym kryterium oceny argumentu może być nieostrość użytych w nim terminów. Jak bowiem ściśle określić, co akceptowalność, relewancja i ugruntowanie logicznie mają dokładnie oznaczać?¹⁵

¹⁴ Johnson, Blair [1983], s. 34, zob. też Blair [1992], s. 371. Podobne stanowisko przyjmuje również T. Govier, formułując trzy warunki poprawnego argumentu: *acceptability, relevance, adequacy of grounds*. (Govier [1985], s. 61). Zob. też Eemeren, Grootendorst, Henkemans [1996], s. 178-179.

¹⁵ Por. Freeman [2000], s. 119.

Czy akceptowalność przesłanek zakładać ma ich uznanie przez Nadawcę argumentu, jego Odbiorcę, czy też może jakiegoś niezależnego eksperta? A gdyby nawet zostało to ustalone, to jak zmierzyć siłę owej akceptowalności? Czy musi być to silne przekonanie wewnętrzne, czy może potrzebne jest tu poparcie obiektywnych dowodów, albo też może wystarczy dopuszczająca możliwość błędu wiara w prawdziwość przesłanek? Czy na przykład można zaakceptować jako przesłankę stwierdzenie *Marihuana jest mniej szkodliwa niż legalny alkohol lub tytoń*, aby wyciągnąć z tego następnie konkluzję, że *Marihuana powinna być legalna*, lub zdanie *Liberalne prawo karne zagraża zdrowiu moralnemu naszego społeczeństwa*, aby wykazać, że *Należy zaostrzyć politykę karną*? Wydaje się, że w wielu tego typu przypadkach jednoznaczne ustalenie, czy użyte przez osobę argumentującą przesłanki są prawdziwe nie jest możliwe - bądź to z uwagi na luki w naszej wiedzy połączone z brakiem zgody w danej sprawie nawet wśród uznanych ekspertów, bądź też z powodu użytych w wypowiedzi niejasnych i nieostrych terminów.

Podobne problemy rodzić może kryterium relewancji. Co lub kto stanowić ma ostateczną wyrocznię, iż konkluzja i przesłanki są relewantne? W jaki sposób i na jakiej podstawie w ogóle tę relewancję określać? Czy można na przykład uznać za spełniający kryterium relewancji argument (przez wielu oceniony zapewne jako „dobry”) mówiący, iż *skoro Henryk ma 80 lat, a jego narzeczona 19, to Henryk jest najpewniej osobą zamożną*. A jeśli uznamy, iż istnieje istotny związek między różnicą wieku narzeczonych, a statusem majątkowym kandydata na męża, to dlaczego odrzucimy - zapewne jako nierelevantny — argument: *Skoro Henryk jest bogaty, a jego narzeczona ma 19 lat, to Henryk jest zapewne w podeszłym wieku*?

I wreszcie sprawa wystarczającego wsparcia dla konkluzji. Oczywiście jest, że nie chodzi w tym wypadku o ścisłe wynikanie logiczne konkluzji z przesłanek. Należy tu raczej przyjąć wspomniane wyżej stanowisko S. N. Thomasa¹⁶, iż w logice nieformalnej można mówić o różnych stopniach wsparcia konkluzji przez przesłanki. Problem stanowi tu jednak kryterium ustalenia z jakim stopniem mamy do czynienia w konkretnym przypadku, a także określenia jaki stopień uznać można za wystarczający, aby argument zaliczyć do grona „dobrych”. Oczywiście jest, że w przypadku wielu rzeczywistych argumentów nie sposób na te pytania udzielić obiektywnej i nie budzącej kontrowersji odpowiedzi. Johnson i Blair zdają sobie zresztą sprawę z tego problemu i zgadzają się z tym, że ich stanowisko zakłada pewien stopień relatywizmu¹⁷.

¹⁶ Zob. par. 2.1 wyżej.

¹⁷ Zob. Blair [1992], s. 370.

Wydaje się, że choć kryterium oceny argumentu pod względem akceptowalności, relewancji i wystarczającego wsparcia przesłanek dla konkluzji jest krokiem w dobrym kierunku, to jednak nie daje ono jasnej i obiektywnej odpowiedzi, które argumenty są „dobre”, a które „złe”.

3. Przyczyny trudności ze znalezieniem obiektywnego kryterium oceny argumentu. W poprzednim paragrafie opisane zostały nieudane próby znalezienia adekwatnego kryterium oceny argumentu. Obecnie postaramy się znaleźć przyczyny tych niepowodzeń, a następnie spróbujemy odpowiedzieć na pytanie: czy wypracowanie takiego kryterium jest w ogóle możliwe?

Wydaje się, iż głównym powodem problemów ze znalezieniem właściwego sposobu oceny argumentów jest nie uwzględnienie ich szczególnej specyfiki i traktowanie ich, mniej lub bardziej świadomie, w sposób analogiczny do tego, w jaki logicy formalni badają wnioskowania. Wynikiem takiego traktowania jest poszukiwanie kryterium oceny argumentów wykorzystującego pewien zestaw ścisłych reguł, kryterium równie obiektywnego i niezawodnego, niezależnego od kontekstu wystąpienia argumentu, podobnego do tego, jakie wypracowała logika w stosunku do dających się sformalizować wnioskowań.

Tymczasem trzeba zdać sobie sprawę, iż podobieństwo badanych przez tradycyjną logikę wnioskowań oraz przyciągających uwagę logików nieformalnych argumentów jest bardzo powierzchowne. Ogranicza się ono przede wszystkim do zewnętrznej formy wnioskowań i argumentów: jedne i drugie zbudowane są z przesłanek i konkluzji. Podobieństwo to jednak nie powinno przesłaniać faktu, iż argumenty oraz wnioskowania posiadają zupełnie odmienne specyfiki sprawiające, że sposoby ich oceny muszą się różnić.

Badane przez logikę formalną wnioskowania stanowią autonomiczną, zamkniętą całość. Sylogizm *Każdy sędzia jest człowiekiem; każdy człowiek jest omylny; a zatem każdy sędzia jest omylny* zawsze i wszędzie będzie tym samym sylogizmem trybu *Barbara*. Jego charakterystyka pozostanie taka sama, niezależnie od tego kiedy, gdzie, przez kogo (i czy w ogóle kiedykolwiek) został on wygłoszony lub napisany. Nie zmieni się ona, gdy sylogizm ten zostanie wykorzystany do przekonania kogoś co do prawdziwości sądu wyrażonego w jego konkluzji, jak i wtedy, gdy zostanie on użyty jako przykład w podręczniku do nauki logiki.

W związku z powyższymi cechami możliwe, a nawet wskazane, jest badanie tego typu wnioskowań niezależnie od kontekstu w jakim się one pojawiły w rzeczywistości. Ich poprawność jest absolutnie niezależna od sytuacji.

Zupełnie inną specyfiką charakteryzują się argumenty. Argument zawsze jest wygłoszony przez kogoś, do kogoś, w danym czasie, miejscu i, co bardzo ważne, w określonym celu. Wyrwany ze swego kontekstu przestaje

„być sobą”. Argument wydaje się być czymś w rodzaju narzędzia, którego „jakość” może zostać oceniona przede wszystkim (jeśli nie jedynie) w momencie jego pracy.

Wnioskowania i argumenty, pomimo posiadania podobnej formy, są zupełnie innymi „grami językowymi”, co sprawia, że odmienne muszą być standardy ich oceny. Podobnie jak różne mogą być oceny jakiegoś zagrania (czy jest ono poprawne, czy nie) w dwóch różnych „prawdziwych” grach, pomimo że obie gry odbywają się za pomocą piłki i na boisku z dwiema bramkami, tak i inaczej należy podejść do oceny wnioskowań i argumentów. O ile charakterystyka pierwszych z nich umożliwia wypracowanie obiektywnych, pewnych i niemal mechanicznych metod ich oceny, to specyfika argumentów sprawia, że takie sposoby nie wydają się możliwe.

Zobaczmy teraz dokładniej jakie cechy argumentów, stanowiące ich nieodłączną charakterystykę, należy koniecznie wciąć pod uwagę przy ich ocenie. Będą to kolejno: a) cel wypowiedzi argumentacyjnej, b) konieczność oceny prawdziwości przesłanek argumentu oraz c) konieczność uwzględnienia wcześniejszej wiedzy Nadawcy i Odbiorcy argumentu. Omówiony najpierw cel argumentu będzie tu stanowił kwestię kluczową - dwa dalsze podpunkty są jedynie jego konsekwencją.

3.1. Cel wypowiedzi argumentacyjnej. Przystępując do oceny cokolwiek zasadne wydaje się wzięcie pod uwagę głównego celu, jakiemu służy oceniany obiekt¹⁸. O ile nie jest konieczne, aby skuteczność w wypełnianiu tego celu była jedynym kryterium oceny, to jednak również nie można jej tu zupełnie ignorować. Tymczasem pomijanie specyficznego celu, jakiemu służą argumenty, stanowić może główny zarzut dający się postawić kryteriom ich oceny, omawianym wyżej w paragrafie 2.

Oczywiste jest, że celem argumentu jest każdorazowo przekonanie jego Odbiorcy o słuszności sądu zawartego w konkluzji. Tak naprawdę dla Nadawcy argumentu nie jest najważniejsze, aby wygłoszona przez niego konkluzja była faktycznie prawdziwa, ani aby wynikała ona z logiczną konsekwencją z przesłanek (które również nie muszą być prawdziwe); dla Nadawcy istotne jest to, aby konkluzję za słuszną (prawdziwą) uznał odbiorca.

Nietrudno wyobrazić sobie sytuację, gdy Nadawca argumentu wie, iż wykorzystane przez niego przesłanki są fałszywe, lub też z jakichś względów nie wystarczają one do wsparcia konkluzji, a jednak wygłasza taki argument, gdyż uważa, że w danej sytuacji jest to najlepsza droga do przekonania odbiorcy. Czy argument taki należałoby na pewno odrzucić jako „błędny”, uznając natomiast za „poprawny” taki, w którym przesłanki są niewątpliwie prawdziwe, a konkluzja wynika z nich logicznie, który jed-

¹⁸ Por. Hitchcock [2000], s. 134-135.

nakże okazałby się absolutnie nieskuteczny w przekonaniu odbiorcy? Choć trudno tu o jednoznaczną i nie budzącą kontrowersji odpowiedź, to jednak wydaje się, że za „lepszego” (przynajmniej w pewnym sensie) należałoby uznać ten argument, który okazał się skuteczny. Odpowiedź taka może stać się jeszcze bardziej oczywista, gdybyśmy spróbowali ocenić tego typu argumenty w sytuacjach, gdzie przekonanie odbiorcy większość ludzi uzna za obiektywnie „słuszne” - na przykład, gdy rodzic próbuje przekonać dziecko do mycia zębów przed pójściem spać, lub policyjny negocjator nakłania terrorystów do uwolnienia zakładników.

Biorąc pod uwagę główny cel argumentu, jakim jest przekonanie Odbiorcy nie można jednak popadać w przesadę i uznać, iż dobry argument równa się argument skuteczny. W takim przypadku mogłoby się okazać, iż najlepsze są argumenty odwołujące się do siły lub groźby jej użycia - są one bowiem skuteczne w większości rzeczywistych przypadków; niemal bezwartościowe pozostają natomiast argumenty naukowe, które są zrozumiałe, a co za tym idzie również przekonujące, jedynie dla garstki specjalistów.

Posłużyć się w tym miejscu można następującą analogią. Celem argumentu jest przekonanie Odbiorcy, podobnie jak celem podania choremu pewnego leku jest uzdrowienie go. Oceniając „jakość” tak argumentu, jak i leku, należy wziąć pod uwagę skuteczność w spełnianiu tego celu. Trudno uznać za dobry lek, który nie sprawia, że chory zdrowieje (choćby tłumy naukowców twierdziły, że dana substancja „musi” zadziałać), jak i trudno pozytywnie ocenić nieskuteczny argument (choćby był on formalnie bez zarzutu). Z drugiej jednak strony nie można w obu tych przypadkach stawiać znaku równości między skutecznością a bezwarunkowo pozytywną oceną. Tak lek, jak i argument mógł okazać się skuteczny tylko pozornie. Chory mógł wyzdrowieć z powodów innych niż podana substancja, a Odbiorca argumentu mógł się przekonać do racji Nadawcy z powodów innych niż tylko przytoczone przesłanki. Radość ze skuteczności danego środka nie może też przesłaniać jego możliwych „skutków ubocznych”.

Podsumowując: mimo, że nie można patrzeć na argument tylko przez pryzmat celu, jakim jest przekonanie Odbiorcy przez Nadawcę, to również ogromnym błędem wydaje się pomijanie tego czynnika przy ocenie argumentu.

3.2. Konieczność oceny prawdziwości przesłanek. Kolejny problem, z jakim należy się zmierzyć przy próbie stworzenia kryterium oceny argumentu, to kwestia oceny prawdziwości przesłanek. Pomimo, że sprawa ta wydaje się oczywista i była poruszana w związku ze stanowiskami omawianymi w paragrafie 2, to jednak można odnieść wrażenie, że kwestia prawdziwości przesłanek przy ocenie argumentu nie jest dostatecznie doceniana przez większość badaczy.

Niedostrzeżenie problemu, jaki stwarza konieczność oceny prawdziwości przesłanek, może być wynikiem przyzwyczajenia z logiki formalnej, gdzie sprawa ta jest na ogół pomijana. Badając poprawność wnioskowań, logik skupia się na stosunku wynikania pomiędzy przesłankami a wnioskiem, zastrzegając, że problem prawdziwości przesłanek przekracza jego kompetencje. Stwierdza on na przykład, że w danym przypadku wniosek wynika logicznie z przesłanek, a więc wnioskowanie jest w pełni poprawne **o ile tylko** przesłanki są prawdziwe. To, czy są one takie faktycznie, pozostawia natomiast do zbadania komu innemu.

Postawa taka jest jednakże nie do zaakceptowania w przypadku oceny argumentu. Ktoś, kto chce poznać wartość danego argumentu, nie może ograniczyć się jedynie do oceny jego formy i stwierdzić, że jest on dobry, **o ile** prawdziwe są jego przesłania. Wynika to wprost z omawianego w poprzednim paragrafie celu wypowiedzi argumentacyjnej. Argument służy przekonaniu kogoś: trudno wyobrazić sobie osiągnięcie tego celu w przypadku, gdy Odbiorca argumentu wątpi w prawdziwość przesłanek przytoczonych przez Nadawcę. Oceniając, czy należy uznać racje Nadawcy, Odbiorca musi wziąć pod uwagę nie tylko to, na ile przesłanki wspierają konkluzję, ale też, czy są one prawdziwe (a przynajmniej wiarygodne). Kwestia prawdziwości przesłanek jest dla argumentu nie mniej ważna, niż ich wsparcie dla konkluzji.

Konieczność wzięcia pod uwagę prawdziwości przesłanek argumentu przy jego ocenie rodzi poważne konsekwencje. W jaki bowiem sposób prawdziwość tę bowiem określić?¹⁹ Przypadki, kiedy kwestia wartości logicznej przesłanek nie budzi żadnych wątpliwości, nie stanowią na pewno większości. W przeważającej ilości rzeczywistych (nie wymyślonych przez autorów podręczników z logiki) argumentów nie będziemy mieli pewności czy są one na pewno prawdziwe. Co więcej, w wielu przypadkach określenie prawdziwości przesłanek nie jest możliwe w sposób obiektywny i pewny z uwagi na występowanie w nich nieostrych terminów lub też dlatego, że są one zdaniem normatywnymi.

Części z powyższych problemów można uniknąć zastępując warunek prawdziwości przesłanek, kryterium ich akceptowalności (lub wiarygodności). Rozwiązanie takie proponuje na przykład R. Pinto (powołując się m.in. na Ch. Hamblina i T. Govier)²⁰ Zgodnie z takim podejściem, jednym z warunków poprawności argumentu jest nie obiektywna prawdziwość przesłanek, ale ich akceptowalność przez konkretnego odbiorcę. Spełnienie tak sformułowanego warunku możliwe jest nawet w tych przypadkach, gdzie

¹⁹ Problemy te wspomniane były już wyżej. Por. paragrafy 2.3 i 2.4.

²⁰ Pinto [1994], s. 117-120.

mówienie o prawdzie jest bezprzedmiotowe. Unikając w ten sposób jednych kłopotów, popadamy jednak natychmiast w inne. Akceptowalność, czy też wiarygodność przesłanek będzie bowiem zawsze relatywna względem czasu i osób.

Wydaje się zatem, że jeśli tylko uznamy problem prawdy lub akceptowalności przesłanek za integralną część oceny argumentu - a wydaje się to konieczne - to ocena ta nie będzie mogła być w większości wypadków ani w pełni obiektywna, ani jednoznaczna i ostateczna.

3.3. Konieczność uwzględnienia wiedzy Nadawcy i Odbiorcy argumentu. Kolejną konsekwencją natury argumentu, a w szczególności tego, że służy on każdorazowo do przekonania Odbiorcy jest fakt, że nie występuje on nigdy w swoistej „próżni poznawczej”²¹ (tzn. w oddzieleniu od przekonania czy też wcześniejszej wiedzy uczestników dyskusji), w jakiej zwykle badają wnioskowania logicy formalni. Próżnia taka przejawia się w ten sposób, że oceniając wnioskowanie, logik bierze pod uwagę jedynie to, co *explicite* zostało w nim wyrażone. Nie musi on w takich wypadkach posiadać żadnej wiedzy na temat, którego wnioskowanie dotyczy, a nawet gdy taką wiedzę posiada, nie wpływa ona w żaden sposób na jego pracę.

Zupełnie inaczej ma się sprawa w przypadku argumentu. Trudno sobie wyobrazić, aby jego Nadawca, a przede wszystkim Odbiorca ograniczali się jedynie do tego, co zostaje wprost wypowiedziane. Rzadkie bywają sytuacje, gdy Odbiorca nie wie nic na temat, którego dotyczy argument. Jeśli natomiast jakąś wiedzę on posiada, to w sposób oczywisty dołącza ją (mniej lub bardziej świadomie) do tego, co przedstawił mu Nadawca. Na to, czy ostatecznie argument okaże się dla Odbiorcy przekonujący (a co za tym idzie, skuteczny) ma więc wpływ nie tylko sama treść argumentu (wiarygodność przesłanek i siła, z jaką wspierają one konkluzję), ale również jego (Odbiorcy) wcześniejsza wiedza. Wiarygodność przesłanek oraz stopień w jaki wspierają one konkluzję zostają w momencie użycia argumentu niejako „zanurzone” w kontekst stanu przekonania Odbiorcy.

Wcześniejsze przekonania Odbiorcy mają wpływ na dokonywaną przez niego ocenę argumentu na przynajmniej dwa sposoby: (1) poprzez dołączanie do wygłoszonych przez Nadawcę przesłanek zdań uznawanych przez Odbiorcę za prawdziwe (lub przynajmniej wiarygodne), oraz (2) poprzez stopień, w jakim Odbiorca akceptował (uznawał za prawdziwą) konkluzję argumentu, zanim ten został przytoczony.

Pierwszy rodzaj wpływu przekonania Odbiorcy na ocenę argumentu wydaje się oczywisty. Mniej lub bardziej świadomie „dokłada” on do zbioru usły-

²¹ Por. Hołówka [1998], s. 34.

²² Por. Pinto [1994], s. 120-122.

szanych przesłanek zdania relewantne do danej sprawy. Owe dodatkowe przesłania mogą zarówno wzmocnić wygłoszony przez Nadawcę argument, jak i go znacznie osłabić. Gdy ktoś słyszy na przykład, że *Artur jest dobrym uczniem, chwalonym przez nauczycieli, a więc zapewne dobrze zna matematykę*, a jednocześnie wie dodatkowo, że *Artur uczęszcza do klasy o profilu matematyczno-fizycznym w renomowanym liceum*, to zapewne lepiej oceni on usłyszany argument, niż inna osoba, która tego faktu nie jest świadoma. Z drugiej strony, czasem znajomość jakiegoś faktu przez konkretnego odbiorcę może sprawić, iż negatywnie oceni on argument jak najbardziej przekonujący dla niemal wszystkich osób, które z faktu tego nie zdają sobie sprawy. Przykładowo argument *Zenek jest uczniem klasy o profilu matematyczno-fizycznym w renomowanym liceum, a więc zapewne zna on dobrze matematykę*, może zupełnie nie przekonać kogoś, kto wie, że *Zenkowi grozi usunięcie ze szkoły za notoryczne wagarowanie i nie przykładanie się do nauki*.

Równie ważne dla oceny argumentu, jak znajomość przez Odbiorcę faktów związanych ze sprawą, której argument dotyczy, wydaje się stopień jego wcześniej (to znaczy przed usłyszeniem argumentu) akceptacji konkluzji. Stopień ów może oczywiście wiązać się ze znajomością pewnych konkretnych faktów, ale może też wynikać po prostu z ogólnych przekonań Odbiorcy, jego poglądów politycznych lub religijnych, jego charakteru, wieku, przeżytych doświadczeń itd²³.

Przykładowo, ten sam argument prowadzący do konkluzji, iż należy podnieść podatki zostanie zupełnie inaczej oceniony przez liberała, a inaczej przez socjalistę. Dla pierwszego z nich wyda się on zapewne o wiele mniej (jeśli w ogóle) przekonujący, niż dla drugiego. Aby przekonać kogoś np. o konieczności wprowadzenia kary śmierci, o wiele silniejszych argumentów trzeba by użyć w stosunku do zadeklarowanego przeciwnika tej kary, niż do osoby nie mającej wyrobionego zdania w tej sprawie. Prawdopodobnie ta odnosi się do każdej dziedziny. Wyrazić ją można przy pomocy formuły: im większa jest wcześniejsza akceptacja konkluzji argumentu przez Odbiorcę, tym bardziej przekonujący jest dla niego cały argument.

Na ostateczną ocenę argumentu może mieć wpływ wiedza nie tylko ściśle związana z tematem, którego argument się tyczy. Ocena ta bywa na przykład zdecydowanie obniżana, gdy nadawca argumentu znany jest odbiorcy jako osoba mało wiarygodna, lub słabo zorientowana w danej sprawie.

4. Jak można ocenić argument? Rozważania z paragrafu 3 prowadzą do konkluzji, iż ocena argumentu ze swej natury będzie niemal zawsze subiek-

²³ Skłonność ludzi do akceptacji wnioskowań prowadzących do konkluzji zgodnych z ich poglądami lub też odrzucania jako nieprawidłowych z poglądami tymi sprzecznymi (nawet jeśli wnioskowania były dedukcyjne) potwierdzony został w laboratoryjnych badaniach psychologicznych. Zob. Hołówka [1998], s. 30.

tywna i uzależniona od konkretnej sytuacji, w jakiej argument się pojawi. Nigdy nie będzie ona zatem pełna i ostateczna. Próby stworzenia obiektywnego i jednoznacznego sposobu oceny argumentów wydają się być sprzeczne ze specyfiką tych ostatnich. Zgodzić się tu wypada z poglądem T. Govier, że ocena argumentu nie jest możliwa za pomocą zestawu reguł; jest to bowiem rodzaj sztuki, a nie ścisła nauka²⁴. I podobnie jak w sztuce, nie należy się tu spodziewać ostatecznych i niepodważalnych odpowiedzi.

Zamiast poszukiwać ścisłego i obiektywnego kryterium, lepszym rozwiązaniem wydaje się zastanowienie nad tym, jak można by oceniać argumenty każdorazowo w rzeczywistych sytuacjach. Zawsze należy jednak przy tym pamiętać, że analiza danego argumentu przeprowadzona w odmiennym kontekście mogłaby dać zupełnie inne wyniki.

Gdybyśmy posłużyli się jedynie kryterium celu do jakiego argumenty są używane (par. 3.1), to ich ocena sprowadzałaby się do odpowiedzi na pytanie: *Czy Odbiorca został przekonany przez nadawcę?* Takie rozwiązanie nie wydaje się jednak satysfakcjonujące. Posiłkując się rozważaniami z par. 3.2. najważniejsze dla oceny argumentu byłoby pytanie: *Czy Odbiorca ma mocne podstawy, aby przyjąć pogląd z konkluzji argumentu (czyli dać się przekonać) na podstawie przedstawionych mu przesłanek?* Innymi słowy: *Czy Odbiorca ma mocne podstawy, aby uznać przytoczone przesłanki za wiarygodne i wystarczające dla uzasadnienia konkluzji?* Wyciągając wnioski z par. 3.3. dla ostatecznej oceny argumentu kluczowe byłoby pytanie: *Czy odbiorca ma mocne podstawy, aby przytoczone przesłanki w połączeniu ze swoją wcześniejszą wiedzą uznać za wiarygodne i wystarczające dla uzasadnienia konkluzji argumentu?*

Dokonana w przedstawiony powyżej sposób ocena argumentu nigdy nie będzie w pełni obiektywna ani ostateczna - zawsze będzie ona uzależniona od kontekstu, w jakim argument się pojawił, a w szczególności od osoby jego Odbiorcy. Zależność taka wynika jednak wprost z charakterystyki istoty argumentu: tego czym on jest i do czego służy.

Bibliografia:

- Benoit William L., Hamble Dale, Benoit Pamela J., (eds.) [1992]: *Reading in Argumentation*, Foris Publication. Berlin, New York.
- Blair Anthony J. [1992]: *Everyday Argumentation from an Informal Logic Perspective*, w: Benoit William L., Hamble Dale, Benoit Pamela J. (eds.), [1992].
- Devlin Keith [1999]: *Żegnaj, Kartezjuszu. Rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*, wyd. pol.: przekład Barbara Stanosz. War-

²⁴ Govier [1987], s. 203.

szawa.

- Eemeren Frans H. van, Grootendorst Rob, Henkemans Francisca Snoeck [1996]: *Fundamentals of Argumentation Theory. A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments*, Lawrence Erlbaum Associates. New Jersey.
- Freeman James B. [2000]: *The Place of Informal Logic in Philosophy*, w: "Informal Logic" Vol. 20, nr 2.
- Govier Trudy [1985]: *A Practical Study of Argument*, Wadsworth Publishing Company. Belmont.
- Govier Trudy [1987]: *Problems in Argument Analysis and Evaluation*, Foris Publications. Dordrecht.
- Hample Dale [1992]: *What is a Good Argument?*, w: Benoit William L., Hample Dale, Benoit Pamela J. (eds.), [1992].
- Hitchcock David [2000]: *The Significance of Informal Logic for Philosophy*, w: "Informal Logic" Vol. 20, nr 2.
- Hołówka Teresa [1998]: *Błędy spory argumenty. Szkice z logiki stosowanej*. Warszawa.
- Johnson Ralph H., Blair Anthony J. [1983]: *Logical self-defense*. 2-nd ed. McGraw-Hill Ryerson. Toronto.
- Johnson Ralph H., Blair Anthony J. (eds.) [1994]: *New Essays in Informal Logic*. "Informal Logic", University of Windsor, Windsor, Ontario.
- McKerrow Ray E. [1992]: *Rhetorical Validity: an Analysis of three Perspectives on the Justification of Rhetorical Argument*, w: Benoit William L., Hample Dale, Benoit Pamela J., (eds.) [1992].
- Perelman Chaim, Olbrechts-Tyteca L. [1969]: *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/London.
- Pinto Robert C. [1994]: *Logic, Epistemology and Argument Appraisal*, w: Johnson Ralph H., Blair Anthony J. (eds.) [1994].
- Rossetti Livio [1997]: *Raport o „logice nieformalnej”*, w: Żamecka-Biały Ewa (red.): *Między prawdą i normą a błędem*. Kraków 1997 (Dialogikon t. VI.).
- Thomas Stephen Naylor [1986]: *Practical Reasoning in Natural Language* (3rd ed.), Prentice-Hall, New Jersey.
- Ulrich Walter [1992]: *In Defense of the Fallacy*, w: Benoit William L., Hample Dale, Benoit Pamela J. (eds.), [1992].
- Walton Douglas N. [1989]: *Informal Logic. A Handbook for Critical Argumentation*. Cambridge University Press, Cambridge.

ANNA WÓJTOWICZ
Uniwersytet Warszawski

JAKIE NAZWY SĄ RZETELNE?

WSTĘP. Zgodnie ze standardową definicją (pojawiającą się w podręcznikach logiki) nazwa jest to dowolne wyrażenie, które można podstawić pod A lub pod B w poprawnie gramatycznie zbudowanym zdaniu typu „A jest B” bez utraty tej poprawności. Jest to definicja o charakterze syntaktycznym, bo odwołuje się jedynie do znajomości gramatyki danego języka. Z drugiej strony, jedną z podstawowych funkcji semantycznych nazwy jest desygnowanie - desygnat nazwy A jest to obiekt, o którym daną nazwę można prawdziwie orzec. Powstaje naturalne pytanie, czy funkcję desygnowania posiadają wszystkie wyrażenia będące - z syntaktycznego punktu widzenia - nazwami, czy tylko niektóre? Innymi słowy, czy jeśli wygłaszamy w danym języku pozytywne zdanie, w którym podmiotem jest nazwa A, np. zdanie „A jest B”, to tym samym zobowiązujemy się do uznania, że **może** istnieć obiekt desygnowany przez nazwę A? Na to pytanie istnieją dwie różne odpowiedzi. Zgodnie z pierwszą z nich zakłada się, że mogą istnieć desygnaty **wszystkich** nazw będących podmiotami zdań prawdziwych - otrzymujemy wtedy bardzo bogatą ontologię, w której występują obiekty różnych typów - konkrety, idee itp., a także przedmioty sprzeczne. Tak np. robi Meinong. Zgodnie z drugim stanowiskiem, zakłada się pewną „**oszczędność ontologiczną**” i przyjmuje, że mogą istnieć desygnaty tylko **niektórych** nazw będących podmiotami zdań prawdziwych, a więc, że mogą istnieć przedmioty tylko określonego rodzaju. Na przykład, na gruncie idealizmu uznaje się, że istnieją tylko idee, na gruncie reizmu uznaje się, że istnieją tylko rzeczy itd.

Przyjmijmy następującą umowę terminologiczną: nazwy, o których zakładamy, że desygnują będziemy nazywać **nazwami rzetelnymi**, a nazwy, o których zakładamy, że nie desygnują będziemy nazywać **nazwami pozornymi**¹. Rozróżnienie między powyższymi dwoma stanowiskami można teraz sprowadzić do pytania: czy wszystkie nazwy są nazwami rzetelnymi, a jeśli nie, to jakie jest kryterium bycia nazwą rzetelną?

Zauważmy w tym miejscu, że podział na nazwy rzetelne i pozorne nie pokrywa się z podziałem na nazwy puste i niepuste, ponieważ zupełnie inne jest kryterium stosowania tych podziałów. Nazwy puste to nazwy, których **desygnat nie istnieje** w (realnym) świecie, a nazwy pozorne to pseudo-naz-

¹ Jest to terminologia zaczerpnięta od T. Kotarbińskiego, co wcale nie oznacza, że przyjmujemy zaproponowane przez Kotarbińskiego kryterium bycia nazwą rzetelną czy pozorną.

wy, czyli wyrażenia, które w ogóle **nie desygnują**. W szczególności niektóre nazwy rzetelne są puste - np. zgodnie ze stanowiskiem reizmu nazwą rzetelną i pustą jest nazwa „chimera”. Nie można natomiast o nazwie „zbiór jednoelementowy”, która na gruncie reizmu jest nazwą pozorną, powiedzieć, że jest nazwą pustą lub, że jest nazwą niepustą, a jedynie - że w ogóle nie desygnuje.

Artykuł składa się z dwóch części. W części pierwszej sformułujemy trzy podstawowe kryteria bycia nazwą rzetelną. W drugiej części postaramy się wykazać, które kryterium jest najlepsze ze względu na postulat „oszczędności ontologicznej”.

I. Rozważymy trzy podstawowe kryteria bycia nazwą rzetelną: kryterium epistemologiczne (zaproponowane przez Russella)², kryterium ontologiczne (zaproponowane przez Kotarbińskiego)³ i kryterium, które nazwiemy „wewnątrz-językowym” (zaproponowane przez Wittgensteina)⁴.

Kryteria te mają następujące potoczne sformułowania:

Zgodnie z **kryterium epistemologicznym** nazwa rzetelna jest to nazwa, której desygnat jest obiektem danym w bezpośrednim poznaniu zmysłowym.

Zgodnie z **kryterium ontologicznym** nazwa rzetelna jest to nazwa, której desygnat jest rzeczą (konkretem).

Zgodnie z **kryterium wewnątrz-językowym** nazwa rzetelna jest to nazwa, która jest niedefiniowalna za pomocą innych nazw na gruncie danej teorii.

Zastanówmy się teraz, jakie są „wymagania sprzętowe” poszczególnych kryteriów, tzn. jakich pojęć trzeba użyć, aby zapewnić tym kryteriom dostateczną ścisłość.

Kryterium epistemologiczne i kryterium ontologiczne są to kryteria sformułowane według poniższego ogólnego schematu:

Nazwa n jest nazwą rzetelną wtedy i tylko wtedy, gdy desygnat nazwy n ma pewne określone własności (jest odpowiednio: dany w bezpośrednim poznaniu zmysłowym lub jest rzeczą).

Aby więc stwierdzić, że nazwa n jest faktycznie nazwą rzetelną w sensie tych kryteriów, trzeba dysponować zbiorem desygnatów dla **wszystkich nazw** w danym języku, a następnie ze zbioru tego wyróżnić obiekty określonego rodzaju (dane w bezpośrednim poznaniu zmysłowym lub będące ciałem). Trzeba więc posłużyć się odpowiednio pewną teorią epistemologiczną (nazwijmy ją T_E) i pewną teorią ontologiczną (nazwijmy ją T_O) pozwalającą tego wyróżnienia dokonać. Nazwy rzetelne - zgodnie z tymi kryteriami - będą to nazwy tych wyróżnionych, wskazanych przez teorie T_E i T_O , obiektów.

² Por. np. [RUSSEL], s. 200. Odpowiednikami terminów „nazwa pozorna”, „nazwa rzetelna” są u Russella terminy „symbol niezupełny” i „imię własne w znaczeniu logicznym”. Cyt. za: [WOLNIEWICZ].

³ Por. np. [KOTARBIŃSKI],

⁴ Por [WITTGENSTEIN], teza 3.26.

DEFINICJA 1

Dla dowolnej nazwy n języka J , n jest nazwą e -rzetelną (nazwą rzetelną ze względu na kryterium epistemologiczne) przy danej teorii T_E wtedy i tylko wtedy, gdy to, że desygnat nazwy n ma własność bycia danym w bezpośrednim poznaniu zmysłowym, jest tezą teorii T_E ⁵.

Zbiór wszystkich nazw rzetelnych w sensie tego kryterium nazwijmy N_{TE} .
PRZYKŁAD

1) Nazwą e -rzetelną - na gruncie „zdroworozsądkowej” teorii epistemologicznej - jest nazwa „kot”, ponieważ kot jest obiektem, który może być (przy odrobinie dobrej woli ze strony kota) dany w bezpośrednim doświadczeniu zmysłowym.

2) Nazwa „zbiór pusty” - na gruncie „zdroworozsądkowej” teorii epistemologicznej - nie jest nazwą e -rzetelną, bo obiekt, o którym tę nazwę można orzec, nie jest dany w bezpośrednim poznaniu zmysłowym.

3) Rozważmy nazwę „jądro komórkowe”. Desygnat tej nazwy można obserwować jedynie pod odpowiednim mikroskopem. To, czy uznamy nazwę „jądro komórkowe” za nazwę rzetelną, zależy istotnie od wyboru teorii T_E . Można bowiem wyobrazić sobie taką teorię epistemologiczną, na gruncie której obserwacje mikroskopowe będą uznane za bezpośrednie obserwacje zmysłowe, ale można też istnieć teoria epistemologiczna, na gruncie której „wzmacnianie zmysłów” za pomocą mikroskopu zostanie potraktowane jako obserwacja niebezpośrednia, ponieważ istotnie opiera się na teorii opisującej działanie mikroskopu.

DEFINICJA 2

Dla dowolnej nazwy n języka J , n jest nazwą o -rzetelną (nazwą rzetelną ze względu na kryterium ontologiczne) przy danej teorii T_o wtedy i tylko wtedy, gdy to, że desygnat nazwy n ma własność bycia rzeczą, jest tezą teorii T_o .

Zbiór wszystkich nazw rzetelnych w sensie tego kryterium nazwijmy N_{TO} .
PRZYKŁAD

4) Nazwa „miotła” - na gruncie teorii reistycznej - jest nazwą o -rzetelną, bo desygnat tej nazwy jest rzeczą.

5) Nazwa „choroba Jana” - na gruncie teorii reistycznej - nie jest nazwą o -rzetelną, bo nie jest to nazwa rzeczy, ale nazwa stanu, w jakim dana rzecz (Jan) się znajduje.

6) Rozważmy nazwę „zbiór pusty”. Na gruncie teorii reistycznej nie jest to nazwa o -rzetelna, bo desygnat tej nazwy nie jest rzeczą, natomiast na gruncie teorii platonistycznej jest to nazwa o -rzetelna, bo desygnat tej nazwy jest abstraktem.

⁵ Definicja 1 może stanowić schemat całej grupy definicji bycia nazwą e -rzetelną, jeśli zamiast własności „bycia daną w bezpośrednim poznaniu” wstawimy własność „posiadania określonych własności epistemologicznych”.

Kryterium wewnątrz-językowe jest sformułowane według następującego schematu:

Nazwa n należąca do języka J jest nazwą rzetelną wtedy i tylko wtedy, gdy ze względu na daną teorię T (sformułowaną w rozważanym języku J) nazwa n jest niedefiniowalna równościowo za pomocą innych nazw w języku J .

Aby to kryterium zastosować, musimy mieć daną teorię T i wyróżniony w tej teorii zbiór definicji równościowych. Teorię T można utożsamiać ze zbiorem wszystkich zdań prawdziwych w języku J . Byłaby to więc pewna teoria zupełna. Można jednak - co wydaje się naturalniejsze ze względu na rolę teorii T przy definiowaniu nazw rzetelnych - traktować teorię T jako zbiór wszystkich konsekwencji logicznych zbioru postulatów znaczeniowych języka J . Innymi słowy, teoria T byłaby teorią (niezupełną) zawartą w przecięciu teorii opisujących - w języku J - wszystkie możliwe światy⁶.

Jak dokładnie działa kryterium wewnątrz-językowe dla danej teorii T ? Na zbiorze wszystkich nazw języka J definiujemy najpierw (ze względu na daną teorię T) następującą relację $<_T$:

DEFINICJA 3

Dla dowolnych nazw n_1 , n_2 języka J , $n_1 <_T n_2$ wtedy i tylko wtedy, gdy nazwa n_1 występuje w definiensie należącej do danej teorii T definicji równościowej nazwy n_2 .

To, jakie własności ma relacja $<_T$ zależy od teorii T . O teorii T zakładamy, że jest ona "poprawna metodologicznie", tzn.

i) teoria T zawiera definicje równościowe niektórych terminów i definicje te potrafimy odróżnić od twierdzeń tej teorii;

ii) w definicjach należących do teorii T nie ma błędnych kół;

iii) regres definicyjny nie jest w teorii T nieskończony;

iv) teoria T jest domknięta na regułę zastępowania definicyjnego.

Jeżeli spełnione są założenia (i) - (iv), to relacja ma następujące własności:

a) jest przechodnia - na mocy (iv);

b) jest przeciw symetryczna i przeciw zwrotna - na mocy (ii) i (i);

c) istnieją elementy minimalne w sensie tej relacji - na mocy (iii) i (i).

Elementy minimalne w sensie relacji $<_T$ są takimi nazwami języka J , które nie mają definicji równościowych należących do teorii T . Zbiór wszystkich nazw minimalnych dla danej relacji $<_T$ oznaczmy przez $N_{\min(T)}$. Aby znaczenie wszystkich nazw w teorii T było zdefiniowane, nazwy minimalne muszą być definiowalne ostensywnie (zbiór takich nazw oznaczmy przez

⁶ Przy pewnym rozumieniu języka - zgodnym z tzw. dyrektywalną koncepcją języka Ajdukiewiczza - teoria T w tym rozumieniu jest integralną częścią rozważanego języka - jest ona zbiorem wszystkich dyrektyw aksjomatycznych, dedukcyjnych i empirycznych (i ich konsekwencji logicznych) tego języka.

$N_{\text{ost}(T)}$) lub aksjomatycznie (zbiór takich nazw oznaczmy przez $N_{\text{ost}(T)}$). Mamy więc $N_{\text{min}(T)} = N_{\text{ost}(T)} \cup N_{\text{aksj}(T)}$ (w skrajnym wypadku któryś z tych zbiorów może być pusty – teoria T jest wtedy bądź teorią empiryczną, bądź czysto formalną, nie zinterpretowaną).

Zauważmy w tym miejscu, że mogą istnieć dwie teorie: T i S o następujących własnościach:

- 1) $T = S$ tzn. T i S zawierają dokładnie te same zdania;
- 2) $D(T) \neq D(S)$, gdzie $D(T)$ i $D(S)$ są zbiorami odpowiednio definicji równościowych należących do T i S .

Jeżeli spełnione są warunki (1) i (2), to – przy założeniu, że teorie T i S są "poprawne metodologicznie" i przynajmniej niektóre z nazw występujących w tych teoriach są charakteryzowane aksjomatycznie – mamy:

- 3) $\text{Aks}(T) \neq \text{Aks}(S)$, gdzie $\text{Aks}(T)$ i $\text{Aks}(S)$ są odpowiednio zbiorami aksjomatów teorii T i S .

Na podstawie definicji 3 i opartej na niej definicji zbioru $N_{\text{min}(T)}$ możemy skonstruować definicję nazwy rzetelnej w sensie kryterium wewnątrz-językowego:

DEFINICJA 4

Dla dowolnej nazwy n języka J , n jest nazwą w -rzetelną (rzetelną w sensie kryterium wewnątrz-językowego) ze względu na teorię T wtedy i tylko wtedy, gdy $n \in N_{\text{min}(T)}$ ⁷.

Zbiór wszystkich nazw rzetelnych w sensie tego kryterium nazwijmy N_{WT} .
PRZYKŁAD

7) Załóżmy, że do teorii T należy następująca definicja równościowa:

Miotła jest to szczotka na kiju.

Zgodnie z definicją 3 mamy:

miotła $>_T$ szczotka,

a także:

miotła $>_T$ kij,

a więc na pewno nazwa "miotła" $\notin N_{\text{min}(T)}$, czyli nazwa "miotła" nie jest – na mocy definicji 4 – nazwą w -rzetelną na gruncie teorii T . To, czy nazwami rzetelnymi są nazwy "kij" i "szczotka" zależy od pozostałych definicji równościowych należących do teorii T .

8) Rozważmy teorię S , która różni się od teorii T z przykładu (7) tym, że teoria S zawiera definicję:

Szczotka jest to ta część miotły, która nie jest kijem⁸.

⁷ Oczywiście $N_{\text{min}(T)} = \text{NWT}$, ale zauważmy, że zbiór $N_{\text{min}(T)}$ jest wyznaczany niezależnie od przyjęcia jakiegokolwiek kryterium bycia nazwą rzetelną. Istnienie tego zbioru zależy jedynie od istnienia „poprawnej metodologicznie” teorii T .

⁸ Ponieważ – z założenia – teoria S jest poprawna metodologicznie, więc do teorii tej nie należy definicja: Miotła jest to szczotka na kiju.

Zgodnie z definicją 3 mamy:

szczotka $>_s$ miotła,

a także:

szczotka $>_s$ kij,

a więc na pewno nazwa "szczotka" $\notin N_{\min(S)}$, czyli nazwa "szczotka" nie jest – na mocy definicji 4 – nazwą w -rzetelną na gruncie teorii S . To, czy nazwami rzetelnymi są nazwy "kij" i "miotła", zależy od pozostałych definicji należących do teorii S .

II. Załóżmy, że mamy dany język J i „poprawną metodologicznie” teorię T w tym języku, czyli teorię o własnościach (i)–(iv), a co się z tym wiąże – zbiór $N_{\min(T)}$. Załóżmy, że dane są także dwie teorie – T_E i T_O – opisujące własności desygnatów nazw języka J (są to teorie sformułowane w metajęzyku języka J). Spróbujemy teraz uzasadnić tezę, że przyjęcie kryterium wewnątrz-językowego bycia nazwą rzetelną jest – przynajmniej ze względu na postulat "oszczędności ontologicznej" – bardziej właściwe niż przyjęcie któregoś z dwóch pozostałych kryteriów: epistemologicznego czy ontologicznego.

Po pierwsze zauważmy, że z definicji 1 i 2, a także z następujących po nich przykładów wynika, że wbrew intencji, jaką miała być "oszczędność ontologiczna" – aby kryteria epistemologiczne i ontologiczne dało się zastosować, trzeba założyć istnienie desygnatów dla **wszystkich nazw** języka J . Teorie T_E i T_O są bowiem sformułowane w języku, w którym wszystkie nazwy są nazwami rzetelnymi (desygnującymi), ponieważ teorie te **wyróżniają** ze zbioru desygnatów dla **wszystkich nazw** desygnaty mające określone własności – dane w bezpośrednim poznaniu lub będące rzeczą. Innymi słowy, aby – zgodnie z tymi kryteriami – uznać, że pewne nazwy nie są rzetelne, trzeba najpierw stanąć na stanowisku Meinongowskim i założyć, że nie ma nazw pozornych. Jest to bardzo istotna wada kryteriów epistemologicznego i ontologicznego. Wady tej nie posiada kryterium wewnątrz-językowe.

Po drugie, zastanówmy się, jakie zachodzą stosunki między zbiorami nazw rzetelnych w sensie każdego z zaproponowanych kryteriów, tzn. między zbiorami odpowiednio N_{T_E} , N_{T_O} , N_{WT} .

Jeżeli przyjmiemy stanowisko, zgodnie z którym nazwy rzetelne wyróżnia się na mocy kryterium ontologicznego i utożsamimy teorię T_O z reizmem Kotarbińskiego, to z jednej strony mamy nazwy o -rzetelne, czyli zbiór N_{T_O} , a z drugiej strony – zbiór $N_{\min(T)}$, który na gruncie stanowiska Kotarbińskiego nie jest *a priori* identyczny ze zbiorem N_{T_O} . Jaki jest stosunek między tymi zbiorami? Na pewno powinno być tak, że $N_{\min(T)} \subseteq N_{T_O}$. W przeciwnym wypadku istniałaby bowiem pewna nazwa minimalna w sensie porządku $<_r$, która nie byłaby nazwą rzeczy – a więc pewne nazwy rzetelne byłyby definiowalne za pomocą nazwy pozornej – co wydaje się być

konsekwencją niedopuszczalną na gruncie reizmu. Z drugiej strony, gdyby nie zachodziła zależność $N_{To} \subseteq N_{\min(T)}$, to istniałaby pewna nazwa rzetelna definiowalna za pomocą innych nazw rzetelnych. W samym tym fakcie nie ma nic złego, ale bez wątpienia teoria zakładająca istnienie takich nazw rzetelnych nie byłaby „maksymalnie oszczędna ontologicznie” i to można potraktować jako jej wadę. Co więcej, pewne nazwy są nazwami rzetelnymi w sensie ontologicznym niezależnie od tego, czy daną rzeczywistość opisuje teoria T , czy równoważna jej teoria S , ale taka, że $N_{\min(T)} \neq N_{\min(S)}$. A więc może się tak zdarzyć, że nieprawda, że $(N_{\min(S)} \subseteq N_{To})$. Okazuje się zatem, że reizm nie tylko nakłada pozajęzykowe warunki na nazwy rzetelne, ale również spośród równoważnych teorii wybiera tylko takie teorie T , które spełniają warunek $N_{\min(T)} \subseteq N_{To}$. W związku z tym to, co miało być tezą reizmu – przekładalność wypowiedzi zawierających nazwy pozorne na wypowiedzi dotyczące wyłącznie nazw rzetelnych, jest faktycznie założeniem, które reizm przyjmuje.

Analogiczne zarzuty można sformułować pod adresem kryterium epistemologicznego.

Z definicji od takich wad wolne jest kryterium wewnątrz-językowe.

Bibliografia:

- T. KOTARBIŃSKI: *Fazy rozwojowe konkretyzmu*, w T. Kotarbiński: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Warszawa 1986.
 B. RUSSELL: *Logic and Knowledge*. Londyn 1956.
 L. WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*. Warszawa 2000.
 B. WOLNIEWICZ: *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii L. Wittgensteina*. Warszawa 1968.

KRZYSZTOF WÓJTOWICZ
Uniwersytet Warszawski

KONCEPCJA FIKCJONALIZMU MATEMATYCZNEGO HARTRY'EGO FIELDA¹

Jednym z najszerzej w ostatnich latach dyskutowanych stanowisk anty-realistycznych w filozofii matematyki jest koncepcja fikcjonalizmu matematycznego Hartry'ego Fielda, przedstawiona w jego [Field 1980], zaś komentowana i modyfikowana w pracach z tomu [Field 1989] (który zawiera również wiele odpowiedzi na zarzuty krytyków Fielda). Celem tego artykułu jest prezentacja koncepcji Fielda, zaś w artykule [Wójtowicz 2002] (stanowiącym kontynuację niniejszej pracy) zostanie ona poddana krytycznej analizie.

1. Zasadnicze cechy doktryny Fielda. W monografii [Field 1980] autor broni pewnej wersji stanowiska nominalistycznego w filozofii matematyki. Według niego, obiekty abstrakcyjne (w szczególności matematyczne) nie istnieją, zaś teorie matematyczne są pozbawione przedmiotowego odniesienia i stanowią jedynie użyteczne narzędzia – wygodne w użyciu fikcje. Zdania matematyczne nie wyrażają zatem prawd na temat rzeczywistości. Ich rola jest inna: matematyka pełni bowiem jedynie rolę narzędzia, bez którego konstrukcja teorii fizycznych byłaby trudniejsza i bardziej żmudna, ale jednak możliwa.

Zwolennicy stanowiska realistycznego często w swej argumentacji wychodzą od faktu stosowalności matematyki przy opisie świata. Field także uważa zagadnienie stosowalności za centralne zagadnienie filozofii matematyki, do którego powinna się odnieść każda spójna koncepcja. Analiza problemu musi przy tym wychodzić od stanu faktycznego, więc praktykę matematyczną należy traktować *at face value* – Field nie proponuje więc bynajmniej „reformy” matematyki². Odrzuca on przy tym koncepcje, w myśl których matematyka jest nauką o obiektach językowych lub stanach mentalnych – twierdzi bowiem, że trudno jest wówczas o podanie zadowalającego wyjaśnienia stosowalności matematyki w naukach empirycznych. Wyjaśnienie Fielda zasadniczo opiera się na tezie, iż własnością matematyki, która umożliwia zastosowanie jej w charakterze narzędzia użytecznego przy opisie świata nie jest bynajmniej jej prawdziwość, lecz tzw. nietwórczość. Według Fielda, jest to własność jedynie nieco silniejsza od niesprzeczności, ale „odległa” od prawdziwości.

Według Fielda, najpoważniejszym (i zarazem jedynym naprawdę znaczącym) argumentem na rzecz stanowiska realistycznego w odniesieniu do matematyki jest argument z niezbędności (*indispensability argument*) Qui-

ne'a. Celem Fielda jest podważenie tego argumentu, gdyż będzie to zarazem podważenie realistycznej koncepcji matematyki.

Argument z niezbędności (sformułowany – dla czytelności – na konkretnym przykładzie teorii funkcji rzeczywistych) ma następującą strukturę³:

(1) Teoria funkcji rzeczywistych odnosi się do pewnych abstrakcyjnych obiektów, takich jak liczby rzeczywiste. Każdy, kto uważa zdania tej teorii za literalnie prawdziwe, zobowiązany jest więc do uznania istnienia tych obiektów.

(2) Teoria funkcji rzeczywistych jest niezbędna w fizyce⁴ – fizyka nie może być uprawiana bez posługiwania się tą teorią.

(3) Fizyka stanowi prawdziwy opis rzeczywistości.

(4) Teorie fizyczne winny być postrzegane i analizowane jako pewna całość. Nie jest możliwe wyróżnienie w teoriach fizycznych składnika czysto konwencjonalnego. Teorie te są potwierdzane (lub odrzucane) jako pewne całości – i poszczególne zdania tych teorii także zyskują empiryczne potwierdzenie jako fragmenty tej całości.

(5) Skoro teoria funkcji rzeczywistych jest niezbędna w fizyce, to każdy, kto uważa, że fizyka stanowi prawdziwy opis rzeczywistości, winien uznać za prawdziwe wszystkie występujące w niej zdania – a więc także zdania teorii funkcji rzeczywistych.

(6) A zatem istnieją liczby rzeczywiste⁵.

Field stara się podważyć nie tyle sam sposób wnioskowania właściwy dla argumentu z niezbędności („stosowalność implikuje istnienie”), ale przesłanki tego argumentu. Krótko mówiąc, Field stara się wykazać, że nie jest prawdą, iż we współczesnej fizyce (czy ogólniej – w nauce) techniki matematyczne są niezbędne. Odrzuca zatem przesłankę (2). Według Fielda możliwe jest stworzenie teorii posiadających taką samą siłę eksplanacyjną, równie dobrze opisujących rzeczywistość jak obecnie istniejące teorie fizyczne, ale w których nie będą występowały odwołania do obiektów matematycznych. Tym samym wykazana zostanie fałszywość przesłanki (2) argumentu z niezbędności i cały argument upadnie. Jest to – według Fielda – jedyna możliwa do zaakceptowania metoda obrony przed argumentem z niezbędności. Konieczne jest więc wykazanie, że możliwe jest uprawianie nauki w oparciu o „nominalistyczne zasoby”.

Odrzucenie przesłanki (2) ma się więc opierać na wykazaniu, że możliwe jest podanie jakościowych⁶ (nominalistycznych) wersji teorii fizycznych. Jego rekonstrukcja ma siłą rzeczy ograniczony zasięg – nie jest oczywiście możliwe zrekonstruowanie całej fizyki w ramach jednej monografii. Field rozwija więc jedynie nominalistyczną wersję teorii grawitacji Newtona, traktując ją niejako jako paradygmatyczny przykład, jako pierwszy krok

w programie nominalizacji nauki, którego przeprowadzenie jest konieczne dla wykazania fałszywości stanowiska realistycznego.

Field nie neguje oczywiście faktu istnienia zastosowań matematyki w fizyce. Przyznaje, iż matematyka jest nie tylko użyteczna, ale nawet – z czysto praktycznego punktu widzenia – niezbędna. Ta niezbędność ma jednak inny charakter niż niezbędność, o której mówi argument Quine’a: ma charakter jedynie praktyczny, a nie zasadniczy. Status obiektów matematycznych w fizyce jest inny, niż status obiektów teoretycznych. Teorie, w których mowa jest o obiektach teoretycznych, są bowiem twórczymi rozszerzeniami teorii czysto obserwacyjnych i pozwalają na istotne wzbogacenie wiedzy. Inaczej jest w wypadku obiektów matematycznych. Przy użyciu teorii matematycznej nie można bowiem uzasadnić więcej zdań dotyczących rzeczywistości fizycznej niż w samej tylko teorii jakościowej, w której nie występują terminy matematyczne.

W ogólnym wypadku stwierdzenie takie byłoby tautologią. Gdyby bowiem język J_F teorii fizycznej T_F i język J_M teorii matematycznej T_M byłyby rozłączne, to jest oczywiste, że dołączenie dodatkowych założeń matematycznych T_M wyrażonych w języku J_M (założeń dotyczących nowej klasy obiektów – obiektów matematycznych)⁷ nie dostarcza żadnych nowych wniosków w języku J_F . (Pomijam tu trywialny przypadek, kiedy T_M jest teorią sprzeczną, a więc z $T_F \cup T_M$ wynikać będą wszystkie zdania języka $J_F \cup J_M$.) Aby dołączenie nowych założeń do teorii T_F pozwoliło na wyciągnięcie nowych wniosków, konieczne jest oczywiście dołączenie także pewnych dodatkowych założeń wyrażających zależności pojęciami teorii T_F i T_M (a w „stylizacji semantycznej”: relacji pomiędzy obiektami stanowiącymi przedmiot opisu teorii T_F i T_M). Obok „czystych” obiektów abstrakcyjnych (*pure abstract entities*), musimy także założyć istnienie złożonych (*impure*) obiektów abstrakcyjnych, np. takich jak np. funkcje ze zbioru obiektów fizycznych w obiekty ściśle abstrakcyjne. Dzięki temu założeniu możemy sformułować tzw. prawa pomostowe (*bridge laws*), które opisują relacje pomiędzy obiektami fizycznymi a obiektami matematycznymi. Jeśli klasę tych założeń oznaczymy np. przez T_{FM} , to uzyskana „mieszana” teoria $T_F \cup T_M \cup T_{FM}$ (w której mowa zarówno o obiektach fizycznych, jak i o czystych i złożonych obiektach abstrakcyjnych) będzie zawsze nietwórczym rozszerzeniem teorii jakościowej T_F : nie pozwala na udowodnienie żadnych twierdzeń jakościowych niedowodliwych w teorii jakościowej. Zasada ta – w swobodnym sformułowaniu – ma następującą postać [Field 1980, 12]:

(C): Niech S będzie teorią matematyczną, N teorią jakościową, α -zdanem nominalistycznym. Jeśli α^* nie jest konsekwencją N^* , to α^* nie jest konsekwencją $N^* + S^s$.

Oto podane przez Fielda uzasadnienie tej zasady:

Założmy, że z teorii N^* nie wynika α^* (czyli nieprawda, że $N^* \Rightarrow \alpha^*$)⁹. Zatem teoria $N^* + \neg \alpha^*$ jest niesprzeczna. Mogłoby się zdarzyć, że tak właśnie jest, tzn., że taki jest stan świata. Jeżeli jednak $N^* + S \Rightarrow \alpha^*$, to wówczas prawdziwość teorii matematycznej S zależałaby od stanu świata, co jest sprzeczne z faktem, że teorie matematyczne są prawdziwe *a priori*, a zatem we wszystkich możliwych światach. Nie może zatem mieć miejsca wykanie $N^* + S \Rightarrow \alpha^*$. Teoria $N^* + S$ musi więc być nietwórczym rozszerzeniem teorii N^* ¹⁰.

To uzasadnienie można nazwać uzasadnieniem filozoficznym. Należy tu podkreślić, że Field, odwołując się do „prawdziwości matematyki we wszystkich możliwych światach” dokonuje jedynie pewnego rodzaju myślowego eksperymentu. Sam bowiem jest antyrealistą, przekonany o fałszywości zdań matematyki. Stawia się tu jednak w roli realisty, próbując niejako „od wewnątrz” wykazać bezzasadność stanowiska realistycznego. Field nie ogranicza się jednak do tego typu argumentacji podając także formalną wersję argumentu na temat nietwórczości matematyki. Podaję ją za Fieldem (nieco zmieniając oznaczenia).

ZFC oznacza teorię mnogości Zermelo-Fraenkla, ZFU – wersję z atomami. Dla dowolnego słownika (tj. zbioru wyrażeń pozalogicznych) V , przez ZFU_V oznaczać będziemy teorię mnogości, w której schemat aksjomatów wyróżniania obejmuje wszystkie formuły w języku $V \cup \{\in\}$ (czyli formuły utworzone za pomocą predykatu ' $\in$ ' oraz słownika V). Dla dowolnej teorii T , przez $ZFU(T)$ oznaczać będziemy teorię $ZFU_{V(T)}$, gdzie $V(T)$ oznacza słownik teorii T . Okazuje się, że prawdziwa jest następująca zasada:

(C₀) Jeśli T jest niesprzeczna, to $ZFU(T) + T^*$ też jest niesprzeczna [Field 1980, 17].

Wynika stąd, że $ZFU(T) + T^*$ jest nietwórczym rozszerzeniem teorii T . Zasada ta, w nieco innej wersji, ma postać:

(C₁) Jeśli T jest teorią, której niesprzeczność jest dowodliwa w ZFC, to $ZFU(T) + T^*$ jest niesprzeczna [Field 1980, 18].

Wynika stąd, że można – w charakterze narzędzia – posługiwać się teorią mnogości. Należy tutaj zauważyć, że Field, uzasadniając tezę o nietwórczości matematyki, odwołuje się w swej argumentacji do pojęć teoriomnogościowych. A zatem, aby wykazać, że matematyka jest nietwórcza w stosunku do teorii fizycznych, Field odwołuje się do twierdzeń teorii mnogości (tzn. twierdzeń umożliwiających wykazanie istnienia modelu dla odpowiedniej teorii klasycznej). Dowód nietwórczości matematyki opiera się zatem na założeniach matematycznych, które Field jawnie odrzuca. Field odpowiada na ten zarzut twierdząc, że nie stanowi to problemu, gdyż traktuje on swoją argumentację jako swoiste *reductio ad absurdum* argumentu Quine'a. Sche-

mat argumentu Fielda jest więc następujący: jeśli założymy prawdziwość matematyki, wówczas możemy wykazać, że nie jest ona niezbędna w nauce, tym samym podważając jedyny argument na rzecz prawdziwości matematyki. W takiej sytuacji „*platonizm zostaje pozbawiony podstaw: implikuje on bowiem niemożność swojego uzasadnienia*” [Field 1980, 6]. Celem Fielda nie jest więc podanie argumentu pozytywnego na rzecz nominalizmu. Sam deklaruje otwarcie, iż w jego monografii nie ma argumentów pozytywnych na rzecz stanowiska nominalistycznego, zaś jego celem jest raczej podważenie najważniejszych argumentów negatywnych przeciwko stanowisku nominalistycznemu [Field 1980, 5].

Zasadniczym problemem, jaki musi zostać wyjaśniony w fikcjonalistycznej koncepcji Fielda jest wyjaśnienie zagadnienia zastosowań matematyki w naukach empirycznych. Zasadniczą rolę odgrywa tutaj zasada nietwórczości, zaś sam mechanizm ma następującą postać: aby zastosować teorię matematyczną należy utworzyć abstrakcyjne odpowiedniki (*abstract counterparts*) zdań nominalistycznych: „*kluczem do stosowania teorii matematycznej S jako narzędzia w wyciąganiu wniosków z teorii nominalistycznej N jest wykazanie w teorii N^*+S równoważności zdań z N^* z pewnym innym zdaniem (będę je nazywał abstrakcyjnym odpowiednikiem zdania z N^*), w którym kwantyfikacja odbywa się po obiektach abstrakcyjnych*” [Field 1980, 20]. Schemat zastosowania matematyki jest więc następujący:

(1) Dla dowolnego zdania nominalistycznego $\phi \in L_N$ teorii N tworzymy jego abstrakcyjny odpowiednik $\phi^a \in L_{N+S}$ (gdzie S jest teorią matematyczną sformułowaną w języku L_S , zaś $N+S$ jest teorią „mieszaną”).

(2) W teorii $N+S$ dowodzimy równoważności $\phi \Leftrightarrow \phi^a$. Dzięki istnieniu tego typu równoważności między zdaniami teorii T_N a ich abstrakcyjnymi odpowiednikami, możliwe będzie korzystanie z wyników teorii matematycznej S.

(3) Mechanizm wyprowadzania nowych wniosków z przesłanek jest następujący: przypuśćmy, że dane są jakościowe przesłanki $\phi_1, \dots, \phi_n$. Tworzymy ich odpowiedniki $\phi_1^a, \dots, \phi_n^a$. Następnie, w teorii $N+S$ dowodzimy, iż $(\phi_1^a \wedge \dots \wedge \phi_n^a) \Rightarrow \psi^a$, gdzie ψ^a jest abstrakcyjnym odpowiednikiem jakościowego zdania ψ . Ponieważ jednak – na mocy teorii $N+S$ – ma miejsce równoważność $\psi \Leftrightarrow \psi^a$, więc wnioskujemy stąd zdanie ψ .

(4) Korzystając z teorii $N+S$ wykazaliśmy, że z przesłanek $\phi_1, \dots, \phi_n$ wynika zdanie ψ . Co więcej, ponieważ matematyka jest nietwórcza względem fizyki, wniosek ψ może być wyprowadzony z przesłanek $\phi_1, \dots, \phi_n$ na gruncie samej tylko teorii jakościowej N.

Według Fielda, nietwórczość stanowi cechę charakterystyczną „dobrej” matematyki – „*odkrycie, że akceptowana obecnie matematyka nie jest nietwórcza, byłoby odkryciem, że nie jest dobra*” [Field 1980, 13]. Z faktu, że

każda dobra teoria matematyczna jest nietwórcza wynika, że nie ma znaczenia, jakiej teorii matematycznej użyjemy w naszych rozumowaniach; jedynym warunkiem jest to, aby spełniała ona zasadę nietwórczości (C). W szczególności np. teorie ZFC, ZFC+CH, ZFC+ $\neg$ CH¹¹ są równoważne ze względu na ich jakościowe konsekwencje. Może się jedynie zdarzyć, że któraś z nich będzie bardziej użyteczna. Prowadzenie rozumowań w teorii matematycznej jest wskazane ze względu na ekonomię myślenia, jednak uzyskane wnioski jakościowe będą zawsze takie same.

Sam fakt nietwórczości matematyki nie upoważnia jednak do uznania, że matematyka jest w fizyce zbędna (i tym samym nie stanowi argumentu kończącego polemikę z argumentem z niezbędności). Field zauważa bowiem, że zasada nietwórczości pozwala jedynie na uzasadnienie zdania warunkowego: gdyby istniała odpowiednio dobra teoria jakościowa, to wówczas wiadomo byłoby, że można (bez zaciągania zobowiązań ontologicznych) posługiwać się matematycznymi narzędziami – uzyskując jedynie wnioski, które można uzyskać też w teorii jakościowej. Konieczne jest jednak jeszcze wykazanie, że w ogóle taką teorię jakościową można sformułować. W przeciwnym razie zasada nietwórczości będzie wprawdzie spełniona („w pusto” – gdyż po prostu nie istnieją żadne teorie jakościowe), lecz nie będzie z niej bynajmniej wynikać zbędność teorii matematycznych.

Oczywiście, podstawowym warunkiem, jaki musi spełniać konstruowana teoria jakościowa jest to, aby pozwalala na wyprowadzenie tych samych wniosków (chodzi tu o wnioski sformułowane w języku jakościowym) co teoria klasyczna. Jednak nie każda teoria jakościowa, z której wynikają te same wnioski jakościowe co z teorii klasycznej może zastąpić klasyczną wersję. Najprostszy bowiem przykład takiej teorii jakościowej to po prostu teoria T składająca się z wszystkich tych zdań $\alpha \in L_N$, które są wnioskami z teorii klasycznej N+S (czyli teoria $T = L_N \cap \text{Cn}(N+S)$). Taka teoria nie jest jednak atrakcyjna teoretycznie. Jest sztucznym tworem, nie odzwierciedla praktyki naukowej, porządku logicznego ani historycznego tworzenia się pojęć naukowych. Teoria jakościowa, o której mowa musi być „przejrzysta” pojęciowo, musi posiadać taką samą siłę eksplanacyjną jak teoria klasyczna, musi umożliwiać posługiwanie się nią w praktyce jako narzędziem opisu świata i zdobywania wiedzy. Sam Field uważa ten problem za niebanalny. Odrzuca na przykład metodę reaksjomatyzacji Craiga (por. [Craig 1956]), która pozwala na wyeliminowanie zbędnych terminów, jako niezadowolającą z tego punktu widzenia [Field 1980, 41]¹². Field twierdzi jednak, że można podać atrakcyjny teoretycznie, jakościowy wariant teorii klasycznej.

Według Fielda, sformułowanie teorii fizycznej w wersji jakościowej nie tylko umożliwia wyeliminowanie założeń o istnieniu abstraktów, ale – niezależnie od znaczenia dla dyskusji filozoficznej – ma jeszcze następujące zalety:

(1) Jakościowe sformułowania nominalistyczne nie odwołują się do abstrakcyjnych, nie związanych przyczynowo z przedmiotem wyjaśniania obiektów matematycznych.

(2) Ujęcie jakościowe pomaga zrozumieć, jakie mechanizmy leżą tak naprawdę u podłoża wyjaśnianych zjawisk. Według Fielda bowiem „*u podłoża każdego dobrego zewnętrznego wyjaśnienia leży wewnętrzne wyjaśnienie*” [Field 1980, 44]. Prawa sformułowane w języku matematyki mają swoją podstawę w prawach i zależnościach dotyczących czysto fizycznych własności obiektów¹³.

Prezentacji konstrukcji Fielda poświęcony jest następny paragraf.

2. Jakościowa wersja teorii grawitacji Newtona. Strategia Fielda polega na zastąpieniu klasycznej wersji teorii wersją jakościową – czyli taką, w której występują jedynie predykaty dotyczące relacji pomiędzy obiektami fizycznymi (a nie występują terminy matematyczne). Możliwość dokonania jakościowej rekonstrukcji warunkowana jest przyjęciem pewnych założeń dotyczących struktury przestrzeni fizycznej, które umożliwią sformułowanie dostatecznie silnych teorii jakościowych. Field przyjmuje tu stanowisko substancywizmu, w myśl którego punkty i obszary czasoprzestrzeni są oddziaływującymi przyczynowo obiektami fizycznymi¹⁴. Przyjęcie takiego założenia jest niezbędne dla skonstruowania jakościowej wersji teorii grawitacji.

Należy tutaj zauważyć, że ontologia Fielda jest bardzo bogata. Ponieważ czasoprzestrzeń Fielda jest izomorficzna z $\mathbf{R}^4$, więc istnieje *continuum* punktów czasoprzestrzeni i 2^c obszarów czasoprzestrzennych. One wszystkie są obiektami fizycznymi. Można tu wysunąć zarzut, iż tak naprawdę ontologia Fielda i ontologia realistyczna, w której zakłada się istnienie liczb rzeczywistych i zbioru potęgowego zbioru liczb rzeczywistych się nie różnią. Field jednak twierdzi, że nominalizm odrzuca istnienie obiektów abstrakcyjnych, natomiast nie nakłada ograniczeń na „rozmiar” ontologii. Samo postulowanie istnienia nieprzeliczalnie wielu obiektów fizycznych, ani nawet założenie, że mają one podobne własności strukturalne jak np. liczby rzeczywiste nie narusza zasad nominalizmu [Field 1980, 31]. Nominalizm nie jest bowiem bynajmniej związany z finityzmem.

2.1. Geometria Hilberta jako wzorzec. Wzorcem dla jakościowej teorii czasoprzestrzeni jest geometria Hilberta. Sformułowana jest ona w języku z dwoma terminami pierwotnymi: 'Bet' (predykat „leżenia między”) i 'Cong' (predykat wyrażający przystawanie odcinków)¹⁵, zaś odpowiednie aksjomaty ustalają znaczenia terminów pierwotnych. Okazuje się, że w geometrii można wykorzystać techniki teorii liczb rzeczywistych. Dzieje się tak dzięki temu, że zachodzą odpowiednie twierdzenia o reprezentacji:

(R_E) Struktura $\langle A, \text{Bet}_A, \text{Cong}_A \rangle$, (gdzie $\text{Bet}_A \subseteq A^3$ zaś $\text{Cong}_A \subseteq A^4$ są interpretacjami w strukturze A predykatów 'Bet' i 'Cong') jest modelem dla aksjomatów Hilberta wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje funkcja 1-1 $\varphi: A \rightarrow \mathbf{R}^3$ taka, że spełnione są następujące zależności:

$$(a) \forall x, y, z [\text{Bet}_A(y, x, z) \Leftrightarrow d(x, y) + d(y, z) = d(x, z)]$$

$$(b) \forall x, y, z, w [\text{Cong}_A(x, y, z, w) \Leftrightarrow d(x, y) = d(z, w)]$$

gdzie $d(x, y)$ to odległość euklidesowa między punktami $\varphi(x)$ i $\varphi(y)$, wyrażona wzorem:

$$d(x, y) = \sqrt{\{\varphi_1(x) - \varphi_1(y)\}^2 + \{\varphi_2(x) - \varphi_2(y)\}^2 + \{\varphi_3(x) - \varphi_3(y)\}^2}$$

(U_E) Dla dowolnego modelu systemu aksjomatów i dwóch funkcji φ_1 i φ_2 , których dziedziną jest ten model: jeśli φ_1 spełnia warunki twierdzenia o reprezentacji R_E, to φ_2 spełnia te warunki wtedy i tylko wtedy, gdy jest postaci $\varphi_2 = T\varphi_1$, gdzie T jest przekształceniem euklidesowym na $\mathbf{R}^3$ (tzn. powstaje z pewnej ilości kombinacji translacji, odbić, obrotów wokół osi i mnożenia współrzędnych przez pewną stałą dodatnią).

Teoria liczb rzeczywistych „wkracza” więc do geometrii. Schemat wykorzystania teorii liczb rzeczywistych do geometrii jest następujący:

1. Zdania $\alpha_1, \dots, \alpha_n$ wyrażone w terminach jakościowych (tj. z użyciem predykatów 'Bet' i 'Cong') są „tłumaczone” na zdania $\alpha_1^*, \dots, \alpha_n^*$ teorii przestrzeni $\mathbf{R}^3$ (dotyczące np. funkcji odległości $d(x, y)$).

2. Z przesłanek $\alpha_1^*, \dots, \alpha_n^*$, w teorii przestrzeni $\mathbf{R}^3$ wyprowadzany jest wniosek β^* .

3. Wniosek β^* jest „tłumaczony” na zdanie β wyjściowej teorii jakościowej.

W ten sposób możemy wykorzystać twierdzenia teorii $\mathbf{R}^3$ do uzyskiwania nowych twierdzeń geometrycznych, wyrażonych w języku czysto jakościowym. Schemat ten jest więc zasadniczo taki sam, jak opisany wcześniej schemat wykorzystania technik matematycznych w teoriach jakościowych.

2.2. Jakościowa teoria czasoprzestrzeni i wielkości skalarnych¹⁶. Teoria czasoprzestrzeni Fielda opiera się na następujących pierwotnych predykatkach:

(i) „Bet” (trójargumentowy predykat „leżenia między”);

(ii) „Cong” (czteroargumentowy predykat „przystawiania odcinków”)

(iii) „A-Cong” (sześćargumentowy predykat wyrażający przystawianie kątów)

(iv) „Simul” (dwuargumentowy predykat wyrażający jednoczesność zdarzeń);

(v) „S-Cong” (czteroargumentowy predykat wyrażający przystawianie przestrzenne odcinków¹⁷).

Rozszerzeniem teorii czasoprzestrzeni jest teoria uwzględniająca wielkości skalarne (takie jak masa, temperatura czy potencjał pola). Teoria taka

powstaje przez rozszerzenie teorii czasoprzestrzeni o dodatkowe predykaty: trójargumentowy „Temp-Bet” oraz czteroargumentowy „Temp-Cong”¹⁸.

Celem wprowadzenia tych nowych predykatów jest zrekonstruowanie klasycznej teorii grawitacji w wersji jakościowej. Potrzebne instrumentarium matematyczne będzie zatem „modelowane” w terminach predykatów jakościowych. Ilustracją tej strategii jest przypadek funkcji położenia $\phi: CP \rightarrow \mathbf{R}^4$ i funkcji skalarnej $\psi: CP \rightarrow \mathbf{R}$ (CP oznacza czasoprzestrzeń). W klasycznej wersji wielkość skalarna T jest po prostu złożeniem funkcji ψ oraz ϕ^{-1} : $T = \psi\phi^{-1}: \mathbf{R}^4 \rightarrow \mathbf{R}$. Prawa dotyczące tej wielkości skalarnej wyrażone są w terminach funkcji T – np. w postaci równań różniczkowych. Celem Fielda jest podanie jakościowych wersji tych praw – tj. praw wyrażonych w terminach predykatów jakościowych.

Field rozważa przykład jakościowego zdania CONT, które wyrażać ma ciągłość wielkości skalarnej. W klasycznej wersji fakt ten wyrażony jest po prostu w formie stwierdzenia, że funkcja $T = \psi\phi^{-1}: \mathbf{R}^4 \rightarrow \mathbf{R}$ jest funkcją ciągłą. W wersji jakościowej nie jest możliwe odwołanie się do matematycznego pojęcia „ciągłości”. Rozważane zdanie CONT ma jednak wyrażać tę samą treść – a w tym celu musi mieć następującą własność:

(*) Dla dowolnego modelu M teorii aksjomatycznej JAS (od *joint axiom system* – Fieldowi chodzi o teorię w wersji klasycznej) dotyczącej czasoprzestrzeni i wielkości skalarnej T , i dowolnych dwóch funkcji reprezentujących ϕ i ψ , zdanie CONT jest prawdziwe w modelu M wtedy i tylko wtedy gdy $T = \psi\phi^{-1}$ jest funkcją ciągłą.

Realizację swojej strategii Field rozpoczyna od zdefiniowania obszarów bazowych (*temperature-basic* oraz *spatio-temporally basic*). Są to przeciwobrazy odcinków i półprostych otwartych przy odwzorowaniach reprezentujących temperaturę¹⁹ i współrzędne czasoprzestrzenne. Oczywiście definicja tych obszarów sformułowana jest w czysto jakościowym języku.

Drugim krokiem jest wykazanie, że w jakościowym języku można wyrazić fakty dotyczące proporcji między długościami odcinkami czasoprzestrzeni, oraz proporcje między różnicami w wielkościach skalarnych. W tym celu Field definiuje pojęcie „zbioru punktów równo odległych” (*spatio-temporally equally spaced region*) – jest to obszar R składający się z punktów współliniowych²⁰, o tej własności, że odległości między kolejnymi punktami są równe. Dalej pokazuje, że w języku jakościowym można wyrazić fakt, że iloczyn długości pewnych dwóch odcinków xy , zw jest mniejszy niż iloczyn długości dwóch odcinków st , uv . To z kolei umożliwia zdefiniowanie iloczynów i ułamków posiadających znak (tj. dodatnich i ujemnych).

Dzięki temu, że mamy do dyspozycji jakościowe odpowiedniki ułamków i mnożenia, można zdefiniować jakościowe pojęcie „pochodnej”. Oczywiście, taka definicja musi być niezależna od wyboru klasycznych funkcji

reprezentujących φ i ψ (gdyż o tych funkcjach w języku jakościowym w ogóle nie można mówić). Nie można mówić o klasycznych wartościach pochodnych (np. pochodnych cząstkowych), ale można porównywać pochodne kierunkowe z odpowiednimi interwałami. Celem jest więc podanie jakościowej wersji klasycznego stwierdzenia:

(*) pochodna kierunkowa funkcji $T (= \psi\varphi^{-1})$ w kierunku wektora $\varphi(a) - \varphi(b)$ istnieje w punkcie $\varphi(x)$ i ma wartość równą $\psi(c) - \psi(d)$.

Field pokazuje, że faktycznie możliwe jest wyrażenie tego faktu w języku jakościowym. Możliwe jest także zdefiniowanie jakościowych analogów pochodnych wyższych rzędów, co z kolei umożliwia zdefiniowanie operatora Laplace'a Δ^{21} .

Ostatnim krokiem jest podanie jakościowej wersji równania ruchu teorii grawitacji Newtona. W wersji klasycznej mówi ono tyle, że przyspieszenie cząstki w polu grawitacyjnym jest równe gradientowi potencjału pola grawitacyjnego w tym punkcie. Wykorzystując zdefiniowane wyżej pojęcia, Field podaje jakościowe sformułowanie równania ruchu, co kończy jakościową rekonstrukcję teorii grawitacji Newtona.

3. Podsumowanie.

1. Według Fielda, matematyka jest nietwórcza względem fizyki – wnioski dotyczące świata fizycznego, które można udowodnić w oparciu o techniki matematyczne, można też udowodnić bez wykorzystania tych technik.

2. Kluczem do zastosowania teorii matematycznych S do teorii nominalistycznych N jest – z technicznego punktu widzenia – fakt istnienia twierdzeń o reprezentacji: w teorii $N+S$ można udowodnić istnienie odpowiednich funkcji z obiektów konkretnych w abstrakcyjne. To pozwala na wykorzystanie wyników matematycznych do wyprowadzania wniosków dotyczących obiektów fizycznych.

3. Fakt, iż zachodzi zasada nietwórczości dostarcza argumentu warunkowego: jeśli istnieją atrakcyjne teoretycznie sformułowania jakościowe, to można uznać, że matematyka pełni funkcję użytecznego, lecz zasadniczo zbędnego narzędzia.

4. Konieczne jest zatem znalezienie takich atrakcyjnych teorii jakościowych – odpowiedników teorii klasycznych. W miejsce klasycznych zdań dotyczących relacji między obiektami fizycznymi a matematycznymi (w szczególności relacji funkcyjnych, czyli po prostu funkcji – jak np. temperatura czy masa), teorie te sformułowane są w terminach relacji między obiektami fizycznymi: punktami i obszarami czasoprzestrzeni.

5. Podanie jakościowych wersji opiera się na założeniu substancywistycznej koncepcji czasoprzestrzeni. Swobodnie mówiąc, to obiekty geometryczne (punkty i obszary czasoprzestrzeni) zastępują obiekty matematyczne. Strategię Fielda można zatem określić jako „strategię geometryczną”. Field

podaje wersję teorii grawitacji Newtona, konstruując jakościową wersję, w ramach której rekonstruowane są odpowiedniki pojęć klasycznych. Twierdzi też, że podobny zabieg jest zasadniczo możliwy do przeprowadzenia w wypadku innych teorii fizycznych.

BIBLIOGRAFIA

Craig W.

[1956] *Replacement of auxiliary expressions*. "Philosophical Review", 65, s. 38-55.

Field H.

[1980] *Science Without Numbers*. Oxford: Basil Blackwell.

[1989] *Realism, mathematics and modality*. Blackwell, Oxford, Cambridge.

Shapiro S.

[2000] *Thinking about mathematics*. Oxford, Oxford University Press.

Wójtowicz K.

[1997] *Na czym polega argument z niezbędności Quine'a?* „Edukacja Filozoficzna”, 24, s. 297-306.

[2002] *Fikcjonalizm matematyczny – próba analizy*. „Edukacja Filozoficzna” 34 (przyjęte do druku).

Przypisy:

¹ Artykuł został napisany w ramach grantu KBN 1 H01A 006 17 „Realizm i antyrealizm w filozofii matematyki”.

² Taką „reformę” zgodną z koncepcją filozoficzną konceptualizmu proponowali intuicjoniści.

³ Prezentacja tu ma szkicowy charakter. Czytelnik znajdzie bardziej szczegółową prezentację np. w [Wójtowicz 1997].

⁴ Argument ma postać nieco ogólniejszą – chodzi w nim nie tylko o fizykę, ale o nauki empiryczne. W tym artykule, dla uproszczenia, będzie mowa jedynie o zastosowaniach w fizyce.

⁵ Oczywiście, podobna argumentacja odnosi się do każdej teorii matematycznej (np. rachunku prawdopodobieństwa, analizy funkcjonalnej, geometrii różniczkowej, *etc.*), a nie tylko do teorii funkcji rzeczywistych. Konkretnie sformułowanie zależy oczywiście od tego, jakiego typu instrumentarium matematyczne jest wykorzystywane w danej teorii empirycznej.

⁶ Używany przez Fielda termin „synthetic” tłumaczony jest jako „jakościowy”. Dalej będę posługiwał się terminami „teoria jakościowa” i „teoria klasyczna”, „zdanie jakościowe” i „zdanie klasyczne”. Teoria klasyczna to teoria sformułowana w zwykłej wersji – z użyciem tradycyjnego instrumentarium matematycznego. Teoria jakościowa to teoria sformułowana w języku, w którym mowa tylko o własnościach obiektów fizycznych i relacjach między nimi.

⁷ Tu należy pamiętać o niebezpieczeństwie pewnej pomyłki. Wzbogacenie języka o nowe predykaty (interpretowane w tej samej klasie obiektów, co „stare”) i nowe aksjomaty może prowadzić do nowych wniosków w „starym” języku. Jeśli np. do teorii liniowego porządku dołączymy nowy predykat $\leq^*$, który też będzie spełniał aksjomaty liniowego porządku (choć oczywiście „stary” i „nowy” porządek nie muszą mieć ze sobą nic wspólnego), i aksjomat, który wyraża fakt, że uniwersum jest nieskończone (np. „Istnieje obiekt nie będący następnikiem, ale każdy obiekt ma następnik”), to będzie to też miało wpływ na prawdziwość pewnych zdań w „starym” języku. Tu jednak mówimy tak naprawdę o wzbogaceniu nie tylko słownika – o terminy matematyczne – ale także o modyfikacji modeli – o obiekty matematyczne.

⁸ Dla danego języka jakościowego zdanie α^* tworzone jest w sposób następujący: najpierw wprowadzamy nowy predykat $M(x)$, który oznacza, że x jest obiektem matematycznym. Zdanie α^* powstaje ze zdania α przez ograniczenie zakresu kwantyfikatorów do obiektów x spełniających warunek $\neg M(x)$, czyli do obiektów niematematycznych [Field 1980, 10]. Ściśle:

$$\varphi^* = \varphi, \text{ dla } \varphi \text{ atomowych}$$

$$(\neg \varphi)^* = \neg \varphi^*$$

$$(\varphi \wedge \psi)^* = \varphi^* \wedge \psi^*$$

$$(\exists x \varphi)^* = \exists x (\neg M(x) \wedge \varphi^*(x))$$

$$(\forall x \varphi)^* = \forall x (\neg M(x) \Rightarrow \varphi^*(x))$$

W tym sformułowaniu świadomie zachowuję wieloznaczność pojęcia „wynikania”, która występuje u Fielda. Nie wiadomo bowiem, czy chodzi o wynikanie semantyczne, czy syntaktyczne. Zagadnienie to jest analizowane w dalszej części tego artykułu.

¹⁰ Dołączenie założeń matematycznych do teorii fizycznej nie dostarcza więc żadnej nowej wiedzy. Field zauważa tu, że nawet dla realisty matematycznego byłoby zaskoczeniem, iż ze standardowej matematyki wynikają wnioski dotyczące np. ilości obiektów fizycznych albo wydarzeń historycznych [Field 1980, 13].

Ten przykład Fielda nie jest jednak rzetelny. Także dla fizyka kwantowego byłoby zaskoczeniem, że z praw mechaniki kwantowej wynika np. data wybuchu II wojny światowej. Trudno jednak powoływać się na taki argument w dyskusji dotyczącej mechaniki kwantowej.

¹¹ ZFC oznacza teorię mnogości Zermelo-Fraenkla, CH hipotezę *continuum*.

¹² Metoda Craiga polega na zastosowaniu pewnego „tricku” wykorzystującego numerację Gödłowską. Jeśli dana jest teoria T , z której chcemy wyeliminować klasę wyrażeń K , to dla dowolnego zdania α spoza klasy K (czyli „dozwolonego”) tworzymy numer Gödłowski dowodu τ zdania α . Jeśli numer ten wynosi n , to tworzymy aksjomat $\beta = \alpha \wedge \dots \wedge \alpha$ – gdzie długość tej koniunkcji wynosi właśnie n . W ten sposób w formule β zostaje zawarta informacja dotycząca numeru Gödłowskiego dowodu τ formuły α , natomiast otrzymana w ten sposób teoria $T^* = \{\beta: \beta = \alpha \wedge \dots \wedge \alpha, \text{ gdzie } \alpha \in T, \alpha \notin K, \text{ zaś } \text{długość koniunkcji} = n\}$ nie zawiera wyrażeń z eliminowanej klasy K . Zabieg ten jednak jest niewątpliwie sztuczny, zaś aksjomatów β nie można uznać za postulaty, które winny ustalać sens terminów pierwotnych teorii T i „chwycać” związane z nimi intuicje.

¹³ Shapiro w [Shapiro 2000, 34] komentuje problem stosowalności matematyki w fizyce, podając przykład studenta, który pyta wykładowcę o przyczynę pewnego zjawiska obserwowanego na ekranie oscyloskopu. Odpowiedź wykładowcy brzmi: przyczyną tego zjawiska jest fakt, że pewne równanie

matematyczne w pewnym punkcie x_0 przyjmuje wartość 0. Pojawia się tu pewna trudność pojęciowa: jak jest możliwe, aby przyczyną pojawienia się na ekranie oscyloskopu pewnego obrazu było to, że dane wyrażenie matematyczne zeruje się w punkcie x_0 ?

Wydaje się, że rozważania Fielda dotyczące „wewnętrznych” własności nawiązują do tego typu przykładów. Według Fielda, jakościowe wersje teorii fizycznych będą wolne od takich trudności i pozwolą na podanie bezpośredniego wyjaśnienia.

¹⁴ W myśl przeciwnego stanowiska relacjonizmu, przestrzeń jest wyznaczona jedynie poprzez relację między fizycznymi obiektami i nie przysługuje jej „samodzielny” byt.

¹⁵ $\text{Bet}(x,y,z) - x$ leży pomiędzy y oraz z . $\text{Cong}(x,y,z,w)$ – odcinek xy przystaje do odcinka zw .

¹⁶ Moim celem jest tu jedynie ogólne naszkicowanie strategii Fielda. Szczegóły techniczne (których przytaczanie nie jest możliwe ze względu na szczupłość miejsca) Czytelnik znajdzie w [Field 1980, rozdz. 8].

¹⁷ $\text{Bet}(x,y,z) - x$ leży pomiędzy y oraz z .

$\text{Cong}(x,y,z,w)$ – odcinek xy przystaje do odcinka zw .

$\text{A-Cong}(x,y,z,t,u,w)$ – kąt xyz jest przystający do kąta tuw

$\text{Simul}(x,y) - x,y$ są równoczesne

$\text{S-Cong}(x,y,z,w) - x$ jest równoczesne z y , z jest równoczesne z w oraz odcinki xy i zw są przystające.

¹⁸ „Temp-Bet(x,y,z)” znaczy, że temperatura punktu x leży pomiędzy temperaturą punktu y , a temperaturą punktu z , zaś „Temp-Cong(x,y,z,w)” znaczy, że różnice temperatur w punktach x,y oraz w punktach z,w , są takie same.

¹⁹ Field rozważa przykład temperatury – oczywiście jego strategia stosuje się do dowolnej wielkości skalarniej.

²⁰ W języku jakościowym można zdefiniować predykat $\text{Coll}(x,y,z)$ wyrażający współliniowość punktów x,y,z .

²¹ Operator Laplace’a Δ zdefiniowany jest jako suma drugich pochodnych cząstkowych:

$$\Delta\phi = \delta^2\phi/\delta x_1^2 + \delta^2\phi/\delta x_2^2 + \dots + \delta^2\phi/\delta x_n^2$$

Np. w ciele jednorodnym o brzegu Γ , o przewodnictwie cieplnym jednakowym we wszystkich kierunkach, stacjonarny rozkład temperatury opisany jest równaniem Laplace’a $\Delta\phi = 0$.

S. E. TOULMINA LOGIKA „DOBRYCH RACJI” W ETYCE

Problem statusu logicznego wypowiedzi etycznych, a także kwestia naukowości samej etyki, pełniły w większości dyskusji metaetycznych rolę pierwszoplanową. Choć sama metaetyka dziś już nie budzi tak żywego zainteresowania wśród filozofów, to jednak problem uzasadnienia twierdzeń etyki, pojawiający się wraz z pytaniem o charakter i podstawę ludzkiej racjonalności, wydaje się ciągle powracać. W tym też sensie zagadnienie uzasadnienia sądów moralnych wciąż pozostaje problemem aktualnym. Poniżej chciałbym się zająć właśnie tym szczególnym aspektem filozoficznej argumentacji. W związku z tym proponuję powrócić do opracowanej przez Stephena Edelstona Toulmina koncepcji „dobrych racji” w etyce. Za podstawową jej wykładnię przyjmuję *An Examination of the Place of Reason in Ethics*¹ tegoż autora – książkę, która zapoczątkowała i w głównej mierze określiła pole problemowe tak zwanej „szkoły analitycznej”² w metaetyce.

W *An Examination of the Place of Reason...* za centralny problem teorii etycznych uznaje Toulmin kwestię uzasadnienia decyzji moralnych, który określa jako problem „dobrych racji”. Píše on: „Kiedy chodzi o podjęcie [pojedynczej] moralnej decyzji, rozważamy wchodzące w grę okoliczności – czyli odpowiednie fakty, o ile są nam znane – i dopiero wówczas musimy tą decyzję podjąć. Czyniąc to, przechodzimy od faktycznych racji (R) do konkluzji etycznej (E). W owej chwili zawsze możemy zadać sobie pytanie: „Czy więc jest to właściwa decyzja? Czy w świetle tego, co wiem (R) powinienem wybrać tę właśnie drogę (E)? Czy R jest dobrą racją dla E?” Kiedy jednak chodzi o etykę w ogólności, wtenczas siłą rzeczy interesować nas będzie pytanie «Co sprawia, że poszczególny zbiór faktów, R, staje się dobrą racją dla określonej konkluzji etycznej, E? Co jest „dobrą racją” w etyce?»”³.

Toulmin podkreśla, że nie pyta o znaczenie charakterystycznych dla etyki słów, takich jak „dobro” czy „słuszność”, lecz o „dobre racje”, czyli o „logikę rozumowania etycznego”⁴. Dlatego też podjęty przez niego problem nie jest bezpośrednio kwestią etyki, lecz metaetyki⁵. Autor wyjaśnia, iż: „mó-

¹ S. E. Toulmin: *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge 1958 (I wyd. 1951).

² Należą do niej, oprócz Toulmina, m. in.: R. M. Hare, P. H. Nowell-Smith, P. W. Taylor, K. Baier (por. M. Fritzhand: *Podstawowe zagadnienia metaetyki*, w: *Etyka*, red. H. Jankowski, 1973, s. 409-410).

³ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit. s. 4.

⁴ Tamże, s. 114.

⁵ Co nie znaczy, że przyjęte przez niego założenia nie prowadzą do określonych konsekwencji moralnych (por. M. Fritzhand: *Podstawowe zagadnienia metaetyki*, r. *Czy metaetyka jest etycznie neutralna?*, w: *Etyka*, op. cit., Warszawa 1973, s. 380).

wiąc o 'dobrych racjach' nie mówię o etyce: zamiast tego, możemy równie dobrze mówić (i często tak czynimy) o 'ważnym argumencie', a to już brzmi dużo mniej etycznie"⁶. W tym sensie praca Toulmina wchodzi bardziej w zakres problematyki argumentacji - a przez to również tematyki racjonalności - niż właściwej etyki.

Dla nakreślenia szerszego tła problemu i w celu ustosunkowania się do wcześniejszych ujęć uzasadnienia etycznego, Toulmin omawia dotychczasowe sposoby ujmowania kwestii argumentacji moralnej. Zauważa, że sprowadzały się one do trzech rodzajów. Pierwszy z nich nazywa „podejściem obiektywnym”, drugi „podejściem subiektywnym”, trzeci „imperatywnym”⁷. Za zwolenników pierwszego uznaje naturalistów etycznych (ale również G. E. Moore'a)⁸, za reprezentanta drugiego - C. L. Stevensona; natomiast przedstawicielem podejścia imperatywnego jest A. J. Ayer. Warto pokrótce omówić wspomniane kierunki.

Kluczową cechą **podejścia obiektywnego** jest teza, iż dobro jest obiektywną własnością rzeczy - jakością właściwą rzeczom, czynom czy zasadom, które są dobre. W tej perspektywie rozumowanie moralne z konieczności polega na wykazaniu, że dana rzecz posiada, lub nie posiada, własność dobra lub prawości. Toulmin pyta jednak, czy tego typu perspektywa daje podstawę dla miarodajnej i skutecznej argumentacji moralnej? Czy pozwala odróżnić argumenty ważne od błędnych? Wydawać by się bowiem mogło, że skoro dobro jest obiektywną jakością rzeczy i jest w jakiś sposób rozpoznawalne, to wszelkie sądy etyczne mogą być poddane weryfikacji. To zaś oznaczałoby, w konsekwencji, że wszelkie moralne spory i dyskusje są ostatecznie rozwiązywalne, a zasada weryfikacji położyłaby kres wszelkim różnicom zdań. Podejmując ten wątek Toulmin rozważa najpierw, na jakie sposoby można rozumieć pojęcie dobra jako własności obiektywnej.

Tradycyjnie w podejściu obiektywnym odróżniano dwa rodzaje własności, mianowicie: własności „proste” i „złożone”⁹. Własności proste są „niepo-

⁶ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 3.

⁷ Tamże, s. 5.

⁸ Zarówno naturalistów, jak i non-naturalistów (za którego uchodzi T. Moore) w metaetyce łączyło wspólne przekonanie o obiektywności dobra, dlatego Toulmin określa obie te szkoły jako „podejście obiektywne”.

⁹ Tamże, s. 10-11. Toulmin wprowadza do tego podziału również „jakości naukowe”, które mają określony sens jedynie w kontekście danej teorii naukowej. Ich przykładem może być własność wysyłania danego typu fal elektromagnetycznych. Jakości te nie są postrzegane w sposób bezpośredni (można nawet powiedzieć, iż nie są postrzegane w ogóle, jak fale elektromagnetyczne) oraz są podatne na analizę. Do stwierdzenia ich obecności dochodzimy poprzez pewne naukowe czynności rutynowe, algorytmy lub doświadczenia. Kwestię własności naukowych i ich roli w rozumowaniu etycznym Toulmin omawia w roz. *Is Ethics a Science* (s. 122-129). Jednak tutaj, dla ogólnego przedstawienia podejścia obiektywnego, wprowadzanie tego pojęcia nie jest niezbędne.

datne na analizę i postrzegane w sposób bezpośredni”¹⁰ - zakładając zatem, że dobro jest własnością prostą przyjmujemy, że można je ująć podobnie jak postrzegamy jakości zmysłowe (w tym też sensie mówi się czasem o „zmysle moralnym”). Przydatna i często przytaczana jest tutaj analogia pomiędzy wartościami i barwami, sugerująca, że dobro posiada cechy podobne do barw podstawowych, których nie można rozłożyć na czynniki bardziej elementarne, i które rozpoznajemy od razu, gdy je zobaczymy. Własności prostej nie sposób zdefiniować za pomocą jeszcze prostszych jakości, bez wymienienia nazwy samej definiowanej własności, tak jak nie można zdefiniować „czerwieni” za pomocą jakichkolwiek innych barw prócz samej czerwieni.

Własności złożone, natomiast, określane są jako „podatne na analizę i postrzegane w sposób bezpośredni”¹¹ - ich przykładem może być własność posiadania 259 boków przez figurę geometryczną. Aby przypisać rzeczy tę własność, musimy przejść przez pewne czynności rutynowe (na przykład policzyć boki figury), gdyż nie zawsze jesteśmy w stanie od razu dokładnie zidentyfikować danej własności: nie można na pierwszy rzut oka określić, czy figura ma 259 boki, czy też inną zbliżoną ilość, na przykład 261.

Jeśli dwoje ludzi nie zgadza się odnośnie jakości prostej, wtedy, pomijając przypadki defektu organizmu (wady wzroku czy innego zmysłu) lub celowego wprowadzenia rozmówcy w błąd, niezgodność między nimi z konieczności ma charakter jedynie językowy. Oboje dostrzegają daną własność, jednak każdy z nich nazywają inaczej. Argumentacja moralna polegałaby tutaj po prostu na lingwistycznym objaśnieniu znaczeń odpowiednich słów, co doprowadziłoby do uzgodnienia stanowiska. Natomiast w przypadku jakości złożonych różnica zdań może być stosunkowo łatwo wyjaśniona, jeżeli dysponujemy wspólnymi kryteriami pozwalającymi stwierdzić daną własność. Wówczas nieporozumienie wynikać może tylko z błędnego zastosowania tych kryteriów przez jednego z rozmówców. Koniec końców możemy rozwiązać wątpliwości przez powtórne, rozważne przeprowadzenie czynności rutynowych (na przykład jeszcze raz dokładnie policzyć boki wielokąta)¹².

Nietrudno dostrzec rozbieżność między powyższymi konsekwencjami doktryny obiektywnej a faktem istnienia głębokich niezgodności etycznych, których nie sposób wyjaśnić tylko przez błędne zastosowanie języka. W myśl tej doktryny, kiedy dwie dobrze poinformowane, posługujące się tym samym językiem i tymi samymi pojęciami osoby dyskutują o kwestiach moralnych, to nieuchronnie powinny dojść do tych samych etycznych konkluzji. Jednak postulat ten nie przystaje do rzeczywistego procesu argumentowania

¹⁰ Tamże, s. 9.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 16-17.

i jest praktycznie niewykonalny. Ostatecznie - konkluduje Toulmin¹³ - stanowisko obiektywne nie wyczerpuje problemu „dobrych racji” w etyce, a racji przemawiających za wyborem tego, a nie innego działania, nie da się sprowadzić do kwestii własności rzeczy.

Istotą podejścia **subiektywnego** jest teza, że ilekroć mówimy o czymś, że jest dobre lub słuszne, zdajemy jedynie sprawę z własnego psychicznego nastawienia do rzeczy, z uczuć i emocji jakie żywimy wobec tych rzeczy (osobiście lub szerzej, jako grupa społeczna)¹⁴. Słowo „dobre” funkcjonuje tutaj na zasadzie podobnej do słowa „przyjemne” i relacjonuje tylko osobiste doznanie osoby wypowiadającej sąd moralny. Rozpatrywana w swej najprostszej postaci, doktryna ta - według Toulmina - praktycznie uniemożliwia moralny dyskurs, gdyż różnice pomiędzy słusznym i błędnym rozumowaniem etycznym sprowadza do kwestii osobistych preferencji człowieka. W tej perspektywie, jakkolwiek sąd etyczny staje się w zasadzie niepodatny na krytykę i nie podlega żadnej racjonalnej argumentacji; przeciwstawne opinie dwóch osób nie prowadzą do żadnej „logicznej” sprzeczności. Inaczej mówiąc, dochodząc do moralnej konkluzji nie sposób tutaj w ogóle popełnić błędu w rozumowaniu. Na tym też polega podstawowa słabość tej teorii.

Bardziej złożoną formą doktryny subiektywnej jest teoria postaw¹⁵ C. L. Stevensona, według której każdy sąd moralny pełni podwójną funkcję: funkcję *deskryptywną* - stwierdzającą jakiś fakt (moją postawę wobec przedmiotu sądu), oraz *emotywną* - mającą na celu wywarcie wpływu na słuchacza, zachęcenie go, aby podzielał nasze zdanie i zachowywał się w sposób podobny do naszego. Zdanie „Ten czyn jest dobry” należałoby, zgodnie z tą teorią, odczytać jako: „Pochwalam ten czyn: ty też postępuj tak samo”. W przypadku dwóch „sprzecznych” opinii argumentacja moralna polegałaby na dochodzeniu do zbieżnych postaw na zasadzie obopólnego kompromisu. Przykładem tego może być następująca sytuacja: zamierzamy wyjść gdzieś na kolację; ja proponuję restaurację X, ponieważ to miejsce mi najbardziej odpowiada; współrozmówca nalega, aby pójść do Y, która w jego mniemaniu jest lepsza od X; wówczas wspólnie omawiamy wady i zalety obu lokali i decydujemy się na któryś z nich lub na jeszcze inny. Na podobnej zasadzie, zdaniem Stevensona¹⁶, funkcjonuje również argumentacja moralna.

¹³ Tamże, s. 28.

¹⁴ Tamże, s. 29.

¹⁵ Powołać się tu można na sformułowaną przez C. L. Stevensona teorię emotywizmu, przede wszystkim w książce *Ethics and Language*. Por. C. L. Stevenson, *Istota sporów etycznych*, tłum. I. Łazari-Pawłowska, w: *Metaetyka*, red. I. Łazari-Pawłowska. Warszawa 1975, s. 113-123.

¹⁶ Podobny przykład podaje Stevenson w artykule *Istota sporów etycznych*, w: *Metaetyka*, op. cit., s. 114.

Dla Toulmina stanowisko subiektywne wnosi niewielki wkład w rozwiązanie problemu „dobrych racji” w etyce. Zasadnicza wada tej doktryny polega na tym, że pojęcie „dobrych racji” sprowadza co najwyżej do siły retorycznej perswazji. Argumenty nie dotyczą bowiem deskryptywnej strony sądu moralnego (a jeżeli nawet dotyczą, to jej rola w sporze nie jest decydująca), lecz ograniczają się do funkcji emotywnej („sądy etyczne urabiają i zmieniają postawy”¹⁷). Jeśli A twierdzi: „Ten czyn jest dobry”, a B: „Ten czyn jest zły”, to A nie dostarcza racji przemawiających za jego postawą, ani nie poddaje w wątpliwość sądu B, lecz stara się go nakłonić do swego poglądu siłą perswazji. Tymczasem, powiada Toulmin, w etycznej argumentacji interesują nas racje, „dobre racje”, mówiące dlaczego dany sąd jest moralnie słuszny, a dane działanie warte przeprowadzenia. Tego problemu podejście subiektywne nie podejmuje¹⁸.

Podejście **imperatywne** jest w pewnym stopniu zbliżone do stanowiska subiektywnego. Mówi ono, że nazywając jakąś rzecz dobrą lub złą jedynie okazujemy nasze osobiste uczucia względem tej rzeczy, a wypowiedzi etyczne są tylko ukrytymi wykrzyknieniami podobnymi do tych, kiedy z radością wołamy: „To bardzo dobrze”, „Dobra wiadomość!”, „Wspaniale!”, lub ze złością czy oburzeniem krzyczymy „Łajdak!”, „Nieładnie!”, „Do licha!”. Nie chodzi jednak o zdawanie sprawy z własnych emocji (jak to ma miejsce w podejściu subiektywnym), lecz o bezpośrednie wyrażenie tych uczuć. Wypowiedzieć zdanie „Nie powinienś kraść” znaczy z punktu widzenia imperatywistów tyle, co wrzasnąć przeraźliwym i potępiającym tonem „Kradzież”¹⁹ lub „Złodziej”. Dlatego mówienie o ważnych i błędnych sądach moralnych nie ma żadnego sensu: twierdzenia moralne są w tym ujęciu jedynie pseudozdaniami, które, choć posiadają gramatyczną postać zdań oznajmujących, w rzeczywistości pełnią funkcję imperatywów. Ich ważność i siła ma charakter wyłącznie perswazyjny i funkcjonują one na zasadzie podobnej jak słowo: „Bacność!”.

Konsekwencją przyjęcia doktryny imperatywnej jest - według Toulmina - całkowita niemożność prowadzenia moralnego dyskursu. Nie sposób dyskutować o wykrzyknieniach tak, jak rozmawia się o faktach, gdyż żadne dwa zdania wykrzyknikowe nie mogą być ze sobą logicznie sprzeczne. W odnie-

¹⁷ Tamże, s. 122.

¹⁸ Doktryny subiektywnej można dalej bronić wysuwając tezę, że mówienie o ważnych i błędnych inferencjach ewaluatywnych nie ma sensu, gdyż ostatecznie wybieramy te inferencje, do których jesteśmy psychologicznie skłonni. Dla Toulmina jednak nie zmienia to faktu, że traktujemy nasze sądy jako „warte akceptacji”, a zatem jako argumenty prawomocne, co mimo wszystko lokuje nas w przestrzeni racjonalnej argumentacji (S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit, s. 39. Por. H. D. Aiken *Argumentacja etyczna*, tłum. I. Lazari-Pawłowska, w: *Metaetyka*, op. cit., s. 199-200).

¹⁹ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit, s. 46. Por. A. Ross: *Argumentacja i perswazja*, tłum. I. Lazari-Pawłowska, w: *Metaetyka*, op. cit, s. 180-183.

sieniu do imperatywów w ogóle nie powstaje kwestia ich prawdziwości czy fałszywości, nie powstaje również kwestia ich weryfikacji. Choć w praktyce moralne napomnienia często nie są niczym więcej niż perswazją i zastraszaniem, nie znaczy to jednak, że racjonalna argumentacja moralna jest z góry niemożliwa. Codzienne doświadczenie wskazuje na coś wręcz przeciwnego. Pewne typy wnioskowania uznajemy za „ważne”, inne za „błędne”, pewne argumenty są przekonujące, inne są nie do przyjęcia, a zarówno za, jak i przeciw nim podajemy określone racje.

Wszystkie trzy omówione podejścia odzwierciedlają wprawdzie jakiś aspekt językowego użycia moralnych sądów, lecz - jak opisałem wyżej - zasadniczą ułomnością każdego z nich jest to, że nie pomagają one jednoznacznie odróżnić rozumowania dobrego od złego. Każda z tych teorii pytała najpierw: „Czym jest dobro?”, „Czym jest prawość?”, a dopiero później pojawiała się kwestia dobrych racji. Toulmin proponuje odwrócić tę sytuację,²¹ a swój punkt wyjścia nazywa podejściem z punktu widzenia dobrych racji [*good reasons approach*]. Nie powinniśmy - w myśl tego podejścia - pytać o znaczenie słowa „dobry”, lecz o to, jakie racje można uznać za dobre przy obronie moralnej decyzji. Medium, które ma nam umożliwić rozwiązanie tego problemu jest język. Toulmin podziela tym samym przekonanie swego nauczyciela, Ludwiga Wittgensteina (ściślej, „późnego” Wittgensteina), iż tylko nieuprzedzona analiza języka potocznego jest w stanie uporać się z filozoficznymi kwestiami. Problemy, czy też „łamigłówki” filozoficzne, powstają bowiem na skutek pogwałcenia reguł języka potocznego i błędnego stosowania terminów tego języka w kontekście innym od ich pierwotnego, naturalnego użycia. Dlatego jedyne zadanie, jakie pozostało filozofii, polega na analizowaniu tego w jaki sposób, w jakich okolicznościach i w jakim celu używa się interesujących nas pojęć, a następnie na sprawdzaniu tych słów „z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do ich codziennego użytku”²². Postulat ten dotyczy również wyrażen etycznych²³.

Zgodnie z powyższą wytyczną - powiada Toulmin - podchodząc do kwestii dobrych racji w etyce, powinniśmy najpierw zbadać samo użycie słowa „moralność” w jego naturalnym kontekście i w ten sposób dojść do pojęcia i funkcji etyki²⁵. Na początek musimy zdać sobie sprawę z tego, że o etyce, moralności czy sądach moralnych nie sposób mówić w oderwaniu od ich kontekstu społecznego. Funkcja i pojęcie etyki są bowiem ściśle

²⁰ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 50-51.

²¹ Tamże, s. 3-4.

²² L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 2000, punkt 116, s. 73.

²³ Przekonanie to jest zresztą wspólne całej tzw. „szkole analitycznej”.

²⁴ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 134-135.

²⁵ Toulmin słów „etyka” i „moralność” używa w zasadzie wymiennie.

związane z pojęciem społeczności: samo istnienie społeczności niejako z definicji implikuje istnienie kodeksu moralnego w tej grupie. Dlatego społecznością - twierdzi Toulmin - nazwiemy jedynie takie zbiorowisko ludzi, którzy mają w zwyczaju unikać celowych zachowań sprawiających kłopot lub cierpienie innym członkom grupy. Inaczej mówiąc, ludzie ci „rozpoznają moralny obowiązek względem innych”, czyli „posiadają jakiś kodeks moralny”²⁶. Zbiór osób nie respektujących wzajemnie swoich interesów, czyli nie mających kodeksu moralnego, nie można zatem nazwać społecznością. Trzeba dodać, że członkowie jednej społeczności respektują przede wszystkim interesy „swoich”, ich kodeks moralny stosuje się tylko do współczłonków jednego plemienia, a prawa i interesy „obcych”, których kodeks ten nie obejmuje, są ignorowane.

W związku z tym etykę charakteryzuje Toulmin „jako część procesu, przez który pragnienia i działania członków społeczności są ze sobą harmonizowane”²⁷. Jej podstawową i jedyną funkcją jest „skorelowanie naszych uczuć i zachowań w taki sposób, aby wypełnić cele i pragnienia każdego z nas na tyle, na ile możliwe jest ich wzajemne uzgodnienie”²⁸, czyli chodzi o „pogodzenie autonomicznych dążeń i pragnień ludzkiej społeczności”²⁹. Kodeks moralny rozumie Toulmin jako zbiór pewnych zasad przyjętych przez społeczność, które stanowią kryteria „rzeczywistego dobra”, „rzeczywistej słuszności”, „rzeczywistej powinności” i tak dalej. Oczekuje się, aby w oparciu o nie członkowie społeczności kierowali swoim życiem i dokonywali osądów moralnych³⁰.

Zatem o moralności i racjach etycznych - wedle definicji Toulmina - możemy mówić tylko w odniesieniu do grupy ludzi tworzących społeczność i tym samym posiadających kodeks moralny. Funkcją moralności jest harmonizowanie działań i dążeń ludzkich tak, aby ci sobie wzajemnie nie przeszkadzali, żyli możliwie zgodnie i nie sprawiali sobie cierpienia. Wynika stąd, po pierwsze, że pojęcie moralności ma tylko społeczny wymiar i nie stosuje się do przypadku pojedynczej osoby, na przykład pustelnika, który odciął się od reszty świata i wybrał życie w odosobnieniu³¹. Po drugie, moralny obowiązek w ścisłym sensie słowa spełniać można tylko wobec innych ludzi, nie można być moralnym względem innych bytów, chociażby Boga, anio-

²⁶ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit, s. 135.

²⁷ Tamże, s. 136.

²⁸ Tamże, s. 137.

²⁹ Tamże, s. 170.

³⁰ Tamże, s. 140.

³¹ Moralność, tak jak język, do którego to słowo należy, ma wymiar interpersonalny, społeczny. Być może dlatego w *An Examination...* Toulmin nie poświęca uwagi osobistemu aspektowi decyzji i rozterek moralnych.

łów, przyrody czy zwierząt. Po trzecie, problemy moralne powstają w odpowiedzi na rzeczywiste konflikty ludzkich interesów, a zadaniem etyki jest właśnie ich łagodzenie i regulowanie. Nie ma więc miejsca na etykę w hipotetycznej społeczności ludzi doskonałych, czy aniołów, którzy z natury zawsze czynią dobro i nie potrzebują żadnego kodeksu moralnego. Po czwarte, ponieważ „Kodeksy moralne powstają z konfliktu interesów”³², dlatego w ogóle nie można mówić o żadnym kodeksie idealnym, uniwersalnym, oddzielnym od kontekstu praktyki społecznej.

Określiwszy funkcję etyki i właściwy jej kontekst, Toulmin rozróżnia dwa typy społecznej moralności, stanowiące jednocześnie jej dwie fazy rozwojowe, mianowicie: „moralność pierwotną”³³ i „moralność rozwiniętą”³⁴. Sugeruje on, że zarówno historycznie, jak i pod względem psychologicznym, rozwój moralności dokonuje się właśnie na dwóch wspomnianych poziomach. Etyka pierwotna sprowadza się do „czynienia tego, co już czyniono”³⁵ i ma charakter *stricte* deontologiczny. Opiera się na sztywnych zasadach, zwyczajach i nakazach o charakterze kodeksowym. Moralna słuszność postępowania sprowadza się do przestrzegania narzuconego kodeksu i respektowania ustalonych praktyk społecznych. Moralność pierwotna zapobiega konfliktom interesów poprzez wyznaczenie z góry członkom społeczności określonych celów życiowych i społecznych funkcji. Język etyczny ma tu w dużej mierze charakter retoryczny i perswazyjny. Przyjmujemy ustalone zasady postępowania nie zastanawiając się nad ich słusznością czy prawdziwością, analogicznie do tego jak uczymy się przepisów ruchu drogowego (nie rozważamy zwykle czy powinno się jeździć po prawej czy lewej stronie, lecz po prostu stosujemy się do przepisów przyjętych w danym kraju; w podobny sposób Toulmin rozumie „przepisy” moralne). W pierwotnej fazie rozwoju etyki kodeks moralny jest czymś stałym i niezmiennym. Nie ma tu miejsca na krytykę zastanych zasad i praktyk - krytykować można tylko poszczególne czyny, uczucia czy postawy, ale reguły kodeksu pozostają tu zawsze ostatecznym kryterium oceny moralnej.

Druga, „rozwinięta” faza społecznej moralności pojawia się wówczas, gdy niektóre z obowiązujących standardów życia i zasad kodeksu poddawane są w wątpliwość. Prowadzącym do tego bodźcem może być kontakt z innymi społecznościami, lub zmiany sytuacji społeczno-politycznej, które pociągają za sobą również zmiany trybu życia. Ludzie zaczynają dostrzegać, że niektóre z tych zasad nie sprawdzają się już w nowych warunkach, i tym samym nie spełniają już swojej roli. W konsekwencji stary, choć uświęcony

³² Tamże, s. 141.

³³ Tamże, s. 138.

³⁴ Tamże, s. 142.

³⁵ Tamże, s. 137.

tradycją kodeks, wywołuje cierpienie i „ucisk”, jakich można by uniknąć reformując go bądź zmieniając na inny. Wtedy to członkowie danej społeczności rozpoznają właściwą funkcję etyki (harmonizowanie działań i łagodzenie konfliktu interesów). Charakterystyczną cechą rozwiniętej moralności społecznej jest właśnie to, że „członkowie społeczności mają prawo do krytykowania istniejących praktyk i sugerowania nowych”³⁶. Poprzednie, *deontologiczne* formy etycznego argumentowania zostają tu zastąpione, czy raczej uzupełnione, przez kryteria *teleologiczne*³⁷, które kładą nacisk nie tyle na „literę prawa”, ile na motywy i skutki określonych praktyk społecznych oraz zasad moralnych.

Jako historyczny przykład kontrastu między pierwotną a rozwiniętą społeczną moralnością Toulmin podaje różnice między *Starym a Nowym Testamentem*³⁸. Sztynne, nie dopuszczające wyjątków Prawo Mojżeszowe, obowiązujące w nomadycznym plemieniu Izraelitów, dość dobrze spełniało swoją rolę w czasach przed Chrystusem. Jednak w osiadłych warunkach życia w Palestynie pod Rzymskim panowaniem, zaczęły się ujawniać nowe problemy i konflikty, które wymagały nowych, bardziej łagodnych rozwiązań. Chrystus krytykował pewne przepisy prawa Mojżeszowego (jednocześnie prawa tego nie odrzucając) właśnie w odniesieniu do podstawowej moralnej funkcji tego prawa (a zarazem funkcji etyki), mianowicie w duchu miłości bliźniego. W tradycji greckiej przykładem powyższego mogą być dwie tragedie o tym samym tytule, jednak napisane w różnych czasach przez różnych autorów: mianowicie, *Elektra* Sofoklesa i *Elektra* Eurypidesa. Pierwsza, wcześniejsza, prezentuje sztywną „pierwotną moralność” i można ją nazwać „dramatem powinności”; natomiast druga, późniejsza i wyrażająca istotę „moralności rozwiniętej”, podważa istniejący kodeks i oparta jest raczej na psychologicznym „dramacie motywów” niż na konflikcie obowiązków.

Powyższe rozróżnienia są podstawą do przejścia do problematyki logiki rozumowania etycznego. Toulmin wyróżnia trzy rodzaje argumentów etycznych. Pierwszy dotyczy moralnej słuszności, bądź niesłuszności, *po szczególnych działaniach* (co można uznać za praktyczną stronę problemu), drugi odnosi się do słuszności *zasad moralnych*, norm, społecznych praktyk i instytucji, natomiast trzeci obejmuje argumentację na rzecz *stylów życia jako całości* (dwa ostatnie rodzaje uznać można za aspekt teoretyczny). Obszar moralności pierwotnej wypełniają argumenty dotyczące poszczególnych działań i czynów. Natomiast w przestrzeni etyki rozwiniętej, oprócz pierwszego typu wnioskowania, obecne mogą być dwa pozostałe rodzaje.

³⁶ Tamże, s. 141.

³⁷ Trzeba zaznaczyć, że Toulmin nie utożsamia tych zasad z utylitarystyczną regułą „maksymalizacji przyjemności”. Bardziej skłonny byłby przyjąć zasadę „minimalizacji cierpienia” (por. Tamże, s. 142).

³⁸ Tamże.

Rozważając argumentację dotyczącą poszczególnych działań, Toulmin szkicuje typową dla niej sytuację³⁹. Dwie osoby, A i B, sprzeczą się o to, co należy zrobić. A proponuje kurs α i podaje określone racje „za”, B odrzuca α i proponuje β , również popierając swoje stanowisko odpowiednimi racjami. Wreszcie decydują, że γ i δ będą moralnie słusznymi kierunkami działania. Jakiego rodzaju racji przytoczyć można w obronie γ i δ oraz przeciw α i β . Zdaniem Toulmina, zaistnieć tu mogą dwa przekonujące uzasadnienia:

Pierwszy polega na wskazaniu, że γ i δ spełniają obowiązek wynikający z moralnego kodeksu społeczności, do której A i B należą, podczas gdy α i β naruszają normy tego kodeksu. Ten typ argumentów Toulmin nazywa *deontologicznymi*⁴⁰. Jeżeli obiecałem oddać Piotrowi książkę przed południem, to powinienem oddać tę książkę o umówionym czasie, ponieważ „Obietnic należy dotrzymywać”, to znaczy, w obowiązującym nas kodeksie istnieje nakaz dotrzymywania obietnic i jest to „przyjętą praktyką społeczną”⁴¹. W tym przypadku zatem czyn moralny to taki, który jest przykładem „maksymy ogólnie przyjętej w społeczności”⁴², który w niedwuznaczny sposób podpada pod „ogólną moralną zasadę” kodeksu moralnego. Czyn moralnie zły to taki, który w oczywisty sposób tą zasadę łamie.

Uzasadnienie deontologiczne jest przekonujące w stosunkowo klarownych przypadkach. Sprawa komplikuje się jednak, kiedy w grę wchodzi konflikt obowiązków, czyli sytuacja, w której spełniając jedną zasadę kodeksu jednocześnie łamiemy drugą. W zwykłych okolicznościach, jeżeli obiecałem Piotrowi oddać książkę o oznaczonym czasie, to powinienem to zrobić. Lecz jeśli w tym samym czasie muszę się zaopiekować ciężko chorym krewnym, którego nie można pozostawić bez opieki, to oczywiście, nie będę ryzykował jego życia w imię tego, że „obietnic należy dotrzymywać”. W obliczu dwóch przeciwstawnych roszczeń etycznych wybieramy „mniejsze zło”. Jeżeli odwołanie się do jednej przyjętej zasady zawodzi, zmuszeni jesteśmy oszacować prawdopodobne konsekwencje obu czynów i wybrać ten, który wydaje się prowadzić do mniejszego cierpienia (można to nazwać „zasadą minimalizacji cierpienia”). Procedura ta dotyczy nie tylko przypadku konfliktu obowiązków, ale również okoliczności, które nie podpadają jednoznacznie pod żadną z reguł kodeksu. Wówczas o słuszności działania decydują możliwe konsekwencje: choć dany czyn nie jest moralnym obowiązkiem, to jednak ze względu na jego oczekiwane skutki uznajemy, że właśnie tak należy postąpić. Odwołanie się do prawdopodobnych konsekwencji nie

³⁹ Tamże, s. 132.

⁴⁰ Por. N. Tore: *Moral Reasoning. A study in the Moral Philosophy of Stephen E. Toulmin*. Lund 1979, s. 62.

⁴¹ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit, s. 156.

⁴² Tamże, s. 154.

może - zdaniem Toulmina - zastąpić zasad kodeksu etycznego, gdyż jego rolą jest właśnie uzupełnianie go⁴³. Zatem drugi typ uzasadnienia konkretnych działań polega na pokazaniu, że czyny γ i δ , w przeciwieństwie do innych działań α i β , nie przysporzą pozostałym członkom w społeczności żadnych (lub przysporzą mniej) kłopotów, przykrości i cierpienia. Uzasadnienie to można nazwać *teleologicznym*⁴⁴.

Zarówno argumenty deontologiczne, jak i teleologiczne, dotyczą praktycznej strony rozumowania moralnego, to znaczy moralnej słuszności poszczególnych działań, lecz nie samych zasad. W szczególności argumenty deontologiczne mają to do siebie, że słuszność czynu, który usprawiedliwiają, nie zależy od słuszności normy moralnej, którą czyn ten realizuje. Prowadzi to do pewnej formy relatywizmu moralnego⁴⁵. Etyczne konsekwencje takiego założenia mogą być czasem daleko idące. Gdy weźmiemy pod uwagę społeczność, w której dyskryminacja rasowa jest powszechnie przyjętą praktyką społeczną, jak to miało miejsce chociażby w Afryce Południowej wśród członków białej społeczności, to zauważymy, że deontologiczne reguły inferencji usprawiedliwiają prześladowania na tle rasowym. Ścisłej biorąc, usprawiedliwiają poszczególne przypadki represji wobec innej rasy, choć nie usprawiedliwiają (ale też nie potępiają) samej praktyki społecznej dopuszczającej tego typu represje⁴⁶.

Podobne zarzuty podnieść można odnośnie argumentów teleologicznych, których moralne konsekwencje mogą być czasem „dwuznaczne”. Może się jednak zdarzyć - pozostając przy przykładzie Afryki Południowej - że pojedynczy akt rasowej dyskryminacji Czarnych przez członków białej społeczności zminimalizuje niewygody czy cierpienia Białych, choć przysporzy cierpienia Czarnym. Argument teleologiczny dopuszcza taką możliwość: konkretny przypadek prześladowania może być moralnie usprawiedliwiony w świetle rachunku jego przewidywalnych dobrych konsekwencji. Choć również i tutaj trzeba podkreślić, że argument ten nie usprawiedliwia samej praktyki dyskryminacji, ale uzasadnia poszczególny jej akt⁴⁷.

Oprócz praktycznej strony rozumowania moralnego, dotyczącej poszczególnych działań, Toulmin wyróżnia teoretyczny poziom argumentacji, występujący w moralności rozwiniętej. Na tym poziomie możemy oceniać

⁴³ Dzieje się tak dlatego, że „rozumowanie moralne jest tak złożone i musi objąć taką różnorodność typów sytuacji, że nie można oczekiwać, by jakikolwiek test logiczny (taki jak 'odwołanie się do przyjętej zasady') obejmował każdy przypadek” (Tamże, s. 148).

⁴⁴ Tamże, s. 132. Por. N. Tore: *Moral Reasoning...*, op. cit., s. 71.

⁴⁵ Tore, za R. B. Brandtem (*The Encyclopedia of Philosophy*), nazywa go „relatywizmem normatywnym” (*Moral Reasoning...*, op. cit., s. 62).

Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 72.

i krytykować zastane praktyki społeczne oraz normy etyczne, a również dyskutować kulturowe sposoby życia. W obu typach argumentów ostatecznym kryterium oceny jest idealna funkcja moralności, czyli harmonijne zaspokajanie pragnień i interesów w obrębie społeczności, co jest w ujęciu Toulmina równoznaczne ze zminimalizowaniem możliwego do uniknięcia cierpienia.

Argumentacja dotycząca słuszności konkretnych zasad moralnych (przyjętych praktyk) pojawia się zwykle na skutek zmian w sytuacji ekonomicznej, społecznej, politycznej czy też w mentalności danego społeczeństwa. Niektóre z istniejących obyczajów czy praktyk społecznych zaczynają być postrzegane jako zbyt restrykcyjne (na przykład: „Czy słuszne jest, aby kobietom zabraniano palenia w miejscach publicznych?”⁴⁸), a niektóre jako zbyt swobodne (na przykład: „Czy nie byłoby lepiej, gdyby zabronić koedukacyjnych kąpiel po zmroku?”⁴⁹). Ewentualna decyzja o skorygowaniu, zniesieniu lub wprowadzeniu jakiejś nowej praktyki, podejmowana jest, zgodnie z funkcją etyki, po oszacowaniu prawdopodobnych konsekwencji zarówno obecnych norm, jak i sugerowanej alternatywy. Jeśli proponowana zmiana prowadzi do zmniejszenia istniejącego dyskomfortu, a nie wywołuje większego cierpienia innego rodzaju, to będzie to z punktu widzenia etyki dobrą racją, aby tą zmianę urzeczywistnić⁵⁰.

Trzeba dodać, że nie można zdaniem Toulmina zredukować dobrych racji w etyce do jednej, wynikającej z funkcji etyki zasady, mianowicie zasady „minimalizacji cierpienia”. Nie można tą zasadą zastąpić argumentów deontologicznych i teleologicznych. Jeśli mówię, że „Powinienem oddać Piotrowi książkę”, ponieważ „Obiecałem ją oddać”, to jest to do argument „logicznie” poprawny tylko w świetle reguły inferencji: „Obietnic należy dotrzymywać”; natomiast zasada: „Nie wolno zadawać niepotrzebnego cierpienia” jest w tym przypadku „logicznie” irrelevantna. Ten ostatni rodzaj racji odpowiedni jest w sytuacji, kiedy dyskutujemy, czy jakaś praktyka społeczna powinna być zachowana czy zmieniona, co jest „logicznie” odmiennym typem argumentu⁵¹.

Również w przypadku argumentów dotyczących słuszności przyjętych zasad etycznych, niektóre ich konsekwencje mogą budzić kontrowersje. Możemy mieć bowiem do czynienia z taką sytuacją, że, w ostatecznym rozra-

⁴⁸ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 149.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Por. N. Tore: *Moral Reasoning...*, op. cit., s. 133. Toulmin przyznaje, że niektóre praktyki można zastąpić. Niektóre z nich pozostają niewzruszone na krytykę i wydają się uniwersalne; trudno sobie, na przykład, wyobrazić zastąpienia praktyki „dotrzymywania obietnic” jakimś innym, bardziej efektywnym zwyczajem. „Nawet w najbardziej zaawansowanych stadiach moralności, dotrzymywanie obietnic zawsze pozostanie prawe” (S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 150).

⁵¹ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 150-151.

chunku utrzymanie zasady dopuszczającej dyskryminację rasową prowadzi do większego złagodzenia konfliktu interesów (zmniejszenia cierpień) niż jakakolwiek inna alternatywa. W takiej sytuacji, z punktu widzenia społeczności Białych, dyskryminowanie Czarnych byłoby moralnie usprawiedliwioną praktyką. Konsekwencji takich wykluczyć nie można⁵².

Trzeci typ wnioskowania dotyczy sposobów życia jako całości. Toulmin wychodzi od stwierdzenia, że możliwość porównania dwóch instytucji społecznych, podobnych, lecz pochodzących z dwóch różnych systemów kulturowych (sposobów życia), jest bardzo ograniczona. Jeżeli pytam, czy lepiej jest mieć jedną żonę, na wzór chrześcijan, czy cztery - wedle muzułmańskiego zwyczaju - i nie uwzględniam kontekstu całego stylu życia chrześcijan i muzułmanów, to obiektywna, rzetelna odpowiedź nie może być udzielona. Te dwie instytucje małżeństwa ściśle łączą się z innymi elementami ich systemu kulturowego, z instytucją własności, ojcostwa i tak dalej. Zależności te są tak złożone, że nawet oba rodzaje małżeństwa trudno nazwać tą samą instytucją. W konsekwencji, krytyka określonej instytucji stałaby się krytyką całego stylu życia, w jaki wpisany jest dany typ małżeństwa. Pytanie: „Czy słuszne jest mieć jedną żonę, czy cztery” jest w zasadzie źle postawione; powinno być przeformułowane na: „Czy lepszą praktyką jest małżeństwo chrześcijańskie, czy muzułmańskie?”, a to z kolei sprowadzić można do kwestii „Czy lepszy jest chrześcijański, czy muzułmański sposób życia?”⁵³.

W przypadku argumentów dotyczących sposobów życia zachodzi u Toulmina rozbieżność. Z jednej strony pisze on, że racjonalne osądzenie dwóch odmiennych stylów życia jest niemożliwe, a wybór takiego a nie innego sposobu jest kwestią osobistych preferencji i subiektywnego wyboru⁵⁴. Osądzając jakąś praktykę społeczną (czy styl życia), czynimy to zawsze z punktu widzenia jakiegoś kontekstu kulturowego, niemożliwa jest natomiast taka ocena z wyabstrahowanego, absolutnego stanowiska, wykraczającego poza ten kontekst⁵⁵. Z drugiej strony Toulmin przyznaje jednak, że „(.) jeśli ten

⁵² N. Tore: *Moral Reasoning...*, op. cit., s. 134.

⁵³ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 152-153.

⁵⁴ „A to porównanie [sposobów życia - T. Z], jeśli w ogóle jest możliwe, ma charakter prywatny: to znaczy, nie żeby rozmawianie na ten temat było niemożliwe, ale że jakkolwiek byś nie rozumował, ostateczna decyzja jest decyzją osobistą. Nie ma żadnej czarodziejskiej różdżki, która w ciągu jednej nocy zmieni angielski system społeczny w islamski: Jedyne praktyczne użycie w odpowiedzi na pytanie „Który sposób życia jest lepszy?” polega na osobistej decyzji na przykład, czy pozostać tutaj w naszym społeczeństwie, takim jakie jest, czy wyjechać i żyć członkiem arabskiego szczepu na pustyni” (Tamże, s. 153).

⁵⁵ Toulmin przyrównuje dany system etyczny (kulturowy) do teorii naukowych. Dane pojęcia naukowe mogą być zrozumiałe, dyskutowane i oceniane tylko w kontekście teorii, do której należą; w odniesieniu do innej - przestają być zrozumiałe. Pytanie „Która z instytucji społecznych (np. małżeństwa) jest naprawdę słuszna, chrześcijańska, czy muzułmańska”, jest tak samo nie na miejscu, jak pytanie „Czy promień świetlny biegnący od Słońca jest naprawdę prosty, jak deklarują zwolennicy teorii

sposób życia rzeczywiście doprowadzi do większego i bardziej trwałego szczęścia, to jest on *wart, aby ku niemu zmierzać*”⁵⁶. Wskazuje to, że dopuszcza on pewną możliwość porównania i oceny różnych stylów życia. Kryterium tej oceny wyznaczone jest również przez funkcję etyki.

Swoją drogą pewne fakty historyczne świadczą o tym, że istnieje możliwość konfrontacji i oceny różnych sposobów życia, a oceny tej nie można zredukować do osobistych preferencji jednostki. Możliwość taka zachodzi w przypadku zmiany ustroju społecznego na skutek wojny, aneksji jakiegoś kraju lub przejęcia władzy przez wyznawców innej religii czy ideologii. Nowy system albo jest zwalczany przez niechętne mu społeczeństwo, albo w mniejszym lub większym stopniu akceptowany, skąd wniosek, że społeczność ta ma jakąś możliwość racjonalnego porównania dwóch stylów życia. Poza tym ewentualność taką, na co wskazuje N. Tore⁵⁷, zakłada polityka międzynarodowa, w której tak zwana „międzynarodowa społeczność” piętnuje niektóre reżimy za łamanie podstawowych praw człowieka. Zatem faktem jest, że ocenia się pewne systemy społeczne jako prowadzące do większego ucisku i represji (jak Chiny czy Korea Północna) niż w innych, co wskazuje na realną możliwość porównywania odmiennych sposobów życia wedle kryterium, jakie wyznacza opisana przez Toulmina funkcja etyki.

Po omówieniu typów rozumowania moralnego, warto teraz zapytać o logiczny status argumentów specyficznie etycznych i jeszcze raz powrócić - tym razem od bardziej „formalnej” strony do roli, jaką pełnią w nich dobre racje. W *Knowing and Acting* Toulmin opisuje argumenty etyczne jako takie, w których przekonani jesteśmy o poprawności konkluzji i potrafimy ją wyprowadzić z uszeregowanych formalnie racji (przesłanek), lecz trudno nam udowodnić, że te racje są właściwe i wystarczające do wyciągnięcia danej konkluzji⁵⁸. Możemy być głęboko przekonani, na przykład, że „Jim powinien rzucić hazard”, lecz zapytani „Dlaczego?”, niełatwo nam będzie dostarczyć jednoznacznych i przekonujących moralnych racji - takich, aby argument posiadał pewność dowodu geometrycznego. Dotyczy to zresztą nie tylko przekonań *stricto* etycznych, lecz również powszechnych, i zdawałoby się oczywistych, przeświadczeń, na przykład tego, że „dobrą rzeczą” jest „być sprawnym fizycznie” lub „być dobrze odżywionym”, które trudno jedno-

nie-Euklidesowej, czy załamany, jak powiedziałaby zwolennik teorii Euklidesowej?”. Zdaniem Toulmina, nie ma żadnego absolutnego kryterium oceny, zarówno norm moralnych, jak i pojęć naukowych (Tamże, s. 149).

⁵⁶ Tamże, s. 224.

⁵⁷ N. Tore: *Moral Reasoning...*, op. cit, s. 139.

⁵⁸ S. E. Toulmin: *Knowing and Acting*. New York and London 1976, s. 105.

znacznie wyprowadzić z jakiegokolwiek ogólniejszej zasady. Jedyna - zdaniem Toulmina - droga, aby filozoficznie usprawiedliwić tego typu przekonania, jest następująca:

„Jak to stwierdził John Stuart Mill, zamiast dostarczania jeszcze-ogólniejszych zasad na poparcie podstawowych wartości, wszystko, co możemy zrobić, to odwołać się do innych, bardziej dyskursywnych argumentów i przemyśleń w nadziei, że będą one «zdolne wpłynąć na intelekt, aby ten wydał lub zawiesił sąd». Jedynie w tym szerszym sensie posiadamy «racje» dla naszych najbardziej podstawowych przekonań etycznych; i w tych przypadkach, przy braku jeszcze-ogólniejszych-zasad, nasze uzasadnienia nie mogą dłużej funkcjonować - nawet w przybliżeniu - tak jak «dowody» geometryczne”⁵⁹.

Toulmin wyraża tym samym potrzebę sformułowania nowej teorii argumentacji praktycznej, obejmującej nie tylko formalno-logiczne metody wnioskowania, lecz również argumenty właściwe etyce. Skoro bowiem sądy etyczne nie podpadają ani pod wnioskowanie dedukcyjne, ani empiryczne, a jednocześnie nie można wykluczyć możliwości racjonalnego ich uzasadnienia, to muszą istnieć odrębne, właściwe im reguły wnioskowania normatywnego. Te natomiast opierałyby się na pojęciu dobrych racji.

Kwestię racji w rozumowaniu omawia N. Tore w swej książce *Moral Reasoning...* W oparciu o koncepcję Toulmina wprowadza on rozróżnienie na „racje dedukcyjne”, „dobre racje”, oraz „racje relewantne”⁶⁰. Racje dedukcyjne odpowiadają przesłankom wnioskowania dedukcyjnego, właściwego logice formalnej i matematyce. Wniosek wynika z nich z pewnością absolutną, a przyjęcie racji z koniecznością prowadzi do przyjęcia wniosku (jednocześnie przyjęcie racji i zaprzeczenie konkluzji prowadzi do logicznej sprzeczności). Racje relewantne są zdaniem, które przemawiają za przyjęciem wniosku, jednak nie uzasadniają go w sposób dostateczny. Natomiast status dobrych racji mieści się pomiędzy racjami dedukcyjnymi a relewantnymi. Dobre racje w zupełności wystarczają, by konkluzję uznać za prawomocną, lecz konkluzja ta nie obowiązuje z mocą równą racjom dedukcyjnym.

Przykładem może być następująca sytuacja: Kiedy stwierdzam, że „11 sierpnia 1999 roku widoczne będzie w Kornwalii zaćmienie Słońca” i popieram to stwierdzenie racją, że „Pogląd taki przedstawił uznany profesor astronomii, A. S. Eddington, w książce *Naturę of the Physical World*, to racja ta będzie „dobrą racją” i argument ten będzie „praktycznie” akceptowalny. Różni się to od podejścia formalno-logicznego, dla którego powyższa racja nie jest wystarczająca, lecz wymaga racji dedukcyjnej (przedstawienia sze-

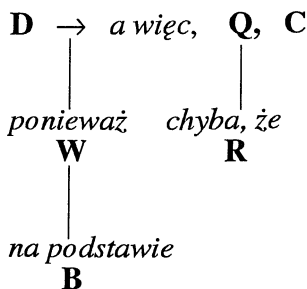
⁵⁹ Tamże, s. 106.

⁶⁰ N. Tore: *Moral Reasoning...*, op. cit., s. 30.

regu kroków i wyliczeń astronomicznych, wyznaczających datę zaćmienia). Podobnie, gdy twierdzę, że „Przeprowadzenie działania A zamiast B byłoby rzeczą moralnie naganną”, ponieważ „A doprowadziłoby do cierpienia wielu ludzi, a B nie prowadziłoby do takich konsekwencji”, to wniosek swój poparłem „dobrą racją” i uprawniony jestem do jego przyjęcia⁶¹.

O tym, że jakieś zdanie o faktach staje się dobrą racją dla konkluzji etycznej, decyduje przyjęta norma kodeksu społeczności (argumenty deontologiczne) lub wynikająca z funkcji etyki zasada, że „Należy unikać niepotrzebnego cierpienia” (argumenty teleologiczne i pozostałe). Zasada ta pełni w argumentie etycznym rolę reguły powiązania, pozwalającej „logicznie” przejść od racji do konkluzji. Jeżeli zdanie „Piotr obiecał oddać wtedy a wtedy pożyczoną książkę” jest racją (R) dla konkluzji „a więc Piotr wtedy a wtedy powinien tą książkę oddać” (E), to regułą powiązania będzie tu przyjęta ogólnie norma: „Obietnic powinno się dotrzymywać”. Ten właściwy dziedzinie etyki typ wnioskowania Toulmin nazywa „inferencją ewaluatywną”⁶².

Szerszy zarys tej swego rodzaju „logiki nieformalnej” Toulmin podaje w swej późniejszej pracy *The Uses of Argument*. Przedstawia tam następujący schemat „argumentu substancjalnego”⁶³, który jest podstawą jego teorii argumentacji praktycznej, (a który chciałbym za chwilę zestawić z przykładem moralnej inferencji ewaluatywnej):



gdzie: C [claim] jest konkluzją pojętą jako roszczenie ważnościowe, D [data] są danymi, czyli zdaniami o faktach, które przytaczamy na poparcie naszego roszczenia (konkluzji); W [warrant] jest regułą inferencji, gwarancją pozwalającą prawomocnie przejść od danych do konkluzji. B [backing], czyli wsparcie, jest zadaniem o faktach, które uzasadnia prawomocność reguły inferencji W, a jego treść zmienia się zależnie od dziedziny argumentu. Natomiast Q [qualifier] jest współczynnikiem modalnym, którego zada-

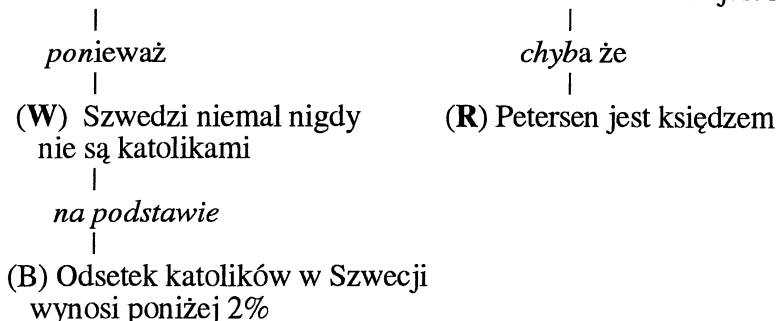
⁶¹ Przykłady pochodzą od N. Tore: *Moral Reasoning...*, op. cit., s. 31.

⁶² S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 38.

⁶³ S.E. Toulmin: *The Uses of Argument*. Cambridge 1958, s. 94-103.

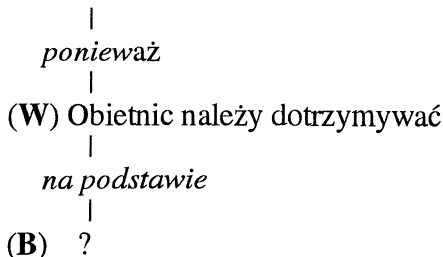
niem jest określić stopień pewności, z jakim konkluzję można przyjąć, zazwyczaj czyni to za pomocą słów „prawdopodobnie”, „niemal na pewno”, „z pewnością”. Zadaniem **R** [*rebuttal*], czyli przeciwdowodu, jest wskazać na ewentualne okoliczności przemawiające za odrzuceniem roszczenia. Przykład takiego argumentu wygląda następująco:

(D) Petersen jest Szwedem → więc, (Q) *niemal na pewno*, - (C) Petersen nie jest katolikiem



Chcąc uzgodnić powyższy model argumentu z inferencją ewaluatywną, funkcje danych D pełnić będą dobre racje (R), funkcje roszczenia C konkluzja etyczna (E), natomiast funkcję W, czyli gwaranta, przyjęta etyczna reguła inferencji (norma lub zasada moralna):

(R) Piotr obiecał wtedy a wtedy → a więc (Q) *niemal na pewno* (E) Piotr oddać pożyczoną książkę
powinien wtedy a wtedy oddać pożyczoną książkę

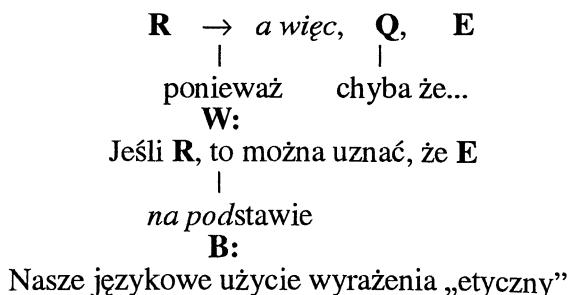


Pozostaje jeszcze zapytać o podstawę (wsparcie B) naszej zasady moralnej (reguły inferencji W). Jest to jednocześnie pytanie o ostateczną podstawę moralnego rozumowania, a co za tym idzie, również moralności w ogóle. U Toulmina Znajdziemy następującą odpowiedź na tę kwestię: „Jedynie fakty, od których zależeć będzie prawda tego, co musimy powiedzieć, to te do-

brze znane, nie ulegające wątpliwości, fakty dotyczące użycia [językowego - T. Z] (...) mianowicie, fakty dotyczące sposobu, przez który rozpoznajemy 'obowiązek', 'społeczność' i tak dalej”⁶⁴.

Wskazuje on zatem na język jako podstawę, która określa sposób, w jaki myślimy o kwestiach moralnych i wyznacza kryteria, które decydują o ważności lub niesłuszności naszych etycznych argumentów. Wątek ten podkreśla R. M. Hare w swej recenzji *The Place of Reason...*, który tak pisze: „Aby odkryć w jaki sposób racjonalnie odpowiedzieć na pytania o formie: «Które z tych kierunków działania powinienem wybrać?», najpierw dochodzimy do tego, czym jest etyka, przyglądając się, jak to słowo jest używane; odkrywając czym jest etyka, tym samym odkrywamy jaka jest jej funkcja, i jednocześnie odkrywamy jakie są dobre racje w etyce. Zatem wszystko, co trzeba zrobić, aby wybrać między różnymi kierunkami działania, to zobaczyć za którym z kierunków przemawiają 'dobre racje' i ten wybrać. Zatem, zgodnie z powyższą sugestią, nasze moralne decyzje mają być podejmowane (po zbadaniu stosownych okoliczności) na podstawie niczego więcej, jak tylko obserwacji rzeczywistego użycia słowa 'etyczny’”⁶⁵.

W zgodzie z interpretacją Hare’a przekształcony schemat argumentu substancjalnego wyglądałby następująco:



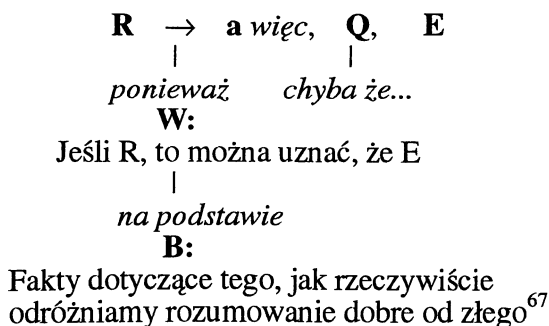
Do podobnego wniosku dochodzi Rawls, który ten sam problem interpretuje tak oto: „Jakkolwiek, możemy zapytać o to, w jaki sposób dowiadujemy się o kryteriach stosownych dla danego typu rozumowania. Toulmin sugeruje, że możemy to odkryć tylko przez dokładne zbadanie różnych przykładów danego typu rozumowania i zwrócenie uwagi na to, jak rzeczywiście odróżniamy dobre rozumowanie od złego”⁶⁶.

⁶⁴ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit, s. 144.

⁶⁵ R. M. Hare: „Book Review of S. E. Toulmin's *An Examination of the Place of Reason in Ethics*”. „The Philosophical Quarterly” 1951, s. 373.

⁶⁶ J. Rawls: „Review of Book *The Place of Reason in Ethics* by Stephen E. Toulmin”, „The Philosophical Review” 1951, s. 574.

W świetle interpretacji Rawlsa, schemat argumentu przedstawiałby się jak następuje:



Zatem jedyne fakty, które zgodnie z założeniami Toulmina dostarczają wsparcia (B) dla reguły inferencji (W), kierującej argumentacją moralną, są faktami dotyczącymi użycia języka. W ostatecznym rozrachunku to właśnie język - rozumiany w sensie Wittgensteinowskich gier językowych - dostarcza kryteriów dla moralnego rozumowania i wyznacza obszar moralności.

Wydaje się zatem, że na etapie *The Place of Reason in Ethics*, Toulmin umieszcza całą ludzką racjonalność w przestrzeni języka społeczności⁶⁸. Przekroczenie tej językowej granicy jest niemożliwe: kiedy jednak usiłujemy to zrobić, znajdujemy się w sytuacji podobnej do dziecka, wciąż zadającego ojcu pytanie „Dlaczego?”:

Dziecko: „Dlaczego zakładasz płaszcz, tato?”

Ojciec: „Ponieważ wychodzę”

D: „Dlaczego wychodzisz, tato?”

O: „Idę do cioci Matyldy”

D: „Dlaczego?”

O: „Ponieważ nie czuje się dziś zbyt dobrze”

D: „Dlaczego?”

O: „Bo zjadła coś, co jej zaszkodziło”

D: „Dlaczego?”

O: „Cóż, przypuszczam, że była głodna i nie wiedziała, że jedzenie jest nieświeże”

D: „Dlaczego?”

⁶⁷ Por. N. Tore: *Moral Reasoning...*, op. cit., s. 78-88.

⁶⁸ W późniejszych pracach Toulmin „rozszerza” granice ludzkiej racjonalności, najpierw do „rozumu kolektywnego” (*Human Understanding*, której niemiecki tytuł brzmi: *Kritik der kollektiven Vernunft*, czyli *Krytyka kolektywnego rozumu*), a później do idei „kosmopolis” (*Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*).

O: „Skąd mam wiedzieć?”

D: „Ale dlaczego, tato?”

O: „Och, nie zadawaj głupich pytań!”⁶⁹

Bibliografia:

- Aiken Henry D.: *Argumentacja etyczna*, tłum. I. Lazari-Pawłowska, w: *Metaetyka*, red. I. Lazari-Pawłowska. Warszawa 1975, s. 195-216.
- Fritzhand Marek: *Podstawowe zagadnienie metaetyki*, w: *Etyka*, red. H. Janowski. Warszawa 1973, s. 367-415.
- Fritzhand Marek: *Spór o „dobre racje” w etyce*, w: *Metaetyka*, op. cit. s. 404-431.
- Garnett Campbell A.: *Dobre racje w etyce: zmodyfikowana koncepcja prawa naturalnego*, tłum. Cz. Porębski, w: *Metaetyka*, op. cit., s.239-252.
- Hare Richard M.: „Book Review of S.E. Toulmin’s *An Examination of the Place of Reason in Ethics*”. „The Philosophical Quarterly” 1951, s. 373.
- Rawls John: „Review of Book *The Place of Reason in Ethics* by Stephen E. Toulmin”. „The Philosophical Review” 1951, s. 574.
- Ross Alf: *Argumentacja i perswazja*, tłum. I. Lazari-Pawłowska, w: *Metaetyka*, op. cit., s. 163-183.
- Stevenson Charles. L.: *Istota sporów etycznych*, tłum. I. Lazari-Pawłowska, w: *Metaetyka*, op. cit., s. 113-123
- Tore Nilstun: *Moral Reasoning. A study in the Moral Philosophy of Stephen E. Toulmin*. Lund 1979.
- Toulmin Stephen E.: *Human Understanding*. Princeton and New Jersey 1972.
- Toulmin Stephen E.: *Knowing and Acting*. New York and London 1976.
- Toulmin Stephen E.: *The Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge 1958.
- Toulmin Stephen E.: *The Uses of Argument*. Cambridge 1958.
- Wittgenstein Ludwig: *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 2000.

Streszczenie

Autor podejmuje problematykę uzasadnienia sądów moralnych w oparciu o koncepcję „dobrych racji” w etyce, zawartą w *An Examination of the Place of Reason in Ethics* Stephena Edelstona Toulmina. Przedstawiono poglądy Toulmina na tle głównych stanowisk metaetycznego sporu o znaczenie pojęcia „dobra”, nawiązując do G. E. Moore’a, C. L. Stevensona i A. J. Ayera. Podkreśla się również istotny wpływ filozofii późnego Wittgensteina na teorię dobrych racji w etyce.

⁶⁹ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 202-203.

W konkluzji artykułu, Toulminowska logika dobrych racji jest uznana za punkt wyjścia dla zbudowania szerszej teorii argumentacji nieformalnej, a zarazem nowej teorii ludzkiej racjonalności, różnej od modelu formalno-logicznego. Pytając o podstawę dostarczającą nam kryteriów i procedur słusznego rozumowania moralnego, autor dochodzi do wniosku, iż podstawą taką jest u Toulmina język potoczny, rozumiany w sensie Wittgensteinowskich „gier językowych”.

Summary

The paper deals with the problem of justification of moral judgments on the basis of the conception of „good reasons” in ethics, included in *An Examination of the Place of Reason in Ethics* by Stephen Edelston Toulmin. The author presents Toulmin’s views in the background of the main positions of the metaethical debate about the meaning of the notion of „goodness”, referring to G. E. Moore, C. L. Stevenson and A. J. Ayer. He also emphasizes essential influence of the late Wittgenstein’s philosophy on the theory of good reasons in ethics.

In the paper’s conclusion, Toulminian logic of good reasons is recognized as a starting point for building a wider theory of informal argumentation, and thereby building a new theory of human rationality, the one that is different from formal logical model. Asking about the basis providing us with criteria and procedures of the sound moral reasoning, the author comes to the final claim that such a basis is, in Toulmin, an everyday language, conceived in the sense of Wittgensteinian „language games”.

JANINA NOWOGRODZKA
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

LOGIKI TEMPORALNE A FORMALIZACJA ENTYMEMATYCZNYCH ROZUMOWAŃ ZAWIERAJĄCYCH ZWROTY CZASOWE

W artykule tym zajmujemy się rozumowaniami o charakterze entymematycznym - odnoszącymi się do dyskursu temporalnego. Rozumowania te - obecne tak na gruncie języka naturalnego, jak i w teoriach empirycznych - na ogół nie posiadają charakteru dedukcyjnego, opierają się bowiem na pewnych założeniach przyjmowanych *implicite*. Domyślne przesłanki posiadają zwykle charakter przekonań, założeń, przypuszczeń, oczekiwań, domniezań itp. Obecność przesłanek entymematycznych w rozumowaniach może sprawiać trudności związane z adekwatnym ich przekładem na zdania tego języka, w którym jest przeprowadzane rozumowanie¹, jak też - na formuły języka symbolicznego, w którym chciałoby się je kodyfikować. W przypadku, gdy ukryte przesłanki mają charakter przekonań, ich reprezentacja zdaniowa² na ogół jest możliwa, natomiast gdy w roli przesłanek entymematycznych występują oczekiwania - znalezienie dla nich adekwatnej formalnej reprezentacji natrafiać może na pewne trudności; badania tych ostatnich rozumowań doprowadziły wszakże do konkluzji, że można je zredukować do rozumowań klasycznych, w których analizuje się oczekiwania jako dodatkowe ukryte założenia³. W rozważaniach naszych ograniczamy się do rozumowań, w których przesłanki entymematyczne mogą być reprezentowane zdaniami lub funkcjami zdaniowymi w odpowiednim języku. W przypadku, gdy rozumowania odnoszą się do dyskursu temporalnego, oczekiwania lub przekonania mogą przyjmować postać, między innymi, pew-

¹ R. Wójcicki wyodrębnił w tym zakresie dwa rodzaje problemów; jeden - związany z faktem istnienia wiedzy niereprezentowalnej zdaniami, drugi zaś - z istnieniem takich przesłanek domyślnych, które przybierają postać metatwierdzeń nieprzekładalnych w sposób adekwatny na zdania tego języka, w którym jest przeprowadzane rozumowanie (por. R. Wójcicki: *Teorie w nauce. Wstęp do logiki, metodologii i filozofii nauki*, cz. I. Warszawa 1990, s. 105).

² Alternatywna możliwość polega na reprezentowaniu przekonań odpowiadającymi im stanami rzeczy: *jeśli X jest przekonany, że S , to stan rzeczy S jest tym stanem, który odpowiada przekonaniu X* (R. Wójcicki, op. cit., s. 85).

Na gruncie klasycznego rachunku logicznego nie w każdym przypadku możliwa jest kodyfikacja rozumowań zawierających oczekiwania jako dodatkowe ukryte założenia; w klasycznym rozumieniu relacja inferencji zachodzi między zdaniami w sensie logicznym, a nie - jak w przypadku oczekiwań - między wyrażeniami zawierającymi sądy skorelowane z procesem poznawczym konkretnego podmiotu (J. Malinowski: *Rola oczekiwań w rozumowaniach*. „Ruch Filozoficzny”, T. LIII, nr 4, 1996, s. 577-583).

nego zbioru założeń dotyczących adekwatnego dla danego kontekstu - modelu czasu. Z uwagi na zasadniczo formalne ujęcie tematu przyjmujemy pewne założenia wstępne dotyczące terminu „czas”; założenia te umożliwiają zredukowanie pojęcia czasu do kategorii teoriomnogościowej:

1. Założenie o charakterze egzystencjalnym: istnieje czas.
2. Czas jest strukturą (T, W) reprezentującą przestrzeń odniesień stanów rzeczy.
3. Struktura (T, W) jest dziedziną dyskursu temporalnego,

gdzie:

T - niepusty zbiór, którego elementy nazwiemy „momentami czasowymi”,

W - symbol relacji „wcześniej - później” na zbiorze T .

Relacja W może posiadać szereg własności formalnych, takich jak: zwrotność, symetryczność, przechodniość, lewostronność (wsteczna) linearność, prawostronność (przyszła) linearność, brak czy też istnienie w zbiorze T elementu maksymalnego względem relacji W , brak lub istnienie elementu minimalnego, gęstość, ciągłość. Odpowiednio do ustalonego podzbioru tych własności otrzymuje się różniące się między sobą struktury typu (T, W) , czyli różne modele czasu.

Przedstawimy dwa sposoby formalizacji entymematycznych rozumowań tego typu w oparciu o różne systemy logiczne: na gruncie klasycznego rachunku logicznego (KRL) i w oparciu o pewne - zaliczane do nieklasycznych - systemy logiki zdań czasowych. Żywimy nadzieję, iż w wyniku porównania odmiennych kodyfikacji, wyłonią się konstruktywne wnioski. Rozważmy w tym celu dwa przykłady rozumowań z języka potocznego odnoszących się do czasowo zrelatywizowanych stanów rzeczy:

(R1): Przykład pierwszy

Przesłanki: (a): *W przeszłości Maria skończyła studia.*

(β): *W przeszłości Maria podjęła pracę w charakterze nauczyciela akademickiego.*

(γ): *Przed ukończeniem studiów Maria zawsze uczyła się.*

Wniosek: (δ): *Kiedyś było tak, że Maria skończyła studia i później podjęła pracę w charakterze nauczyciela akademickiego.*

(R2): Przykład drugi

Przesłanka: (φ): *W przeszłości przyjąłam chrzest.*

Wniosek: (ψ): *Nigdy już nie będę chrzczona.*

Formalizacja rozumowań na gruncie KRL. Przedstawione wyżej rozumowania zawierają czasowe komponenty (zwroty: w *przeszłości*, w *przyszłości*, *kiedyś*, *zawsze*, *niegdy*, *później*), co pozwala - w myśl przyjętych założeń - rozważać je w dziedzinie (T, W) .

Niech T będzie zbiorem momentów czasowych, w którym wyróżniamy „moment teraźniejszy” (czas obecny - „teraz”) i oznaczamy go przez n . Formalizację rozumowań $(R1)$ i $(R2)$ przeprowadzimy w języku J_R opisanym w [7]; do leksykonu tego języka (opartego na klasycznym rachunku logicznym) należą następujące symbole:

$p, q, r, s, \dots$ - symbole zmiennych zdaniowych,

$t, t', t'', t''' \dots$ - symbole indywidualnych zmiennych czasowych,

n - symbol tzw. okazjonalnego indeksu temporalnego⁴,

$\neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow, \forall, \exists$ - symbole klasycznych stałych logicznych,

R - symbol tzw. operatora realizacji czasowej,

$=$ - symbol predykatu identyczności (tutaj: z ograniczeniem do zbioru T)

W - symbol predykatu oznaczającego relację „wcześniej - później” na zbiorze T

przy czym wyrażenia $R_t(p)$, $R_n(p)$ interpretuje się odpowiednio:

„w momencie t jest tak, że p ”, „teraz jest tak, że p ”.

W odniesieniu do każdego z uczasowionych zdań (przesłanki i wnioski rozumowań w przykładach) egzemplifikacje operatora R oznaczmy, dla uproszczenia, w następujący sposób:

dla rozumowania pierwszego:

$K(t)$ — M kończy studia w czasie t ,

$P(t)$ - M podejmuje pracę w charakterze nauczyciela akademickiego w czasie t ,

$U(t)$ - M uczy się w czasie t ,

$W(t, t')$ - t jest wcześniejsze od t'

zaś dla rozumowania drugiego:

$C(t)$ — J przyjmuje chrzest w czasie t .

Przy tych oznaczeniach schematy powyższych rozumowań w języku J_R przedstawiają się następująco:

⁴Symbol n nie desygnuje ustalonego czasu, jednakże w określonym kontekście czasowym umownie występuje w takiej roli; w matematyce podobną rolę pełni tzw. parametr; można zatem przyjąć, że kategoria syntaktyczna dla n jest bliższa stałej indywidualuowej niż zmiennej (por. J. Wajszczyk: *Logika a czas i zmiana*. Olsztyn 1995, s. 37).

Schemat rozumowania pierwszego:

$$(\alpha) : \exists_t [W(t, n) \wedge K(t)]$$

$$(\beta) : \exists_t [W(t, n) \wedge P(t)]$$

$$(\gamma) : \forall_t [W(t, n) \wedge K(t) \rightarrow \forall_{t'} (W(t', t) \rightarrow U(t'))]$$

$$(\delta) : \exists_t [W(t, n) \wedge K(t) \wedge \exists_{t'} (W(t', n) \wedge W(t, t') \wedge P(t'))]$$

Schemat rozumowania drugiego:

$$(\phi) : \exists_t [W(t, n) \wedge C(t)]$$

$$(\psi) : \forall_t [W(n, t) \rightarrow \neg C(t)]$$

Taka schematyzacja ujawnia, że obydwa rozumowania nie są dedukcyjne na gruncie *KRL*, czyli:

$$\delta \notin Cn_{KL}(\{\alpha, \beta, \gamma\}) \text{ oraz } \psi \notin Cn_{KL}(\{\phi\})$$

gdzie Cn_{kl} oznacza konsekwencję związaną z *KRL*, bowiem w celu wyprowadzania wniosków okazuje się niezbędnym dołączenie do zbiorów przesłanek dodatkowych przesłanek entymematycznych o charakterze pozalogicznym, a w tym - założeń dotyczących formalnych własności relacji w^5 . W przypadku rozumowania pierwszego są to własności:

$$(\varepsilon_1) : \forall_{t, t', t''} [W(t, t') \rightarrow (W(t', t'') \rightarrow W(t, t''))] \quad \text{- przechodniość}$$

$$(\varepsilon_2) \forall_{t, t', t''} [W(t', t) \wedge W(t'', t) \rightarrow (t' = t'' \vee W(t', t'') \vee W(t'', t'))] \text{ - linearność wsteczna}$$

zaś w rozumowaniu drugim wystarczy tylko warunek przechodniości (ε_1).

Okazuje się, że:

$$\delta \in Cn_{KL}(\{\alpha, \beta, \gamma, \varepsilon_1, \varepsilon_2, \varepsilon_3\}) \quad (*)$$

$$\psi \in Cn_{KL}(\{\phi, \varepsilon_1, v\}) \quad (**)$$

gdzie ε_3, v są dodatkowymi przesłankami entymematycznymi wyrażającymi oczywiste (dla użytkownika języka) związki czasowe między danymi

⁵ W odróżnieniu od relacji identyczności miedzynazwowej $=$, W nie jest terminem logicznym.

w rozumowaniach zdarzeniami: tak więc przesłanka.....

$$(\varepsilon_3): \forall_t [W(t,n) \wedge P(t) \rightarrow \exists_{t'} (W(t',t) \wedge \neg U(t') \wedge \exists_{t''} (W(t',t'') \wedge P(t'')))]$$

wyraża następującą zależność: dla dowolnego momentu w przeszłości, w którym M podjęła pracę istnieje wcześniejszy od niego moment, w którym osoba ta już nie uczy się; momentem tym może być zarówno moment ukończenia studiów, jak też pewien inny moment późniejszy od niego, a zarazem wcześniejszy od tego momentu, w którym nastąpiło podjęcie pracy.

Z kolei przesłanka: $(\forall): \forall [W(t,n) \wedge C(t) \rightarrow \forall (W(t,t') \rightarrow \neg C(t'))]$ wyraża

jednorazowość aktu chrztu.

Oto uzasadnienia związków: (*), (**):

- (*):
1. $\exists_t [W(t,n) \wedge K(t)]$ (α)
2. $W(t_0, n) \wedge K(t_0)$ (1, KRL
-)
3. $W(t_0, n)$ (2, KRZ)
4. $K(t_0)$
5. $\exists_t [W(t,n) \wedge P(t)]$ (β)
6. $W(t_1, n) \uparrow P(t_1)$ (5, KRL)
7. $W(t_1, n) \uparrow$ (6, KRZ)
8. $P(t_1)$
9. $\forall_t [W(t,n) \wedge P(t) \rightarrow \exists_{t'} (W(t',t) \wedge \neg U(t') \wedge \exists_{t''} (W(t',t'') \wedge P(t'')))]$ (ε_3)
10. $W(t_1,n) \wedge P(t_1) \rightarrow \exists_t [W(t,t_1) \wedge \neg U(t) \wedge \exists_{t'} (W(t,t') \wedge P(t'))]$ (9, KRL)
11. $\exists_t [W(t,t_1) \wedge \neg U(t) \wedge \exists_{t'} (W(t,t') \wedge P(t'))]$ (6,10, RO)
12. $W(t_2, t_1) \wedge \neg U(t_2) \wedge W(t_2, t_1) \wedge P(t_1)$ (11, KRL)
13. $W(t_2, t_1)$ (12, KRZ)
14. $\forall_{t,t',t''} [W(t,t') \rightarrow (W(t',t'') \rightarrow W(t,t''))]$ (ε_1)
15. $W(t_2, t_1) \rightarrow (W(t_1, n) \rightarrow W(t_2, n))$ (14, KRL)
16. $W(t_2, n)$ (7, 13, 15, RO)
17. $\forall_{t,t',t''} [W(t',t) \wedge W(t'',t) \rightarrow (t'=t'' \vee W(t',t'') \vee W(t'',t'))]$ (ε_2)
18. $W(t_2, n) \wedge W(t_0, n) \rightarrow (t_0=t_2 \vee W(t_0, t_2) \vee W(t_2, t_0))$ (17, KRL)
19. $\forall_t [W(t,n) \wedge K(t) \rightarrow \forall_{t'} (W(t',t) \rightarrow U(t'))]$ (γ)

$$20. W(t_0, n) \wedge K(t_0) \rightarrow \forall_t (W(t, t_0) \rightarrow U(t)) \quad (19, KRL)$$

$$21. \forall_t [W(t, t_0) \rightarrow U(t)] \quad (2, 20, RO)$$

$$22. \forall_t (\neg U(t) \rightarrow \neg W(t, t_0)) \quad (21, KRZ)$$

$$23. \neg U(t_2) \rightarrow \neg W(t_2, t_0) \quad (22, KRL)$$

$$24. \neg U(t_2) \quad (12, KRZ)$$

$$25. \neg W(t_2, t_0) \quad (23, 24, RO)$$

$$26. t_0 = t_2 \vee W(t_0, t_2) \vee W(t_2, t_0) \quad (3, 16, 18, RO)$$

$$27. t_0 = t_2 \vee W(t_0, t_2) \quad (25, 26, KRZ)$$

$$28. t_0 = t_2 \rightarrow W(t_0, t_1) \quad (13, KRL)$$

$$29. W(t_0, t_1) \rightarrow [W(t_0, n) \wedge K(t_0) \wedge W(t_1, n) \wedge P(t_1) \rightarrow \\ \rightarrow W(t_0, n) \wedge K(t_0) \wedge W(t_1, n) \wedge W(t_0, t_1) \wedge P(t_1)] \quad (KRZ)$$

$$30. [W(t_0, t_1) \rightarrow W(t_0, n) \wedge K(t_0) \wedge W(t_1, n) \wedge P(t_1)] \rightarrow \\ [W(t_0, t_1) \rightarrow W(t_0, n) \wedge K(t_0) \wedge W(t_1, n) \wedge W(t_0, t_1) \wedge P(t_1)] \quad (29, KRZ, RO)$$

$$31. W(t_0, t_1) \rightarrow W(t_0, n) \wedge K(t_0) \wedge W(t_1, n) \wedge P(t_1) \quad (2, 6, KRZ)$$

$$32. W(t_0, t_1) \rightarrow W(t_0, n) \wedge K(t_0) \wedge W(t_1, n) \wedge W(t_0, t_1) \wedge P(t_1) \quad (30, 31, RO)$$

$$33. t_0 = t_1 \rightarrow W(t_0, n) \wedge K(t_0) \wedge W(t_1, n) \wedge W(t_0, t_1) \wedge P(t_1) \quad (28, 32, RPI)$$

$$34. t_0 = t_2 \rightarrow \exists_t [W(t, n) \wedge K(t) \wedge \exists_{t'} (W(t', n) \wedge W(t, t') \wedge P(t'))] \quad (33, KRL)$$

$$35. W(t_0, t_2) \rightarrow (W(t_2, t_1) \rightarrow W(t_0, t_1)) \quad (z \varepsilon_1)$$

$$36. [W(t_0, t_2) \rightarrow (W(t_2, t_1) \rightarrow W(t_0, t_1))] \rightarrow [(W(t_0, t_2) \rightarrow W(t_2, t_1)) \rightarrow \\ \rightarrow (W(t_0, t_2) \rightarrow W(t_0, t_1))] \quad (35, KRZ)$$

$$37. [W(t_0, t_2) \rightarrow W(t_2, t_1)] \rightarrow [W(t_0, t_2) \rightarrow W(t_0, t_1)] \quad (35, 36, RO)$$

$$38. W(t_2, t_1) \quad (12, KRZ)$$

$$39. W(t_0, t_2) \rightarrow W(t_2, t_1) \quad (38, KRZ)$$

$$40. W(t_0, t_2) \rightarrow W(t_0, t_1) \quad (37, 39, RO)$$

$$41. W(t_0, t_1) \rightarrow [W(t_0, n) \wedge K(t_0) \wedge W(t_1, n) \wedge P(t_1) \rightarrow \\ \rightarrow W(t_0, n) \wedge K(t_0) \wedge W(t_1, n) \wedge W(t_0, t_1) \wedge P(t_1)] \quad (KRZ)$$

$$42. W(t_0, t_2) \rightarrow \exists_t [W(t, n) \wedge K(t) \wedge \exists_{t'} (W(t', n) \wedge W(t, t') \wedge P(t'))] \quad (40, 41, KRL)$$

$$43. \delta. \quad c.b.d.o. \quad (25, 34, 42, KRZ)$$

(**):

$$1. \exists_t (W(t, n) \wedge C(t)) \quad (\varphi)$$

$$2. W(t_0, n)$$

$$3. C(t_0) \quad (1, KRL)$$

$$4. \forall_t [W(t, n) \wedge C(t) \rightarrow \forall_{t'} (W(t, t') \rightarrow \neg C(t'))] \quad (v)$$

$$5. W(t_0, n) \wedge C(t_0) \rightarrow \forall_t (W(t_0, t) \rightarrow \neg C(t)) \quad (4, KRL)$$

$$6. \forall_t [W(t_0, t) \rightarrow \sim C(t)] \quad (2, 3, 5, RO)$$

$$7. \forall_{t, t', t''} [W(t, t') \rightarrow (W(t', t'') \rightarrow W(t, t''))] \quad (\varepsilon_1)$$

$$8. W(t_0, n) \rightarrow \forall_t (W(n, t) \rightarrow W(t_0, t)) \quad (7, KRL)$$

$$9. \forall_t [W(n, t) \rightarrow W(t_0, t)] \quad (2, 8, RO)$$

$$10. \forall [W(n, t) \rightarrow \neg C(t)] \quad (6, 9, KRL)$$

$$11. {}^t \psi \quad (10)$$

Zauważmy, że przesłanki oznaczone przez ε_3 , v nie występują *explicite* w rozumowaniach z uwagi na ich "oczywistość" dla użytkowników języka (w określonej kulturze). Natomiast o tym, że założenia ε_1 , ε_2 dotyczące własności relacji W (czyli odnoszące się do natury czasu) są istotne, świadczą następujące kontrinterpretacje:

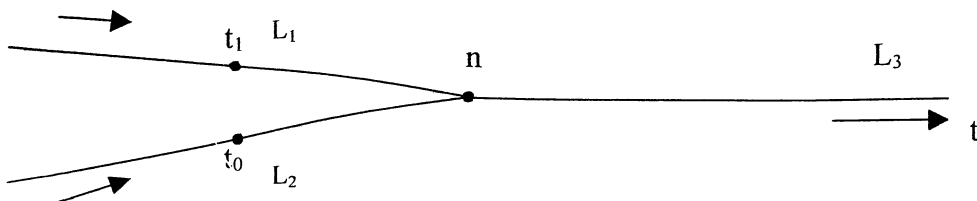
(1): dla rozumowania pierwszego rozpatrzmy model rozgałęzionego uporządkowania czasu (T) z relacją binarną (W), czyli parę (T, W) , gdzie:

$$T = L_1 \cup L_2 \cup L_3$$

$$L_1 \cap L_2 \cap L_3 = \{n\}$$

L_1, L_2, L_3 – półproste w płaszczyźnie euklidesowej

(na rysunku strzałki wskazują kierunek czasu)



a relacja W w każdym ze zbiorów L_i ($i=1, 2, 3$) spełnia warunki porządku teoriomnogościowego⁶, a ponadto:

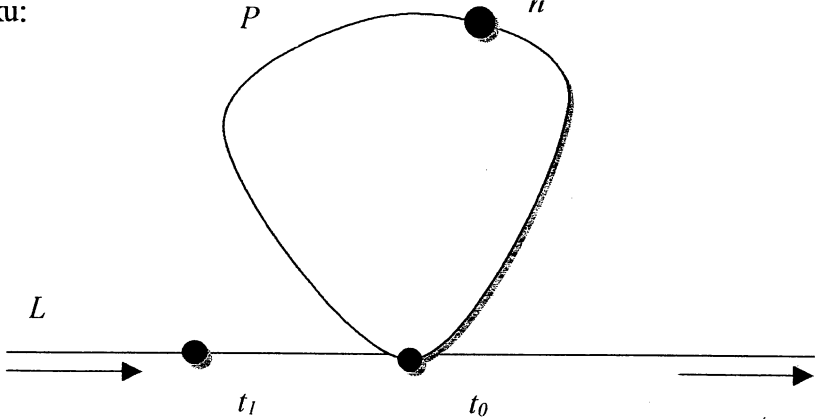
⁶ Są to warunki: przechodniość, asymetria i spójność relacji W . Dwa odmienne sposoby określenia relacji porządku teoriomnogościowego znajdzie Czytelnik w: Pogorzelski W. A.: *Elementarny słownik logiki formalnej*. Białystok 1992, s. 517-518.

$$(a): \forall_{t,t'} \forall_{i=1,2} [t \in L_i \wedge t' \in L_3 \rightarrow W(t, t')]$$

$$(b): \forall_{t,t'} \forall_{i,j=1,2} [t \in L_i \wedge t' \in L_j \wedge i \neq j \rightarrow \neg W(t, t') \wedge \neg W(t', t)]$$

Założmy, że t_0 jest momentem, w którym Maria ukończyła studia, t_1 - momentem, w którym podjęła ona pracę w charakterze nauczyciela akademickiego. Przy tej interpretacji przesłanki rozumowania są prawdziwe, a wniosek fałszywy (momenty t_0, t_1 nie pozostają w relacji W).

(2): dla rozumowania drugiego rozpatrzmy model czasu (T, W) jak na rysunku:



gdzie: $\begin{cases} T = L \cup P \\ L \cap P = \{t_0\} \end{cases}$ t_0 - moment, w którym J przyjęła chrzest,

a relacja W określona jest przez koniunkcję warunków:⁷

(w₁): dla dowolnych: $t, t' \in L$: $W(t, t')$ spełnia warunki porządku teorii mnogościowego (jak wyżej),

(w₂): $\forall_{t,t'} [t \in P \wedge t' \in P \rightarrow W(t, t')]$,

(w₃): $\forall_{t,t'} [t \in (L \setminus \{t_0\}) \wedge t' \in (P \setminus \{t_0\}) \rightarrow \neg W(t, t')]$.

Z warunków (w₂) i (w₃) wynika, że cała przyszłość dla momentu t_0 rozpada się na dwa podzbiory:

- zbiór tych momentów czasowych (elementów prostej L), które są „późniejsze” (względem relacji W) od t_0 ,
- zbiór P

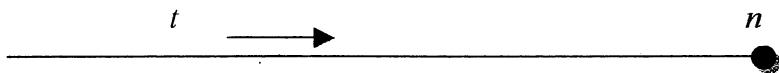
⁷ W metajęzyku, w którym sformułowane są warunki, przyjmuje się teorię mnogości.

W tak określonym modelu czasu relacja W nie spełnia warunku przechodniości, co można stwierdzić, wybierając momenty: t_0, t_1, n :

$$W(t_1, t_0) \wedge W(t_0, n) \quad \text{ale} \quad \neg W(t_1, n)$$

W konsekwencji, dla ustalonego n (jak na rysunku) wniosek rozumowania jest fałszywy (przy prawdziwej przesłance ϕ).

Zauważmy ponadto, że w obydwu przedstawionych rozumowaniach nie jest konieczne założenie o istnieniu przyszłości (momentów późniejszych od momentu przyjętego jako „teraz”); można je poprawnie przeprowadzać w modelu czasu jak na poniższym rysunku:



(relacja W spełnia tu warunek przechodniości).

Dla rozumowania pierwszego jest to oczywiste, jako że wszystkie jego przesłanki oraz wniosek odnoszą się wyłącznie do przeszłości. Natomiast w przypadku drugiego rozumowania wniosek jest trywialnie prawdziwy ($W(n, t)$ jest fałszem).

Jak widać na przykładzie analizowanych rozumowań, ich kodyfikacja na gruncie *KRL* wymaga - na ogół - dość skomplikowanej schematyzacji. Istnieje możliwość realizacji tego zadania w prostszym języku rachunku zdań. Wystarczy mianowicie przyjąć konwencję, na podstawie której formuły kwantyfikatorowe dotyczące dyskursu temporalnego zostają sprowadzone do formuł stopnia zerowego przez zastosowanie następującej notacji:

$$\forall_t [W(t, t') \rightarrow p(t')] \quad \text{oznaczamy przez} \quad G_t p,$$

$$\forall_t [W(t', t) \rightarrow p(t')] \quad - \quad H_t p,$$

$$\forall_t [W(n, t) \rightarrow p(t)] \quad - \quad Gp,$$

$$\forall_t [W(t, n) \rightarrow p(t)] \quad - \quad Hp,$$

a ponadto:

$$F_t p \stackrel{\text{def}}{=} \neg G_t \neg p \quad F p \stackrel{\text{def}}{=} \neg G \neg p$$

$$P_t p \stackrel{\text{def}}{=} \neg H_t \neg p \quad P p \stackrel{\text{def}}{=} \neg H \neg p$$

Symbole: G, H, F, P desygnują specyficzne funktory jednoargumentowe w rachunkach logiki temporalnej.

Kodyfikacja rozumowań w systemach logiki zdań czasowych. Logika temporalna stanowi istotny komponent współczesnej logiki filozoficznej. Analiza rozumowań z użyciem zdań czy formuł zdaniowych zawierających różne zwroty czasowe, a więc takich, w których związki logiczne odzwierciedlają się w związkach między różnymi formami użytych czasów gramatycznych, towarzyszyła refleksji filozoficzno-logicznej co najmniej od czasu eleatów. Obecna była w badaniach Arystotelesa, megarejczyków, stoików, niektórych filozofów arabskich czy średniowiecznych scholastyków. Jednak prawdziwa eksplozja zainteresowań logiczną analizą dyskursu zrelatywizowanego czasowo nastąpiła w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku, kiedy to A. N. Prior, zainspirowany rozumowaniem stoika Diodora Chronosa, a znanym pod nazwą „Argumentu Nauczyciela” stworzył pierwsze systemy logiki temporalnej. Priorowi i liczny kontynuatorom jego pionierskich badań (takim jak: E. J. Lemmon, N. Rescher, D. Scott., N. B. Cocchiarella, R. A. Bull i inni) zawdzięczamy istnienie wielu różnych systemów logiki temporalnej wraz z wnikliwą analizą ich aspektów syntaktycznych i semantycznych. Istnienie tych logik jest efektem przekonania niektórych logików o niewystarczalności klasycznego rachunku logicznego do analizy rozumowań dotyczących związków czasowych albo (w najlepszym wypadku) przekonania, że praktyczna stosowalność tego rachunku jest, w przypadku takich rozumowań, utrudniona z powodu trudności związanych z przekładem pewnych zdań czasowych na formuły języka *KRL* względnie dość skomplikowanej formy takich przekładów.

Język logik temporalnych to język zdaniowy będący rozszerzeniem języka klasycznego rachunku zdań (*KRZ*) za pomocą dwu specyficznych jednoargumentowych nieekstensjonalnych funktorów *G*, *H* (funktory *F* i *P* są definiowalne), o interpretacji takiej, że:

G α oznacza wyrażenie: *zawsze w przyszłości będzie tak, że α* , a *H* α : *zawsze w przeszłości było tak, że α* .

Niżej wymienione formuły wyrażają podane obok własności relacji „wcześniej - później”:

$G p \rightarrow p$	– zwrotność,
$G p \rightarrow H p$	– symetryczność,
$G p \rightarrow G G p$	– przechodniość,
$(F p \wedge F q) \rightarrow [F (p \wedge q) \vee F (p \wedge F q) \vee F (q \wedge F p)]$	– „przyszła” linearność,
$(P p \wedge P q) \rightarrow [P (p \wedge q) \vee P (p \wedge P q) \vee P (q \wedge P p)]$	– „przeszła” linearność,
$H \perp \vee P H \perp$	($\perp \stackrel{def}{=} (p \wedge \neg p)$) – istnienie momentów początkowych,
$G \perp \vee F G \perp$	– istnienie momentów końcowych,

$H p \rightarrow P p$	– brak momentów początkowych,
$GG p \rightarrow G p$	– gęstość,
$(p \wedge Hp) \rightarrow FHp$	– istnienie bezpośredniego następnika dla każdego momentu,
$(p \wedge Gp) \rightarrow PGp$	– istnienie bezpośredniego poprzednika dla każdego momentu,
$(p \wedge Hp) \rightarrow (FHp \vee G \perp)$	– istnienie bezpośredniego następnika dla każdego momentu z wyjątkiem końcowego,
$(p \wedge Gp) \rightarrow (PGp \vee H \perp)$	– istnienie bezpośredniego poprzednika dla każdego momentu z wyjątkiem początkowego,
$(Fp \wedge FG \neg p) \rightarrow F(HFp \wedge G \neg p)$	– ciągłość itp.

Obecnie wykazemy, że powyższe rozumowania są dedukcyjne na gruncie odpowiednio dobranych logik czasu - w oparciu o zmniejszony (w porównaniu do *KRL*) zbiór przesłanek entymematycznych (pozalogicznych); te z nich, które dotyczą formalnych własności relacji *W* przyjmuje się w formie aksjomatów.

Aksjomatami rachunku zdań czasowych, odpowiedniego dla pierwszego rozumowania, są uszczegółowienia następujących schematów:

Ax.O. Podstawienia wszystkich tez *KRZ* w języku logik temporalnych J_{GH} ,

Ax.1. $G(A \rightarrow B) \rightarrow (GA \rightarrow GB)$

Ax.2. $H(A \rightarrow B) \rightarrow (HA \rightarrow HB)$

Ax.3. $PGA \rightarrow A$ ($PA \stackrel{def}{=} \neg H \neg A$)

Ax.4. $FHA \rightarrow A$ ($FA \stackrel{def}{=} \neg G \neg A$)

Ax.5. $GA \rightarrow GGA$ ($PPA \rightarrow PA, FFA \rightarrow FA$)

Ax.6. $(PA \wedge PB) \rightarrow [P(A \wedge B) \vee P(A \wedge PB) \vee P(B \wedge PA)]$

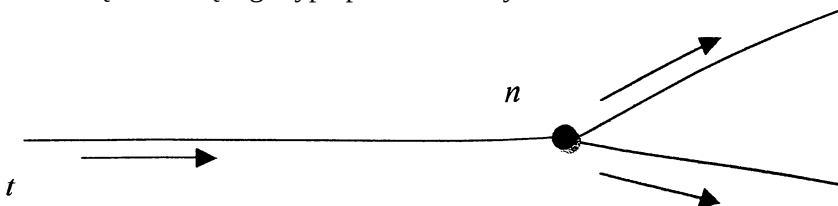
gdzie *A*, *B* – dowolne formuły w języku J_{GH} .

Ax.0., Ax.1 -Ax.4- to aksjomaty systemu $K_t^{\hat{g}}$ gwarantujące klasyczne rozumienie różnych od *G*, *H* stałych logicznych i ustalające takie znaczenie specyficznych funktorów temporalnych, które w równym stopniu odnoszą się do wszystkich struktur czasowych, niezależnie od jakichkolwiek własności relacji *W* („wcześniej - później”) określonej na zbiorze *T* momentów czasowych. Pozostałe aksjomaty specyfikują zamierzoną interpretację struktury(*T*,*W*) odpowiadającą czasowi *T* z relacją *W* spełniającą warunki⁹; prze-

⁸ E. J. Lemmon jest autorem rachunku zdaniowego znanego w literaturze przedmiotu jako minimalny system logiki temporalnej i oznaczany jest przez *Kt*.

⁹ Oparty na takiej aksjomatyce (A0.-A.6) rachunek tensalny znany jest w literaturze pod nazwą *Temporal Logic of Branching* (logika czasu rozgałęzionego) i oznaczony przez *K_b* (por. np. N. Rescher, A. Urquhart: *Temporal logic*, NY 1971).

chodniości (*transitive*) - Ax.5 i liniowości wstecznej (*left linearity*) - Ax.6. Wyobrażalną strukturę tego typu przedstawia rysunek:



Dołączając do tych aksjomatów trzy pierwotne reguły inferencji.

RO: $\{A, A \rightarrow B\} \vdash B$

RG: $\{A\} \vdash GA$

RH: $\{A\} \vdash HA$

zdefiniujemy, za pomocą takiej bazy dedukcyjnej, operację konsekwencji syntaktycznej w języku J_{GH} . Operację tę oznaczamy przez Cn_{LL} .

Definicja: dla dowolnych $X \subset F_{GH}$, $A \in F_{GH}$:

$A \in Cn_{LL}(X) \stackrel{\text{def}}{=} A$ jest wyprowadzalne (w skończonej liczbie kroków) ze zbioru $TE_{LL} \cup X$ za pomocą RO, gdzie przez TE_{LL} oznaczamy zbiór tez tego rachunku zdań, czyli:

$B \in TE_{LL} \stackrel{\text{def}}{=} B$ jest wyprowadzalne (w skończonej liczbie kroków) ze zbioru $\{Ax.0, Ax.1, \dots, Ax.6\}$ za pomocą RO, RG, RH.

Wykażemy, że na gruncie tej logiki zachodzi:

$$w \in Cn_{LL}(\{p_1 p_2 p_3 \varepsilon\}) \quad (I)$$

gdzie: p_1, p_2, p_3, w - to symbole przesłanek i wniosku rozumowania pierwszego zapisanych w języku J_{GH} , $a \varepsilon$ jest jedyną przesłanką entymematyczną o charakterze pozalogicznym, która w języku J_{GH} przyjmuje postać:

$$(\varepsilon): H(\beta \rightarrow P(\neg \gamma \wedge F \beta))$$

Przy tych oznaczeniach schemat rozumowania pierwszego, z dołączeniem przesłanki entymematycznej, przedstawia się następująco:

$$(p_1): P \alpha$$

$$(p_2): P \beta$$

$$(p_3): H(\alpha \rightarrow H \gamma)$$

$$(\varepsilon): H(\beta \rightarrow P(\neg \gamma \wedge F \beta))$$

$$(w): P(\alpha \wedge F \beta)$$

W poniższym uzasadnieniu związku (I) korzystamy z tez:

$$(T_1): H(A \rightarrow B) \rightarrow (PA \rightarrow PB),$$

$$(T_2): P(A \wedge B) \rightarrow PA \wedge PB,$$

$$(T_3): (PA \wedge FB) \rightarrow P(A \wedge FB),$$

których łatwe dowody pomijamy.

1. $(\alpha \rightarrow H\gamma) \rightarrow (\alpha \rightarrow (\alpha \wedge H\gamma))$ (KRZ)
2. $H[(\alpha \rightarrow H\gamma) \rightarrow (\alpha \rightarrow (\alpha \wedge H\gamma))]$ (1, RH)
3. $H(\alpha \rightarrow H\gamma) \rightarrow H(\alpha \rightarrow (\alpha \wedge H\gamma))$ (Ax.2,2,RO)
4. $H(\alpha \rightarrow H\gamma)$ (p_3)
5. $H(\alpha \rightarrow (\alpha \wedge H\gamma))$ (3,4,RO)
6. $H(\alpha \rightarrow (\alpha \wedge H\gamma)) \rightarrow (P\alpha \rightarrow P(\alpha \wedge H\gamma))$ (5, T_1)
7. $P\alpha \rightarrow P(\alpha \wedge H\gamma)$ (5,6,RO)
8. $P(\alpha \wedge H\gamma)$ (p_1 , 7,RO)
9. $H(\beta \rightarrow P(\neg\gamma \wedge F\beta))$ (ε)
10. $PP(\neg\gamma \wedge F\beta)$ (9, T_1 , p_2 , RO)
11. $PP(\neg\gamma \wedge F\beta) \rightarrow P(\neg\gamma \wedge F\beta)$ (Ax.5, 10)
12. $P(\neg\gamma \wedge F\beta)$ (10,11,RO)
13. $P(\alpha \wedge H\gamma) \wedge P(\neg\gamma \wedge F\beta) \rightarrow P(\alpha \wedge H\gamma \wedge \neg\gamma \wedge F\beta) \vee$
 $\vee P(\neg\gamma \wedge F\beta \wedge P(\alpha \wedge H\gamma)) \vee P(\alpha \wedge H\gamma \wedge P(\neg\gamma \wedge F\beta))$ (8,12,Ax.6)
14. $P(\alpha \wedge H\gamma \wedge \neg\gamma \wedge F\beta) \vee P(\neg\gamma \wedge F\beta \wedge P(\alpha \wedge H\gamma)) \vee$
 $\vee P(\alpha \wedge H\gamma \wedge P(\neg\gamma \wedge F\beta))$ (8,12,13,RO)
15. $P(\alpha \wedge H\gamma \wedge \neg\gamma \wedge F\beta) \rightarrow P(\alpha \wedge F\beta)$ (T_2 , krz)
16. $\neg(H\gamma \wedge P\neg\gamma)$ (krz, def.P)
17. $P(\neg\gamma \wedge F\beta) \rightarrow P\neg\gamma$ (T_2 , krz)
18. $\neg(H\gamma \wedge P\neg\gamma) \wedge (P(\neg\gamma \wedge F\beta) \rightarrow P\neg\gamma) \rightarrow$
 $\rightarrow \neg[H\gamma \wedge P(\neg\gamma \wedge F\beta)]$ (KRZ)
19. $\neg[\alpha \wedge H\gamma \wedge P(\neg\gamma \wedge F\beta)]$ (16,17,18,RO,RDK)
20. $H[\neg(\alpha \wedge H\gamma \wedge P(\neg\gamma \wedge F\beta))]$ (19, RH)
21. $\neg P[\alpha \wedge H\gamma \wedge P(\neg\gamma \wedge F\beta)]$ (20, def.P)
22. $P(\alpha \wedge H\gamma) \rightarrow P\alpha$ (T_2 , krz)
23. $[P(\alpha \wedge H\gamma) \rightarrow P\alpha] \rightarrow [(\neg\gamma \wedge F\beta \wedge P(\alpha \wedge H\gamma)) \rightarrow P\alpha \wedge F\beta]$ (22,krz)
24. $(P\alpha \wedge F\beta) \rightarrow P(\alpha \wedge F\beta)$ (T_3)
25. $(\neg\gamma \wedge F\beta \wedge P(\alpha \wedge H\gamma)) \rightarrow P(\alpha \wedge F\beta)$
(krz, teza: $[p \wedge (p \rightarrow (q \rightarrow r)) \wedge (r \rightarrow s)] \rightarrow (q \rightarrow s)$) (22,23,24,RO)
26. $H[(\neg\gamma \wedge F\beta \wedge P(\alpha \wedge H\gamma)) \rightarrow P(\alpha \wedge F\beta)]$ (25, RH)
27. $P(\neg\gamma \wedge F\beta \wedge P(\alpha \wedge H\gamma)) \rightarrow PP(\alpha \wedge F\beta)$ (26, T_1 , RO)
28. $PP(\alpha \wedge F\beta) \rightarrow P(\alpha \wedge F\beta)$ (Ax.5)
29. $P(\neg\gamma \wedge F\beta \wedge P(\alpha \wedge H\gamma)) \rightarrow P(\alpha \wedge F\beta)$ (27,28,RPI)

30. $P (\alpha \wedge F \beta)$ (14,15,21,29,KRZ)

31. w c.b.d.o.

Dla rozumowania drugiego przydatnym okazuje się tensalny rachunek zdań scharakteryzowany syntaktycznie przez układ schematów aksjomatów:

$\{Ax.0, Ax.1, Ax.2, Ax.3, Ax.4, Ax.5\}$

przy czym reguły inferencji pozostają bez zmiany¹⁰.

Operację konsekwencji oznaczamy tym razem przez Cn_T , a zbiór tez tej logiki przez TE_T .

Definicja: dla dowolnych: $B \in F_{GH}$, $X \subset F_{GH}$:

$B \in Cn_T(X) \stackrel{def}{=} B$ jest wyprowadzalne (w skończonej liczbie kroków) ze zbioru $TE_T \cup X$ za pomocą RO.

gdzie:

$B \in TE_T \stackrel{def}{=} B$ jest wyprowadzalne (w skończonej liczbie kroków ze zbioru $\{Ax.0, Ax.1, \dots, Ax.5\}$ za pomocą RG, RH, RO.

Przyjmując następujące oznaczenia dla przesłanek i wniosku wyrażonych w języku J_{GH} :

(s): $P \phi$
 (λ): $H(\phi \rightarrow \neg F \phi)$
 (ν): $\neg F \phi$

wykażemy, że na gruncie tej logiki zachodzi związek:

$\nu \in Cn_T(\{s, \nu\})$ (II)

W uzasadnieniu tego związku korzystamy z tezy (T_1) oraz jej ekwiwalentu

(T_1'): $PA \wedge H(A \rightarrow B) \rightarrow PB$

Dowód:

1. $P \phi$ (s)
2. $H(\phi \rightarrow \neg F \phi)$ (λ)
3. $P \neg F \phi$ (1,2, T_1 ,RO)
4. $FF \phi \rightarrow F \phi$ (Ax.5)
5. $\neg F \phi \rightarrow \neg FF \phi$ (KRZ)
6. $H[\neg F \phi \rightarrow \neg FF \phi]$ (5, RH)
7. $P \neg F \phi \rightarrow P \neg FF \phi$ (6, T_1')
8. $P \neg FF \phi$ (3,7, RO)
9. $PG \neg F \phi$ (8, def. F)
10. $\neg F \phi$ (9, Ax.3)
11. ν c.b.d.o.

¹⁰ Rachunek ten stanowi najprostsze rozszerzenie rachunku Kt ; pochodzi od N. B. Cocchiarelli i oznaczany jest przez CR (N. B. Cocchiarella: A completeness theorem for tense logic, "Journal of Symbolic Logic" 1966 vol.31).

Kodyfikacja rozumowań, wybranych wyłącznie dla ilustracji, przeprowadzona została w oparciu o dwa systemy aksjomatyczne logiki zdań czasowych zawierających specyficzne funktory intensjonalne G, H . Wiadomo, że wprowadzenie takich funktorów prowadzi do istotnej wielowartościowości systemu, jednakże, znane interpretacje logik temporalnych, a w szczególności semantyka algebraiczna [8] wskazują na to, że jest to wielowartościowość formalna, bowiem towarzyszące tym interpretacjom intuicje nie tylko nie są sprzeczne z logiką dwuwartościową, ale wręcz – respektują zasadę dwuwartościowości. Porównując aksjomatyki obu zastosowanych logik czasu, stwierdza się pozornie „niewielką” różnicę – brak w drugim systemie „tylko” jednego aksjomatu (linearność wsteczna). Mówiąc swobodnie, ta „niewielka różnica” jest jednak brzemenna w poważne konsekwencje, jako że dopuszcza istotnie różniące się modele czasu (co w pewnym stopniu ilustrują przykładowe kontrinterpretacje). Skoro jednak wybrane przykłady rozumowań odnoszą się do życia codziennego, to, rzecz można, iż zwykły użytkownik języka oczekuje przyjęcia modelu czasu adekwatnego do potocznej również intuicji (założywszy, że chodzi tu o takie własności, jak: obustronna linearność, ciągłość, gęstość, ewentualnie brak lub istnienie początku czy też końca czasu itp.). Zaznaczyć warto, że żadna z wymienionych tu własności nie jest wykluczona w tak „pojemnym” modelu czasu, którego aksjomatyka zawiera jedynie warunek przechodniości. Śmiało powiedzieć można, iż wiele z potocznie zróżnicowanych wyobrażeń o naturze czasu znalazłoby w nim swoje miejsce. Podobnie rzecz ma się w odniesieniu do systemu dedukcyjnego zdań czasowych, przyjętego dla rozumowania pierwszego. W tym przypadku, w aksjomatyce, obok warunku przechodniości, występuje własność linearności wstecznej (relacji „wcześniej – później”), co dopuszcza także zróżnicowane wyobrażenia o naturze czasu, rozumiane tu jako układy własności takich, jak: dyskretność, ciągłość, gęstość itp. Jeśli ograniczyć się tylko do przykładów, to zrozumiałym jest, iż mogą nasuwać się tego typu refleksje, a nawet pytanie – czy przyjęcie pewnego systemu dedukcyjnego za podstawę formalnej reprezentacji rozumowań wymaga założenia o istnieniu ludzi, którzy akceptują odpowiedni model czasu? W ujęciu formalnym pytania te i refleksje nie są konieczne, ani też potrzebne. W tym też sensie można uznawać systemy logiki zdań czasowych za systemy nieegzystencjalne¹¹. Stanowią one rachunki czysto formalne, a zatem opisane przez nie funktory (G, H) są też funktorami czysto formalnymi. Zamierzoną interpretację tych stałych (zwroty: „zawsze w przyszłości będzie tak, że ...”, „zawsze w przeszłości było tak, że ...”) należy odróżnić od interpretacji formalnej, którą

¹¹ W podobnym sensie J. Łoś użył tego określenia w odniesieniu do wielowartościowego systemu funkcji intensjonalnych typu: X uznaje, że p (J. Łoś: *Logiki wielowartościowe a formalizacja funkcji intensjonalnych*, Kraków 1948).

stanowi semantyka systemu dedukcyjnego, względnie jego zawartość w postaci twierdzeń i reguł. Porównując obydwa sposoby formalizacji stwierdzić można, że w języku logiki temporalnej same schematy rozumowań przybierają znacznie prostszą postać. To samo można rzec mając na względzie prostotę procedury dedukcyjnej w odniesieniu do większości rozumowań tego typu. Wiadomo wszak, że każdy schemat w języku logiki czasu, daje się wyrazić w języku *KRL*. Jednak z użyciem *KRL* wiąże się teoria identyczności, a w formalizację rozumowań temporalnych w języku *KRL* uwikłana jest teoria relacji, co w oczywisty sposób prowadzi do dużej komplikacji formalnej. Twierdzimy, że zasadniczej różnicy między obu sposobami kodyfikacji nie należy upatrywać w stopniu prostoty czy komplikacji schematów, a raczej w tym, że teoria formalna, jaką jest logika zdań czasowych, zdecydowanie bardziej przystaje do modelowej przestrzeni, do której odnoszą się związki prawdziwościowe między analizowanymi zdaniami. Szczególnie uwidacznia się to wtedy, gdy logika zmiany zostaje zrekonstruowana¹² w pewnej logice czasu; pojęcie zmiany wyrażone w języku temporalnym zyskuje niejako swoje „naturalne” dopełnienie („zmiana w czasie”).

Literatura:

1. **N. B. Cocchiarella:** *A completeness theorem for tense logic*. "Journal of Symbolic Logic" 1966 vol. 31.
2. **J. Łoś:** *Logiki wielowartościowe a formalizacja funkcji intensjonalnych*. Kraków 1948.
3. **J. Malinowski:** *Rola oczekiwań w rozumowaniach*. „Ruch Filozoficzny” T. LIII, nr 4, 1996.
4. **R. P. McArthur:** *Tense logic*. Dordrecht 1976.
5. **J. Nowogrodzka:** *O możliwości rekonstrukcji pewnych logik nieklasycznych w logikach tensalnych*, 2001, rozprawa doktorska (maszynopis).
6. **N. Rescher, A. Urquhart:** *Temporal logic*, NY 1971.
7. **J. Wajszyzyk:** *Logika a czas i zmiana*. Olsztyn 1995.
8. **J. Wajszyzyk:** *Logiki w logice*, Olsztyn 2001.
9. **R. Wójcicki:** *Teorie w nauce. Wstęp do logiki, metodologii i filozofii nauki*, cz. I. Warszawa 1990.

¹² Rekonstruowalność dwóch systemów logiki zmiany w odpowiednich systemach logik tensalnych została przedstawiona w niepublikowanej rozprawie doktorskiej: J. Nowogrodzka: *O możliwości rekonstrukcji pewnych logik nieklasycznych w logikach tensalnych*, 2001 (w maszynopisie).

ŚW. TOMASZ Z AKWINU

O WIECZNOŚCI ŚWIATA¹

1. Gdy się przyjmie (*supposito*), że zgodnie z wiarą katolicką nie było świata odwiecznie (*ab aeterno non fuisse*), lecz że miał początek trwania (*durationis initium*), należy poruszyć wątpliwość, czy mógł być zawsze (*semper fuisse*). Żeby wyjaśnić prawdziwie czyjeś wątpliwości, trzeba przedtem rozróżnić, w czym zgadzamy się z przeciwnikami, i w czym od nich się różnimy.

Jeśli bowiem uważa się, że coś oprócz Boga mogło istnieć zawsze, jako przez niego (*ab eo*) niedokonane (*non facturri*) jednak mogące być istnieniem czegoś (*esse aliquid*), popełnia się bezecny błąd, nie tylko w porządku wiary, lecz także u filozofów, którzy przyznają i wykazują, że wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje, może istnieć tylko jako uprzyczynowane (*non posse nisi sit causatum ab eo*) przez Niego, który ma istnienie najbardziej i najprawdziwiej.

Jeśli natomiast uważa się, że coś zawsze istniało i było uprzyczynowane przez Boga we wszystkim, czym jest (*id quod in eo est*), to trzeba zobaczyć, czy da się to utrzymać.

Otóż jeśli powie się, że to jest niemożliwe, to albo głosi się, że Bóg nie mógł sprawić (*facere*) czegoś, co zawsze istniało (*fuero*), albo, że to nie mogło się stać (*fieri*), choć Bóg mógł to sprawić (*facere*). Otóż co do pierwszej części wszyscy są zgodni, w tym mianowicie, że Bóg mógł sprawić coś, co zawsze istniało rozważając moc tego nieskończonego (*potentia infinita*).

2. Pozostaje więc zobaczyć, czy możliwe jest powstanie (*fieri*) czegoś, co zawsze będzie istniało (*fuero*). Jeśli [dalej] powie się, że to nie może powstać (*fieri*) to można to rozumieć na dwa sposoby lub, że są dwie przyczyny prawdy: albo z powodu zaprzeczenia możliwości biernej (*potentia passiva*) albo z powodu sprzeczności rozumień (*repugnantia intellectuum*).

Po pierwsze: zanim anioł został uczyniony (*factus sim*), można powiedzieć, że anioł nie może powstać (*fieri*), ponieważ nie wyprzedzała jego istnienia (*non praeexisto*) żadna możliwość bierna, gdyż nie jest uczyniony z wyprzedającej go materii (*materia praejacens*). Jednakże Bóg mógł uczynić (*facere*) anioła, mógł także sprawić (*facere*) żeby anioł powstał, gdyż uczynił to i anioł powstał (*factus sum*). Stosownie więc do tego rozumienia trzeba wprost przyznać, zgodnie z wiarą, że to, co uprzyczynowane przez

¹ Sancti Thomae Aquinatis: *De aeternitate mundi, Opuscula Omnia nec non Opera minora, ad fidem codicum restituit ac edidit*, R. P. Joannes Perrier O. P. tomus primus, Opuscula Philosophica, Paris [b. r. w.] P. Lethielleux, [pag. 52-61].

Boga nie może zawsze istnieć, gdyż przyjęcie tego byłoby przyjęciem, że możliwość bierna zawsze istniała, a to jest herezją. Jednak z tego nie wynika, że Bóg nie może sprawić, żeby jakiś byt stał się [od] zawsze (*fiat aliquid semper ens*).

Po drugie: mówi się, że z powodu sprzeczności rozumień, że coś [pod jakimś względem] nie może stać się, tak jak nie może stać się, ażeby twierdzenie i przeczenie było równocześnie prawdziwe, chociaż jak mówią niektórzy, Bóg mógłby to sprawić. Inni natomiast są zdania, że również Bóg nie mógłby tego sprawić, ponieważ jest to nicością. Jednak oczywiste jest, że nie może sprawić (*facere*), aby to się stało (*fieri*), ponieważ możliwość, [przy pomocy] której [tworzone jest] bytowanie, zniszczy siebie samą. Jeśli jednak przyjmuje się, że Bóg może sprawić, aby to się stało, to nie jest to twierdzenie heretyckie, chociaż - jak wierzą - byłoby fałszywe, tak jak [to zdanie], że tego, co minęło (*praeteritum*) nie było, zawierałoby samo w sobie sprzeczność. Stąd tak mówi Augustyn w księdze *Przeciw Faustusowi*: „Ktokolwiek tak mówi: jeśli Bóg jest wszechmogący, sprawiłby [mianowicie], aby to, co zostało uczynione, nie było uczynione - nie widzi, że mówi: jeśli Bóg jest wszechmogący, sprawiłby, aby to, co jest prawdziwe, było fałszywe przez to samo, że jest prawdziwe. Jednakże niektórzy wielcy pobożni głosili, że Bóg może uczynić, by to, co przeszłe, nie było przeszłe (*praeteritum*), i nie było to uważane za herezję”².

3. Należy więc zobaczyć, czy w tych dwóch [ujęciach]: że coś jest stworzone a jednak zawsze było, jest sprzeczność rozumień. Lecz cokolwiek w tym jest prawdą (*verum*), nie jest herezją powiedzenie, że coś, co było zawsze, mogło stać się (*fieri*) przez Boga jako stworzone przez Niego. Jednak sądzą, że jeśli byłaby sprzeczność rozumień, nie tylko nie jest fałszywe, lecz nawet [nie jest tylko] możliwe (*possibile*). Innymi słowy, byłoby błędem jeśli inaczej powiedzielibyśmy. Bowiem do wszechmocy Bożej należy, że przekracza wszelkie rozumienie i moc. Kto mówi, że coś może być zrozumiane (*intelligo*) przez stworzenie, a przez Boga stać się nie może, wyraźnie ogranicza Wszechmoc Bożą. I nie [można tu] odwoływać się do [przykładu] grzechów, które [jako] takie są niczym.

Na tym więc polega całe zagadnienie, czy być stworzonym (*esse creatum*) przez Boga pod względem całej substancji (*secundum totam substantiam*) i nie mieć początku trwania (*durationis principium*), sprzeciwia się wzajemnie, czy też nie.

Lecz, że nie sprzeciwiają się wzajemnie, wykazuje się w następujący sposób. Jeśli bowiem sprzeciwiają się, to jedynie dlatego ze względu na drugi z dwóch, albo ze względu na obydwa. Albo ponieważ należy, żeby przyczyna

²

S. Aug.: *Contra faustwn*, 26 cap. 5 (PL 42, 481).

działająca (*causa agens*) wyprzedziła swoim trwaniem skutek (*effectus*), albo ponieważ należy, żeby niebyt wyprzedził trwaniem bytowanie. Na podstawie tego mówi się, że to, co uprzyczynowane (*causatum*) przez Boga, powstaje z niczego (*ex nihilo*).

4. Najpierw więc powinno się wykazać, że nie jest konieczne, aby przyczyna działająca, mianowicie Bóg, wyprzedzał w trwaniu swój skutek, jeśli sam zechciałby.

Najpierw w następujący sposób. Żadna przyczyna, [która] wyprowadza (*causa producens*) swój skutek natychmiast, [nie musi] konieczne wyprzedzać w trwaniu swojego skutku. Otóż, Bóg jest przyczyną wyprowadzającą swój skutek nie przez ruch (*motus*), lecz natychmiast. Nie jest więc konieczne, żeby w trwaniu wyprzedzał swój skutek. Jasne jest to przede wszystkim przez wyprowadzenie we wszystkich natychmiastowych zmianach, tak jak jest z oświeceniem (*illuminatio*) itp.

Niemniej, może to być udowodnione rozumowo (*per rationem*) w następujący sposób. W jakimkolwiek punkcie czasowym przyjmuje się, że rzecz jest, można [ją] przyjąć [jako] początek jej działania (*principium actionis eius*), jak widać we wszystkim tym, co podlega rodzeniu, ponieważ ogień grzeje w tym punkcie czasowym (*instans*), w którym zaczął być. Lecz w operacji natychmiastowej (*operatio subita*) jej początek (*principium*) i koniec jest równoczesny, a nawet ten sam, tak jak we wszystkim tym, co niepodzielne. Tak więc w jakimkolwiek punkcie czasowym [kiedy] przyjmuje się czynnik (*agens*) natychmiastowo wyprowadzający swój skutek, można przyjąć kres jego działania. Lecz kres działania (*actio*) jest równoczesny z tym, co zostało uczynione. Nie jest więc w sprzeczności zrozumieniem, jeśli przyjmuje się, że przyczyna wyprowadzająca swój skutek natychmiast, nie wyprzedza w swoim trwaniu tego, co uprzyczynowane (*causatum*). Sprzeciwiałoby się [to rozumieniu] w odniesieniu do przyczyn wyprowadzających swoje skutki przez ruch (*motus*), ponieważ trzeba, by początek ruchu (*principium motus*) wyprzedzał jego koniec. A ponieważ ludzie są przyzwyczajeni do tego rodzaju zastanawiania się nad czynnościami, [że dzieją się] poprzez ruch, dlatego nie łatwo pojmują, że przyczyna działająca (*causa agens*) nie wyprzedza w trwaniu swego skutku. I dlatego jest tak, że [ludzie] niedoświadczeni, [oraz] niewiele myślący łatwo o tym orzekają. Także to nie może przeciwstawiać się rozumowi (*ratio*), że Bóg jest przyczyną działającą przez wolę, albowiem również nie jest konieczne, żeby wola (*voluntas*) wyprzedzała trwaniem swój skutek (*effectus*). Nie jest także [konieczne], by działający przez wolę [wyprzedzał trwaniem swój skutek], chyba, że przez to, iż postępuje z namysłem, jednakże przyjmujemy, że nie ma tego w Bogu.

5. Ponadto, przyczyna wyprowadzająca całą substancję rzeczy (*tota rei substantia*), może nie mniej w tworzeniu całej substancji (*in producendo*

totam substantiam) niż przyczyna wyprowadzająca formę (*forma*) w tworzeniu (*productio*) formy. [Może] o tyle więcej, że nie tworzy przez wydobywanie z możliwości materii ; tak jak jest w tej [przyczynie], która tworzy formę. Ale pewien czynnik, który tworzy tylko formę, może przez to, że forma przez niego jest wytworzona, być niekiedy (*quandocumque*) nim samym, co widać w słońcu oświetlającym. Tym bardziej więc Bóg, który tworzy całą substancję rzeczy, może uczynić, że to, co jest uprzyczynowane przez niego, jest niekiedy (*quandocumque*) Nim samym (*ipse est*). Ponadto, jeśli jest jakaś przyczyna, która jest ustanowiona (*posita*) w jakimś punkcie czasowym, a jej skutek od niej pochodzący, nie mógł być [ustanowiony] w tymże punkcie czasowym, to [dzieje się to] jedynie przez brak czegoś z dopełnienia. Przyczyna bowiem pełna i to, co uprzyczynowane, są równoczesne. Lecz Bogu nigdy nie brakuje czegoś z dopełnienia (*de complemento*). A więc to, co jest przez niego uprzyczynowane, może być ustanowione od zawsze (*semper ab eo posito*). I tak nie jest konieczne, [by Bóg] trwaniem wyprzedzał [swój skutek]. Ponadto, wola chcącego (*voluntas volentis*) w niczym nie umniejsza [go] w jego mocy, zwłaszcza Boga. Lecz wszyscy, którzy nie przyjmują poglądów Arystotelesa³, dowodzących, że rzeczy (*res*) zawsze były (*semper fuisse*) przez Boga, przez to, że [Bóg] to samo zawsze czyni tym samym, mówią, że to nastąpiłoby, jeśliby [Bóg] nie był działający przez wolę. Chociaż więc przyjmuje się działającego przez wolę, niemniej wynika, że może [On] sprawić, aby to, co przez Niego (*ab eo*) uprzyczynowane, zawsze było. I tak jasne jest, że nie sprzeciwia się rozumieniu powiedzenie, że działający nie wyprzedza w trwaniu swego skutku, ponieważ w tym, co sprzeciwia się [takiemu] rozumieniu, Bóg nie może sprawić, by to było.

6. Pozostaje teraz zobaczyć, czy [może] nie sprzeciwia się rozumowi to, że coś, co zostało uczynione, istniało zawsze, ponieważ konieczne jest, aby niebyt w trwaniu wyprzedzał bytowanie, ze względu na to, że mówi się, iż zostało uczynione z niczego. Lecz, że [nie ma] w tym żadnej sprzeczności, wykazał Anzelm w rozdziale VIII⁴ *Monologionu*, wyjaśniając jak stworzenie zostało stworzone z niczego: „trzecie objaśnienie [twierdzenia], że coś zostało uczynione z niczego (*de nihilo*), [występuje] wtedy, gdy rozumiemy, że [wprawdzie] jest coś, co zostało uczynione, lecz nie ma niczego, z czego zostało uczynione. Wydaje się, że przez podobieństwo znaczenia mówimy, gdy człowiek smuci się bez powodu, że jest smutny z niczego. W tym sensie nie wynika nic niestosownego z tego, co wyżej zostało podane jako wywnioskowane, a mianowicie, że Najwyższej Istoty wszystko co jest przez nią (*ab eadem*), z niczego zostało uczynione, to jest nie z czegoś”. Stąd jasne jest,

³ Arist. *Phys.* III, 203b 27-33.

⁴ S. Anselmi, PL, 158, 156 C.

że zgodnie z tym wyjaśnieniem nie przyjmuje się jakiegoś przyporządkowania tego, co zostało uczynione, do nicości, tak jakby to, co zostało uczynione, miało być nicością, a następnie być czymś.

7. Ponadto, zakłada się, że wprowadzone przyporządkowanie do nicości (*ordo ad nihiluni*) pozostaje utrzymane tak, że jest sens [następujący]: stworzenie zostało uczynione z nicości, to jest uczynione zostało po nicości (*facta est post nihil*). Powiedzenie „po” wprowadza przyporządkowanie [na sposób] absolutny (*absolute*). Lecz przyporządkowanie jest wielorakie, mianowicie trwania i natury (*durationis et naturae*). Jeśli więc z ogólnego (*communis*) i powszechnego (*universalis*) nie wynika własność i byt osobny (*proprium et particulare*), to nie jest konieczne, aby mówiło się, iż stworzenie bytuje po nicości, wcześniej było co do trwania nicością, a potem było czymś. Lecz wystarczy, jeśli z natury jest wcześniej nicością niż bytem (*ens*), najpierw bowiem w sposób naturalny jest we wszystkim wewnątrz (*inest unicuique*) to, co mu przysługuje [ze względu] na niego, niż że tylko ma od innego. Stworzenie ma natomiast istnienie (*esse*) jedynie od innego. Pozostawione natomiast sobie, rozważane samo w sobie (*in se*) jest niczym, stąd wcześniej z natury jest dla siebie nicością, aniżeli bytowaniem. Także nie trzeba, by z tego powodu [stworzenie] było równocześnie nicością i bytem ponieważ nie [chodzi tu] o wyprzedzanie w trwaniu. Nie przyjmuje się bowiem, że jeśli stworzenie zawsze było, to w jakimś czasie (*aliquid tempus*) było nicością. Przyjmujemy natomiast, że natura jego była taka, iż byłoby nicością, gdyby pozostawiono je sobie, tak jak mówimy, że powietrze zostało rozświetlone przez słońce, a należałoby powiedzieć, że powietrze zostało uczynione jasnym przez słońce. Wszystko, co się staje, staje się z tego, co nie jest przygodne (*non contingens*), to [znaczy] z tego, któremu nie przysługuje być równocześnie (*simul esse*) z tym, o którym mówimy, że się staje. [Dlatego] należałoby powiedzieć, że [powietrze] zostało uczynione jasnym z niejasnego, albo z ciemnego, nie tak, że nigdy nie było nie jasne albo ciemne, lecz ponieważ byłoby takie, gdyby je słońce pozostawiło sobie. Wyraźnie widać to w odniesieniu do gwiazd i okręgów ziemi, które zawsze są oświetlane przez słońce.

8. Tak więc jasne jest, że w powiedzeniu, iż coś zostało uczynione przez Boga i zawsze było, to nie ma [w tym] rozumieniu jakiegokolwiek sprzeczności. Gdyby bowiem w tym była jakaś [sprzeczność], dziwne byłoby, że Augustyn jej nie zauważył, gdyż byłaby [ona] najskuteczniejszą drogą do odrzucenia [poglądu o] wieczności świata. Jednak podczas gdy sam licznymi racjami zwalczał wieczność świata w XI i XII [ks.] *Państwa Bożego*⁵, tę drogę zupełnie pominął. Owszem, wydaje się, że przyznaje, iż nie ma w tym

⁵ *De civ. dei*, XI, XII, PL, 41, 319 sq, 364 sq.

sprzeczności rozumień. Dlatego powiada w Państwie Bożym w [ks.] X, w rozdziale 31⁶, mówiącym o platonikach: „Oto w jaki sposób sądzi się, że wynaleźli niebyt, mianowicie w czasie, lecz jako początek konstytuowania się (*substitutions initium*). Mówią bowiem na przykład, że jeśli stopa odwiecznie zawsze była w piasku, to zawsze byłby pod nią ślad, nikt by jednak nie wątpił, że ślad jest uczyniony przez deptającego. I jedno nie byłoby wcześniejsze od drugiego, chociaż jedno przez drugie (*ab altero*) zostało uczynione. Tak też, powiadają, świat i bogowie w nim stworzeni zawsze byli, [gdy] zawsze znajdował się ten (*existente*), kto ich uczynił, a jednak [ci pierwsi] zostali uczynieni”. I nigdy, powiada, to nie mogło być zrozumiane. Tymczasem innego sposobu przeciwko nim nie znalazł. Powiada dalej w ks. X, w rozdziale 4. „Ci, którzy przyznają [natomiast], że świat został uczyniony przez Boga chcą jednak, by on miał nie co do czasu, lecz początek co do stworzenia, iż w ten zaledwie pojmowalny sposób [świat] zawsze jest uczyniony, jak niektórzy powiadają”. To, jaka jest przyczyna, i to, dlaczego jest to zaledwie pojmowalne, zostało [poruszone] w pierwszym dowodzie.

9. Dziwne jest też, jak najznakomitsi filozofowie przyrody nie dostrzegali tej sprzeczności. Powiada bowiem Augustyn w tejże księdze, w rozdziale 5⁸, wypowiadając się przeciwko tym autorytetom, o których wcześniej wspomina: „Z tymi mamy do czynienia, którzy i z nami uznają, że Bóg bezcielesny jest stwórcą wszystkich natur, które nie są Nim samym”. Dodaje następnie o tych [ludziach]: „Ci, którzy przewyższają innych filozofów znakomitością i powagą”. A to jest jasne dla uważnie rozważającego słowa tych, którzy przyjmowali, że świat był zawsze (*semper fuisse*), a mimo to przyjmowali, że jest on uczyniony przez Boga, nie widząc między [tymi poglądami] sprzeczności rozumień. Toteż ci, którzy tak bardzo subtelnie ją ujmują, sami tylko są ludźmi i [dopiero] razem z nimi rodzi się mądrość.

10. Lecz ponieważ wydaje się, że niektóre autorytety stają w ich obronie, dlatego trzeba wykazać, że są dla nich słabym oparciem. Powiada bowiem Jan Damasceński w ks. I, rozdziale 8⁹: „To, co z nie istniejącego (*non existente*), jest doprowadzone do bytowania, nie narodziło się zdolne do bycia współwieczne z Tym, który jest bez początku i jest zawsze”. Także Hugo ze Św. Wiktora na początku swojej księgi *O sakramentach*¹⁰ mówi: „Niewysłowiona moc wszechmocy nie mogła mieć oprócz siebie czegoś współwiecznego, co by [ją] wspierało w czynieniu”. Lecz rozumienie tych i podobnych powag jest jasne dzięki temu, co mówi Boecjusz w ostatniej [księdze] (*O po-*

⁶ *De civ. dei*, X, PL, 41, 311.

⁷ *De civ. dei*, XI, PL, 41, 319.

⁸ *De civ. dei*, XI, PL, 41, 320, 321.

⁹ S. J. Damasc.: *De fide orthod.* I, PG. 94, 814 B.

¹⁰ Hugo de S. V.: *De sacrom.* I, PL. 176, 187 B.

*dechach filozofii*¹¹: „Nie mają racji ci, którzy słysząc zdanie Platona, iż ten świat nie miał czasowego początku i nie będzie miał braku, sądzą, że w ten sposób założony świat staje się współwieczny z Założycielem. Czym innym bowiem jest wieść nieograniczone życie, jakie Platon przypisywał światu, a czym innym być pełną obecnością nieograniczonego życia, w całości na równi objętą, co jest wyrażnie własnością boskiego umysłu”.

11. Dlatego jasne jest, że także, wbrew [zarzutom] niektórych nie wynika z tego by stworzenie w trwaniu było zrównane z Bogiem. I w ten sposób powiedziałoby się, że w żaden sposób nie może być coś współwieczne Bogu. Gdyż mianowicie tylko Bóg może bytować niezmiennie (*esse immutabile*). Wyjaśnia to Augustyn w *Państwie Bożym*, w [ks.] XII, w rozdziale 15¹²: „Skoro czas przebiega zmiennie, nie może być współwieczny niezmiennej wieczności. A nawet jeśli przez to nieśmiertelność aniołów nie przemija w czasie i nie jest przeszła, jako to, czego już nie ma, [albo to], co przyszłe, jako to, czego jeszcze nie ma, jednak ich ruchy, przez które przemija czas, przechodzą z tego, co przyszłe (*futura*), w to, co przeszłe (*praeteritum*). I dlatego nie mogą być współwieczni Stwórcy, o którego ruchu nie należy mówić, że był jako to, czego już nie ma, albo że będzie jako to, czego jeszcze nie ma”. Podobnie także mówi w VIII [ks.] *Wykładu Księgi Rodzaju*¹: „Ponieważ owa natura Trójcy jest całkowicie niezmienna, z tego powodu jest także wieczna, tak więc nie mogło być coś jej współwiecznego”. W XI [ks.] *Wyznan*¹⁴, wypowiada się podobnie.

12. Wprowadzają także dowody, którymi zajmowali się filozofowie i je rozważywali. Wśród nich ten jest trudniejszy, który jest z nieskończoności dusz, gdyż jeśli świat zawsze był, to konieczne jest by były właśnie nieskończone dusze. Lecz ten dowód nie odnosi się do przedłożonego [zagadnienia], dlatego, że Bóg mógł uczynić świat bez ludzi i dusz; albo wtedy uczynić ludzi, kiedy (*quando*) uczynił, nawet jeśliby cały świat [wpierw] uczynił odwiecznie (*ab aeterno*). I wskutek tego nie pozostawałyby nieskończone dusze po [opuszczeniu] ciał. A ponadto nie jest dotąd dowiedzione, że Bóg nie może uczynić, aby było [ich] nieskończenie [wiele] w akcie. Zapewne są inne racje, na które teraz nie będę odpowiadał, ponieważ [albo] w innym miejscu¹⁵ na nie odpowiedziałem, [albo] niektóre z nich są tak słabe, że swoją słabością zdają się przypisywać prawdopodobieństwo stronie przeciwnej.

Tłum. Andrzej Pokulniewicz

¹¹ Boetius: *De consol.* V, pr. 6, PL. 63, 859 B.

¹² *De civ. dei*, XII, PL. 41, 364.

¹³ S. Aug.: *Super Gen. ad litt.* VIII, Pl. 34, 389.

¹⁴ S. Aug.: *Confess.* XI c. 30, PL. 32, 826.

¹⁵ *Super Sent.*, lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5; *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 38: *De potentia*, q. 3 a. 14 i 17: *Summa theologiae*, 1 q. 46 a. 1 i 2: *Quodlibetum*, 3 a. 31: 12 a. 7.

ANNA WÓJTOWICZ

SESJA POLSKIEGO TOWARZYSTWA SEMIOTYCZNEGO I WARSZAWSKIEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO POŚWIĘCONA PROFESOROWI ROMANOWI SUSZCE

Roman Suszko (1919-1979) był jednym z najwybitniejszych współczesnych logików polskich. Zajmował się przede wszystkim rachunkami logicznymi, teorią mnogości i teorią modeli. Często inspirację dla jego badań logicznych stanowiły idee filozoficzne.

18 stycznia 2002 roku odbyła się w Warszawie, zorganizowana przez Polskie Towarzystwo Semiotyczne i Warszawskie Towarzystwo Naukowe, sesja poświęcona Profesorowi Romanowi Suszce¹. Sesję prowadził bezpośredni uczeń Profesora Suszki - profesor Mieczysław Omyła, który na początku krótko przedstawił życiorys Suszki i rozwój jego kariery akademickiej².

Na sesji wygłoszono kolejno następujące referaty: prof. Jerzy Pogonowski (Uniwersytet Poznański): *Okres poznański w twórczości Romana Suszki*; prof. Barbara Stanosz (Uniwersytet Warszawski): *Roman Suszko na UW*; prof. Jan Zygmunt (Uniwersytet Wrocławski): *Teoria modeli w pracach Romana Suszki*; prof. Mieczysław Omyła (Uniwersytet Warszawski): *O logice niefregowskiej*; prof. Grzegorz Malinowski: *Czy każda logika jest dwuwarściowa?*

Tematykę referatów dobrano w taki sposób, aby zaprezentować w nich najważniejsze okresy i idee w twórczości naukowej Romana Suszki.

Profesor Jerzy Pogonowski przedstawił opartą na licznych materiałach archiwalnych charakterystykę prac naukowych Suszki w latach 1949-1953, a więc w czasie, gdy pracował on na Uniwersytecie Poznańskim. W tym okresie powstała rozprawa doktorska (jej promotorem był K. Ajdukiewicz) i rozprawa habilitacyjna Romana Suszki.

Profesor Barbara Stanosz przybliżyła zebrany sylwetkę Profesora Suszki jako nauczyciela i opiekuna naukowego. Krótko nawiązała również do idei zawartych w pracy Suszki *Logika formalna a rozwój poznania*³.

Profesor Jan Zygmunt przedstawił wyniki osiągnięte przez Suszkę w dziedzinie teorii modeli. Sformułował udowodnione przez Suszkę (wraz z J. Łosiem) twierdzenia na temat warunków koniecznych i dostatecznych

¹ Było to kolejne już spotkanie upamiętniające wybitnych humanistów warszawskich - wcześniej odbyły się sesje ku czci Tadeusza Kotarbińskiego, Kazimierza Ajdukiewicza i Witolda Doroszewskiego.

² Por. np. M. Omyła: *Życie i twórczość Romana Suszki*, w: *Idee logiczne Romana Suszki*. Warszawa 2002, s. 13-28.

³ Por. R. Suszko: *Wybór pism*. Warszawa 1998, s. 109-120.

istnienia rozszerzenia modelu o danych własnościach⁴ i wskazał na znaczenie tych twierdzeń w teorii modeli.

Profesor Mieczysław Omyła zaprezentował podstawowe założenia stworzonej przez Suszkę logiki niefregowskiej, a także jej motywacje filozoficzne i własności metalogiczne.

W ostatnim referacie profesor Grzegorz Malinowski przypomniał tezę Suszki, zgodnie z którą każda logika jest logicznie dwuwartościowa⁵. Teza ta stanowiła polemikę z popularną interpretacją trójwartościowej logiki Łukasiewicza jako logiki, w której uznaje się, że istnieją trzy wartości logiczne. Referent krótko naszkicował swoją propozycję podważenia tezy Suszki poprzez osłabienie warunków, jakie musi spełniać operator konsekwencji w danej logice⁶.

Następnie głos w dyskusji zabrał profesor Adam Nowaczyk (Uniwersytet Łódzki), który przez wiele lat wspólnie z Suszką pracował w Zespole Logiki IFiS PAN. Przedstawił on poglądy Suszki na temat tego, czym jest i czym powinna być logika. Według Suszki, „prawdziwa” logika jest dwuwartościowa i ekstensjonalna i jest systemem pierwszego rzędu. Przez ekstensję zdania rozumiał jednak Suszko nie jego wartość logiczną (tak jak Frege), ale sytuację opisywaną przez zdanie.

Sesja poświęcona Romanowi Suszce była bardzo udana. Sądzę, że było tak z dwóch powodów:

Po pierwsze, Roman Suszko był wybitnym logikiem i filozofem. Uzyskane przez niego wyniki są bardzo ciekawe, ważne i inspirujące.

Po drugie, referenci i dyskutanci biorący udział w sesji głęboko rozumieją i często sami twórczo rozwijają idee Suszki. Sesja nie miała więc charakteru czysto historycznego, ale zaprezentowano na niej ciągle aktualne problemy, nad którymi pracują kolejne pokolenia uczonych - filozofów i logików.

⁴ Por. J. Zygmunt: *O wspólnych badaniach Jerzego Łosia i Romana Suszki*, w: *Idee logiczne Romana Suszki*. Warszawa 2002, s. 37-52.

⁵ Por. np. R. Suszko: *Aksjomat Fregego a polska logika matematyczna lat 20-tych*, w: R. Suszko: *Wybór pism*. Warszawa 1998, s. 249-252.

⁶ Por. G. Malinowski: *Suszko i wielowartościowość*, w: *Idee logiczne Romana Suszki*. Warszawa 2002, s. 151-160.

STEFAN KONSTAŃCZAK

Pomorska Akademia Pedagogiczna w Słupsku

**SPRAWOZDANIE Z OGÓLNOPOLSKIEJ KONFERENCJI NAUKOWEJ
nt. „Filozofia w dydaktyce akademickiej” zorganizowanej przez
Instytut Filozofii UAM w Poznaniu w dniach 19-20. X 2001 r.**

Problematyka konferencji zgromadziła przedstawicieli niemal wszystkich ośrodków akademickich kształcących filozofów, co spowodowało, iż program konferencji przewidywał dwa dni obrad oraz podział uczestników na dwie równoległe pracujące sekcje problemowe. Obrady otworzył Dziekan Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, prof. Janusz Wiśniewski. Dziekan, występując w roli gospodarza, przywitał uroczystie uczestników konferencji, a w swym wprowadzeniu zachęcił do konstruktywnej dyskusji ukierunkowanej na usprawnianie praktyki edukacyjnej młodego pokolenia filozofów. Po wystąpieniu prof. Wiśniewskiego głos zabrał wicedyrektor Instytutu Filozofii UAM, prof. Roman Kubicz, który życzył wszystkim owocnych obrad i miłego pobytu w Poznaniu.

Po uroczystym otwarciu przewodnictwo obradom przejęła główna organizatorka konferencji, prof. Ewa Piotrowska. Po zapoznaniu uczestników z organizacją konferencji oraz ze szczegółowym porządkiem obrad udzieliła głosu pierwszej referentce, prof. Zdzisławie Piątek z UJ. W wystąpieniu *Wyzwania pod adresem nauczania filozofii u progu XXI wieku* punktem wyjścia dla referentki były zarzuty nagminnie stawiane filozofii o „degenerację”. Ta degeneracja ma polegać, zdaniem oponentów, po pierwsze - na utracie przez filozofię kontaktu z rzeczywistością; po drugie - utracie kontaktu z nauką, a po trzecie - na upadku koncepcji prawdy obiektywnej, czyli głównego przedmiotu zainteresowania filozofii. Taki stosunek do filozofii jest rezultatem czysto technicznego spojrzenia na naukę. Jak powiedziała prof. Piątek, przy rozstrzyganiu kwestii czysto technicznych nie ma żadnych dylematów natury moralnej, natomiast problemy egzystencjalne nie mają charakteru czysto technicznego. Filozofia ma więc do spełnienia zadanie, którego nie da się uchwycić na sposób techniczny. Takim intelektualnym zadaniem filozofii jest pojednanie ludzkości. Dla tego zadania nie ma alternatywy. Musi ono dać praktyczne owoce, bo inaczej ludzkość przestanie istnieć. Zatem zadaniem filozofii jest również uchronienie ludzkości przed samozagładą. Dla podkreślenia swej tezy przytoczyła myśl René Dubois: „Nie wielkie rewolucje naukowe, a wielkie idee filozoficzne wyznaczają kierunek rozwoju cywilizacyjnego”.

Tezy wygłoszone przez referentkę wywołały burzliwą dyskusję. Odpowiadając prof. Piątek zauważyła, że nie trzeba stwarzać ani nowej nauki, ani

nowych ideologii dla spełnienia tego zadania. One już istnieją, a ich źródłem powinna zostać etyka środowiskowa.

Kolejny referat pt. *Nauczanie filozofii w szybko zmieniającym się świecie* wygłosiła prof. Eulalia Sajdak-Michnowska z WSP w Warszawie. W swym wystąpieniu wskazała na nauki wiodące, które zmieniają oblicze naszej cywilizacji, do których zaliczyła zwłaszcza biologię molekularną, chemię i informatykę. Rysuje się nowy podział ludzkości na zdolnych do twórczej pracy intelektualnej i niezdolnych do podjęcia takiej pracy. Taki podział istnieje w niemal każdej dziedzinie życia, a w nauce jest zasadniczym kryterium doboru kandydatów.

Do referatu prof. Sajdak-Michnowskiej nawiązywały niektóre tezy wystąpienia prof. Wiesława Sztumskiego z Uniwersytetu Śląskiego. Prelegent swoje wystąpienie zatytułował: *Filozofia - zło konieczne czy fundamentalny i integralny składnik edukacji w społeczeństwie informatycznym?* Prof. Sztumski nawiązał do praktyki edukacyjnej istniejącej w wielu uczelniach, w których na wielu kierunkach filozofię wykląda się tylko z konieczności, jako wymóg np. akredytacyjny. Zatem postawmy sobie pytanie: czym jest, a czym powinna być filozofia dla studentów: koniecznym złem, a może niezbędnym dopełnieniem ich edukacji?

Kolejnym punktem programu była autorska prezentacja podręczników filozofii połączona z dyskusją nad nimi. Prezentacji dokonał prof. Jan Such (UAM). Problem został omówiony na przykładzie publikacji, których autorem (współautorem) był sam prelegent. Na miano podręcznikowego wzorca zasługuje, zdaniem autora, klasyczna publikacja Kazimierza Ajdukiewicza *Zagadnienia i kierunki filozofii*. Istnieją zasadnicze różnice pomiędzy skryptem a podręcznikiem. Skrypt może powtarzać wykłady, podręcznik zaś powinien zachęcać do dalszych studiów. Przykładem podręcznika ma być zaprezentowana przez prelegenta książka autorstwa J. Sucha i M. Szczęsnia-
ka *Filozofia nauki* (wyd. 3 popr., Poznań 2000). Po prezentacji rozpoczęła się gorąca dyskusja, a prelegent, obok pochwał, musiał wysłuchać także krytycznych uwag na temat omawianych podręczników i skryptów.

Kolejny referat *Miejsce filozofii na uniwersytecie. Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość* wygłosił prof. Marek Kwiek z UAM. Punktem wyjścia dla swego wywodu prelegent uczynił założenie, iż obecnie upada rola państw narodowych, a wraz z nimi i uniwersytetu jako skarbnicy nauki i kultury narodowej. Następuje unifikacja uniwersytetów poprzez system akredytacji i punktowy, powstaje w ten sposób nowa jakość - uniwersytet globalny, który zrywa ścisłą więź z władzą, bo nie musi już realizować polityki naukowej państwa. Zdaniem referującego, dotychczasowy model uniwersytetu utrzymywanego przez państwo powoli odchodzi w przeszłość. Dziś o pozycji uczelni zaczyna decydować rynek. W tym kontekście przeszłość studiów

filozoficznych wygląda nieciekawie. Filozofia jest bowiem „pozostałością” z czasów nadmiaru i bogactwa. Jej niepraktyczność wypiera ją z „rynku edukacyjnego”. Filozofowie byli potrzebni w modernistycznym społeczeństwie opartym na dyktaturze rozumu, teraz mamy epokę postracjonalistyczną, która filozofów już nie potrzebuje. Prof. Kwiek dostrzega szansę uchronienia uniwersytetu przed upadkiem. Tę szansę daje uniwersytet uniwersalistyczny, to jest taki, jaki istniał w średniowieczu. Te kontrowersyjne poglądy wznieciły gorącą dyskusję, w której przeważały głosy, iż perspektywa dla studiów filozoficznych zarysowana przez prelegenta jest nazbyt pesymistyczna.

Kolejnym prelegentem był prof. Zbigniew Drozdowicz z UAM, który zaprezentował swój referat zatytułowany *Filozof na miarę czasu*. W swym wystąpieniu referent zauważył, iż każda epoka ma swoją filozofię. W dobie średniowiecza filozofia była niekwestionowaną królową nauk. W czasach nowożytnych filozofia stała się „pożywką” dla pozostałych nauk. Wkrótce też została wtłoczona w system nauk, co do dziś owocuje cyklicznymi „kryzysami” jej naukowości. Nie należy jednak uważać, że sytuacja taka jest trwała, gdyż, podobnie jak w przeszłości tak i dziś, jest miejsce na uprawianie filozofii, ale będzie to filozofia swego czasu.

Sesję plenarną zakończyło wystąpienie dr Małgorzaty Szczęśniak z UAM, która swój referat zatytułowała *O nauczycielu filozofii*. Prelegentka zauważyła, że pozycja nauczyciela w historii wielokrotnie zmieniała się. W starożytnych Chinach najlepsi uczniowie filozofów szli do polityki, a najgorsi zostawali nauczycielami. Selekcja negatywna do tego zawodu ma więc bardzo długie tradycje. Potrzeby studiów filozoficznych na nauczycieli są ograniczone, więc istnieje możliwość wyboru najlepszych kandydatów do zawodu.

Po tym referacie prof. Piotrowska dokonała krótkiego podsumowania obrad i ogłosiła rozpoczęcie dalszych obrad w sekcjach problemowych. Sekcji pierwszej przewodniczył prof. Wiesław Sztumski. Jako pierwszy referat pt. *Nauczanie filozofii w szkole średniej jako forma zaspokojenia potrzeb rozwojowych okresu adolescencji* wygłosił mgr Stefan Florek z UJ. Szkoła średnia, to okres szukania odpowiedzi na trudne pytania, a przedmiotem nauczania, który udziela takich odpowiedzi, a raczej podpowiedzi, jest właśnie filozofia. Kolejnym występującym był dr Witold M. Nowak z Uniwersytetu Rzeszowskiego, który wygłosił referat *O kulturalistycznej interpretacji dziejów*. To wystąpienie uwypukliło praktyczny wymiar filozofowania, jako podstawy do praktycznych rozstrzygnięć również w innych dyscyplinach naukowych. Następnie prof. Marian Wesoły z UAM w wystąpieniu *Zasadność nauczania historii filozofii w szkolnictwie wyższym* dokonał dogłębnej krytyki koncepcji ograniczających nauczanie filozofii tylko do pro-

blemów współczesności. Wiedza filozoficzna odarta z historycznego kontekstu jest kaleką i nie może być podstawą zrozumienia świata.

Obrady w tej sekcji kończył referat dra Zbigniewa Tworaka z UAM zatytułowany *Zarys programu logiki na studiach filozoficznych*. Wystąpienie referent oparł na doświadczeniach dydaktycznych zdobytych podczas prowadzenia zajęć ze studentami UAM. Po tym wystąpieniu prof. Sztumski zakończył obrady sesji i dokonał podsumowania obrad.

Równolegle, pod przewodnictwem prof. Zdzisławy Piątek, toczyły się obrady II sekcji. Jako pierwszy z referatem *Elementy filozofii przyrody w wykładach dla studentów Wydziału Biologii UAM (na studiach stacjonarnych i podyplomowych)* wystąpił prof. Krzysztof Łastowski z UAM. Prelegent na wstępie zauważył, iż filozofia przyrody tradycyjnie już rozgranicza „przyrodę martwą” od „żywej” i „ludzkiej”. Jest to podział niczym nie uprawnomożniony, gdyż nie da się oddzielić od siebie tych elementów. Przyroda bowiem stanowi jedność. Nie wszystkie nasze lamente nad stanem środowiska są zasadne, gdyż np. wymieranie gatunków jest procesem naturalnym i jednym z czynników ewolucji. Do wymiaru kulturowego działań człowieka prelegent zaliczył m.in. ich wymiar krajobrazowy, kulturową działalność oraz „psychiczną przestrzeń” działań ludzkich. Filozofia przyrody jako przedmiot wykładowy nie może pominąć więc oddziaływania wzajemnego środowiska i człowieka, bez tych relacji zrozumienie świata jest niepełne, częściowe.

Jako następna wystąpiła prof. Anna Latawiec z UKSW z referatem *Filozofia w medycynie*. Zdaniem prelegentki, medycyna to zarazem nauka, praktyka i sztuka. Filozofia spełnia rolę swoistego łącznika pomiędzy tymi trzema sferami. Zdaniem prof. Latawiec, filozofia medycyny jest częścią filozofii nauki. Potraktowanie jej inaczej uniemożliwia uchwycenie istoty chorób, gdyż istnieje np. zależność pomiędzy aktywnością Słońca a chorobami układu krwionośnego. Konkluzja wywodu prelegentki nasuwała się sama: lekarz bez przygotowania filozoficznego, to technik naprawiający maszynę, a nie leczący człowieka.

Kolejny referat *Filozofia jako uzupełnienie wykształcenia na kierunku matematyczno-przyrodniczym* wygłosiła prof. Anna Lemańska z UKSW. Prelegentka przygotowała swe wystąpienie na bazie własnych doświadczeń dydaktycznych. Referat wskazywał także na konieczność ścisłego wiązania problematyki filozoficznej ze specyfiką kierunku studiów.

Jako następny wystąpił dr Jan Wawrzyniak z UAM z referatem *Między Platonem a prawdą: miejsce etyki w kształceniu akademickim - cele, formy, metody*. W tym wystąpieniu nacisk położono na dylematy nauczyciela, który znajduje się zarazem pod presją *caritas* (miłosierdzia) i *perfectio* (doskonałość). Czym więc jest sprawiedliwość w nauczaniu? Zdaniem prelegenta, jest to dylemat, który każdy nauczyciel musi rozstrzygnąć samodzielnie.

Jako ostatnia w tym dniu wystąpiła dr hab. Honorata Korpikiewicz z UAM z referatem *O potrzebie poglądowości w dydaktyce filozofii*, w którym zasygnalizowany problem przedstawiła na przykładzie ewolucji teorii heliocentrycznej. Przez wieki ludzie nauki komplikowali niesamowicie konstruowane przez siebie modele świata, a gdy już znaleziona została właściwa odpowiedź, bez namysłu ją odrzucili. Poglądowość ułatwia zrozumienie, ale korzystać z niej może tylko ten, kto doskonale zna zagadnienie, które pragnie wyjaśnić. Po tym wystąpieniu prof. Piątek podsumowała obrady sekcji, której przewodniczyła, a tym samym zakończyła obrady pierwszego dnia konferencji.

W drugim dniu konferencji (20 X) przewodnictwo obradom przejęła prof. Eulalia Sajdak-Michnowska. Jako pierwszy w tym dniu wystąpił dr Piotr Juchacz z UAM z referatem-prezentacją *O wykorzystaniu filmu w kształceniu filozoficznym*. Pierwsza część wystąpienia miała charakter teoretyczny, a referent podzielił się swoimi doświadczeniami z prowadzenia zajęć ze studentami filozofii. Wystąpienie zakończyła demonstracja filmu na temat dość szokującej wystawy plastynatów (rzeźb ze spreparowanych zwłok ludzkich) autorstwa dr Gunthera von Hagensa z Heidelbergu. Uczestnikom prezentacji nasuwała się nieodparta refleksja, czy naprawdę trzeba szokować ludzi, aby skłonić ich do dyskusji nad ważnymi poznawczo zagadnieniami nurtującymi nas wszystkich?

Dr Kajetan Młynarski z UJ zabrał głos na temat *Problem o cen ilościowych w dydaktyce*. Zdaniem prelegenta, ocena szkolna jest pomiarem ilościowym, i w świetle teorii pomiaru winna odnosić się do tego, co mierzalne; ponadto musi istnieć skala pomiaru, procedura pomiaru musi być powtarzalna oraz istnieć procedura szacowania błędów. Z punktu widzenia tej teorii ocena dostateczna nie niesie żadnej informacji. Dr Młynarski zauważył, iż bardzo często ocena jest narzędziem nacisku, co wypacza sam aparat pomiarowy.

Wystąpienie mgr Tomasza Femiaka z UW *O trzecim stopniu wdrażania uczniów do wiedzy pojęciowej. O maieutyce, czyli sztuce uświadomionego mówienia*, odwoływało się do tradycji sokratejskich w nauczaniu filozofii oraz do teorii komunikacji.

Kolejną prelegentką była prof. Aldona Pobjewska z UŁ, która wygłosiła referat *Nauczanie filozofii w szkolnictwie średnim. Dociekania filozoficzne a propedeutyka filozofii*. W swym wystąpieniu wskazała także na konieczność korelacji treści nauczania z zainteresowaniami uczniów. Edukacja filozoficzna powinna zatem rozpocząć się od wyrobienia kompetencji filozoficznych u uczniów. Kompetencje najlepiej kształtuje dialog, gdzie trzeba bronić swoich racji i umieć je uzasadniać. Prowadząca obrady w tym dniu prof. Michnowska udzieliła następnie głosu dr Maciejowi Woźniczce z WSP w Częstochowie, który zaprezentował referat *Historycyzm i problem jego*

uzasadniania w dydaktyce filozofii. W wystąpieniu prelegent skoncentrował się na kwestiach uzasadniania doboru treści w nauczaniu filozofii oraz istnienia ciągłości historycznej tradycji filozoficznej. Jako następny wystąpił dr Piotr Leśniewski z UAM, który w swym referacie *Zagadnienie „Wstępu do filozofii” w nurcie analitycznym* zaprezentował autorski program nauczania tego przedmiotu. Przedstawiony program w całości został oparty na lekturach klasycznych dzieł z filozofii analitycznej.

Prof. Edward Jeliński z UAM w swym wystąpieniu *O przedmiocie historii filozofii polskiej* zaprezentował nowe spojrzenie na historię naszej filozofii, która w trakcie studiów specjalistycznych często jest traktowana „po macoszemu”. Tymczasem jej bogactwo aż się prosi o wykorzystanie w procesie nauczania nie tylko na studiach kierunkowych. Podobne przemyślenia związane z prowadzonym przez siebie procesem nauczania epistemologii zaprezentował dr Marek Hetmański z UMCS, który w swym wystąpieniu *Jak nauczać współcześnie teorii poznania* dokonał próby przewartościowania treści tego nauczania.

Prof. Alina Motycka z IFiS PAN zaprezentowała referat, który przewrotnie zatytułowała *Czy nauczanie filozofii jest potrzebne?* Punktem wyjścia wywodu było założenie, iż w nauce liczą się tylko racje wyprowadzane logiczne. Zakwestionowała tym samym rolę intuicji w nauce. Dalej prof. Motycka zaprezentowała trójstopniowy schemat postawy twórczej. Upadek dotychczasowej teorii rozpoczyna okres chaosu. Nieuchronnie następuje druga faza - regres, który przejawia się w zakłóceniu dyskursu naukowego. Trzecia faza przynosi rozwiązanie i na jego gruncie tworzy się nowa idea. Wystąpienie to spotkało się z polemikami ze strony prof. Piątek i prof. Piotrowskiej, które zgodnie stanęły na stanowisku, że intuicja odgrywała i nadal odgrywa istotną rolę w rozwoju nauki.

Na zakończenie obrad wystąpił prof. Roman Kubicki, który na bazie wypracowanego w IF UAM modelu osobowego studenta prowadził dyskusję nad nauczaniem filozofii. Zdaniem referenta, nic nie upoważnia do katastroficznych ocen, a więc można się spodziewać rozbudowy tego kierunku studiów, ale powinien on być bardziej nastawiony na potrzeby praktyki. Taką możliwość widział w propozycji sprofilowania studiów o treści społeczne.

Podsumowania tej niezwykle interesującej konferencji dokonała prof. Ewa Piotrowska wspólnie z prof. Kubickim, którzy zgodnie uznali, iż zaprezentowane referaty nie tylko oceniały istniejącą sytuację, ale także wskazywały na wiele możliwości uatrakcyjnienia studiów. Istnieje więc potrzeba wymiany takich informacji pomiędzy uczelniami, dobrze byłoby więc kontynuować problem w kolejnych latach, być może już na bazie coraz to innej uczelni. Duże zainteresowanie konferencją dobitnie wskazało na potrzebę takiej kontynuacji.

ARTUR ANDRZEJUK

ŚW. TOMASZ W OXFORDZIE

Anthony Kenny: *Tomasz z Akwinu*, tł. z ang. R. Piotrowski. Warszawa, Prószyński i S-ka, 1999, 152 s.

Wydawnictwo, kojarzące się raczej z literaturą komercyjną, rozpoczęło od jakiegoś czasu wydawanie pozycji popularnonaukowych, w których znajdujemy także publikacje dotyczące filozofii. Jednym z takich wydawnictw jest książka oksfordzkiego profesora Anthony Kenny, poświęcona Tomaszowi z Akwinu. (Wydrukowano ją w ramach serii wydawniczej *dawni mistrzowie*. W serii tej ukazały się ponadto biografie Buddy, Homera, Mahometa, Jezusa i Augustyna Aureliusza.)

Książka składa się z trzech części, z których pierwsza jest naukową biografią Tomasza (za szczególnym uwzględnieniem jego dzieł), a dwie pozostałe części dotyczą samej nauki Tomasza. A. Kenny wybrał zagadnienie bytu, które jest - jego zdaniem - "najbardziej przecenianą" częścią jego doktryny (s. 7) oraz zagadnienie umysłu, które - według Kennego - jest tematem dużo bardziej godnym przestudiowania (tamże). Wydawca (na czwartej stronie okładki) podaje, że praca Kennego stanowi znakomite wprowadzenie do systemu filozoficznego Akwinaty. W kontekście przytoczonej opinii samego autora, zapowiedź wydawcy budzi pewien niepokój. Uważna lektura pracy Kennego częściowo ten niepokój potwierdza; cała książka jednak robi ostatecznie wrażenie dużo bardziej pozytywne niż tego można by spodziewać się po zapowiedziach z *Przedmowy*.

Do sukcesów książki oksfordzkiego badacza można zaliczyć zdystansowanie się od typowych "angielskich" uprzedzeń wobec Akwinaty, uznanie doniosłości filozoficznej myśli Tomasza, w sytuacji gdy nie zostaje ona "skażona religijnym dogmatyzmem" (przy negacji, płynącej z absolutnego braku zrozumienia, jego teologii i to nie tylko jako wyrazu teologii katolickiej, lecz w odniesieniu do każdej teologii, która, według Kennego, opiera się na "domniemanych objawieniach" - s. 22-23). Autor - wyraźnie zafascynowany życiem Tomasza - z dużą dozą życzliwości przedstawia sylwetkę Doktora Powszechnego, zwracając uwagę nawet na jego twórczość poetycką (s. 32), broniąc używanego przezeń scholastycznego języka (35), dostrzegając zalety formalne struktury dzieł. Kenny ceni sobie obydwie *Summy*, referując z grubsza ich zawartość, a same tylko komentarze do pism Arystotelesa uważa za wystarczający dowód jego wielkości (42). Na temat *Summa theologiae*

pisze, że jest arcydziełem stylu filozoficznego i zwraca szczególną uwagę na *Traktat o uczuciach* (I-II, 22-48), uznając zawarte tam rozważania za znacznie przekraczające poziomem i kompetencjami odpowiednie teksty Kartezjusza i Hume'a. "Główne idee dzieła - podsumowuje swoje wypowiedzi na temat *Summy teologii* - wciąż pozostają ciekawe i ważne, nawet dla czytelników żyjących w świeckiej, pochrześcijańskiej epoce" (50). Ubolewa, że nie tylko w Anglii, gdzie potępienie Tomasza nie odwołano do dnia dzisiejszego (54), lecz także na kontynencie "na wydziałach filozofii (...) poświęca się mu znacznie mniej uwagi niż myślicielom stojącym od niego niżej, by wymienić Berkeleygo czy Hegla" (55). Autor musiałby nie być Anglikiem, żeby nie zauważyć, że uznanie Kościoła katolickiego dla myśli Akwinaty zaszkodziło jego filozoficznej "reputacji", czyniąc zeń "katolickiego propagandzistę" (Nie jest przy tym prawdą, jak podaje Kenny, że to dopiero encyklika *Aeterni Patris* uczyniła Tomasza "oficjalnym" teologiem Kościoła rzymskiego; jeśli jakkolwiek akt można by uznać za taką "nominację", to byłaby to niewątpliwie bulla Piusa V z 1567 r. ogłaszająca Tomasza Doktorem Powszechnym). Jednakże - jak dodaje Kenny - po Soborze Watykańskim II, dzieła Tomasza zniknęły z "list lektur kardynałów"; jedynie czytają go jeszcze świeccy katolicy (55).

Kenny podaje też "merytoryczny" powód braku zainteresowania myślą Akwinaty: oto od Kartezjusza i Kanta zainteresowania zawodowych filozofów skupiają się na zagadnieniach episteologicznych na niekorzyść filozofii bytu, która stanowiła rdzeń filozoficznych zainteresowań Tomasza (56). W naszych czasach - zdaniem Kennego - staje się to nieaktualne za sprawą L. Wittgensteina, który "obalił" kartezjańskie przeświadczenia o niepodważalności danych płynących z osobistego doświadczenia. Niektórzy z uczniów Wittgensteina wyciągnęli z tego prawidłowe wnioski i spojrzeli życzliwiej na filozofię średniowieczną, a w niej na filozofię Tomasza z Akwinu. Także etycy - zdaniem Kennego - gdy w ostatnich czasach ponownie powrócili do rozważania bardziej konkretnych ludzkich problemów moralnych, mogą wiele pożytecznych dla siebie rzeczy znaleźć w pismach Akwinaty.

Jakoś jednak nie widać — konstatuje Kenny - wzrostu zainteresowań Tomaszem i przechodzi do omówienia zagadnienia bytu (którego nie ceni) oraz zagadnienia poznania, które jest - jego zdaniem - najcenniejszym fragmentem nauki Akwinaty, z którego współcześni filozofowie mogliby wiele skorzystać. Czytelnik odczuwa tu pewien subtelny dysonans: oto autor krytykuje kartezjańskie usytuowanie epistemologii na pierwszym miejscu wśród dyscyplin filozoficznych, sam jednak do końca nie wyzwala się z tego schematu. Dalsze karty pracy potwierdzają to przypuszczenie, a ponadto ukazują, że wiele pochwał filozofii Tomasza, które znajdowaliśmy w części pierwszej, radykalnie błędą w świetle wypowiedzi Kennego w dwu pozostałych

częściach pracy. Odnosi się niekiedy wrażenie, że części te pisali inni ludzie. Oto wykład o metafizyce Tomasza kończy się stwierdzeniem: "Jeśli rozważania [Kennego o Tomaszowej metafizyce] są słuszne, to nawet najżyźliwsze ujęcie nie zdoła całkowicie przekreślić zarzutu, że doktryny te są sofistyką i złudzeniem" (106). Nawet zachwalane wcześniej przez Kennego Tomaszowe rozważania teoriopoznawcze są "niezadowolające z wielu przyczyn", a ich jedyną wartością są pytania, które w ich kontekście Akwinata stawiał, "a nie jego własne odpowiedzi" (140). A. Kenny swoje negatywne oceny opatruje zazwyczaj jednak zastrzeżeniem: "Jeśli taki ma być sens doktryny..." (103). W ten sposób swoiście zaprasza do bliższego przyjrzenia się swojej prezentacji nauczania Akwinaty.

Pierwszą, ogólną uwagą krytyczną, jaka nasuwa się po lekturze wykładu na temat bytu jest konstatacja, że nie jest to wykład nauki Tomasza, lecz czysty arystotelizm. Owszem, Tomasz korzystał z Arystotelesa, można nawet powiedzieć, że w pewnym sensie był arystotelikiem, jednakże samo powtarzanie nauk Stagiryty nie przyniosłoby mu tego miejsca w historii filozofii, które zajmuje, co przecież Kenny zdaje się potwierdzać. Wykład metafizyki w interpretacji oksfordzkiego uczonego rozpoczyna nauka o predykatkach (61-64), dająca podstawy odróżnienia substancji od przypadłości (64-71). Następny temat to forma i materia (71-89), którą Kenny stara się ująć w ramach jakiejś fizyki (szcz. 74-78). Autor zupełnie pominął problematykę aktu i możliwości (!). Problem *esse* pojawia się jako ostatni i to od razu uwikłany w temat Boga jako czystego *esse* (89-106). Ujęcie istnienia (analizowane w sposób przypominający nieco teorię sądów egzystencjalnych) jawi się jako własność bytu. Autor rozważa *esse* jedynie na poziomie semantyki (języka angielskiego, co sprawia dodatkową trudność, gdyż funkcja egzystencjalna "jest" w stanowi tu wyrażenie archaiczne) i z tego poziomu formułuje swoje zastrzeżenia, wykazując "absurdalność" Tomaszowej metafizyki szczególnie w odniesieniu do Boga, rozumianego jako samo tylko *esse* (95-106). Wydaje się jednak, że nawet przy tej problematyce Kenny nie przekroczył arystotelizmu; jego rozumienie *esse* nie odbiega właściwie od znanego wyrażenia Stagiryty z *Analitik wtórych* (92b 9-11): *ti estin antropos kai to einai antropou allo* (to, że człowiek jest to rzecz jedna, a to czym jest, to inna). Brakuje właściwego Tomaszowi ujęcia *esse* jako aktu bytu, przejawiającego się w jego własnościach transcendentnych. Analiza owych własności uniemożliwiła by Kennemu wygłoszenie poglądu, że według Tomasza "bogactwo" Boga okazuje się brakiem jakichkolwiek własności (106). Można więc z dużym prawdopodobieństwem przypuścić, że A. Kenny wyklada metafizykę Arystotelesa nie dotykając w ogóle tego, co stanowi o jej tomistycznym charakterze. Być może spowodowane jest to faktem zignorowania prac E. Gilsona na temat Tomasza (w każdym razie w bibliografii nie ma żadnej pozycji

francuskiego tomisty, piszącego przecież także po angielsku). Może Gilson to dla Kennego "wielbiciel" Tomasza, co dyskwalifikuje w punkcie wyjścia (por. 55, 139).

W pracy Kennego znajdujemy ponadto wiele drobniejszych usterek i nieścisłości fałszujących w sumie naukę Tomasza. Na przykład na s. 30 pisze, że Tomasz głosi obok łaski także przeznaczenie (i to w czysto kalwińskim ujęciu). Komentując ostatnie rozdziały III księgi *Summa contra Gentiles* Kenny nie zwraca uwagi na rozdział 62., w którym Tomasz pisze, iż Bóg nie jest dla nikogo przyczyną grzechu oraz że wybranie przez Boga nie sprowadza na człowieka konieczności. Tomaszowe *De regno* z kolei przedstawia Kenny tak jakby głosiło ono zasadę absolutnej supremacji władzy kościelnej nad świecką. Wydaje się, że autor pomylił poglądy Tomasza ze stanowiskiem jego "późnego" ucznia - Idziego Rzymianina. Sam Tomasz głosił daleko idącą autonomiczność oby tych władz. Tłumacz książki, Robert Piotrowski, łagodzi nieco w przypisie wymowę tekstu Kennego sugerując, że dziełko Tomasza mogło zostać zniekształcone przez Bartłomieja z Lukki, który je dokończył. Nie jest to jedyna interwencja tłumacza na korzyść prawdy historycznej. (O pracy tłumacza trzeba będzie poczynić więcej uwag pod koniec tej recenzji.) Kennego oburza "mieszanie" ujęć greckich (Arystotelesa) z chrześcijańskimi (np. św. Pawła Apostoła): "Chrześcijańska cnota pokory pojawia się w osobliwym i zaskakującym towarzystwie rzekomo arystotelesowskich cnót wielkoduszności i wielmożności, składających się na cnotę męstwa" (49). Oczywiście, Tomasz sprowadza do wspólnego mianownika arystotelesowski wykład cnót i ich katalogi wychodzące spod piór pisarzy chrześcijańskich (św. Augustyna, św. Jana z Damaszku) i bez wątpienia robi to raz lepiej, raz gorzej, jednakże przykład podany przez Kennego jest absolutnie chybiony, gdyż właśnie komplementarność pokory i wielkoduszności udało się Tomaszowi przedstawić w sposób znakomicie spójny i przekonujący (zob. mój artykuł pod tym tytułem w: „Edukacja Filozoficzna” 24 (1997), 345-349).

Część trzecia, poświęcona "filozofii umysłu" (*philosophy of mind*) wprowadza jeszcze inny rodzaj nieporozumień polegający na używaniu słownictwa zupełnie nieadekwatnego do pojęć Akwinaty (i to pomimo, godnych uznania, wysiłków tłumacza, oby to jakoś uporządkować i "związać" z tekstami Akwinaty, por. przypisy na s. 108 i 121). Otóż "intelligere" według Kennego najlepiej oddaje współczesne "myśleć". Wydaje się jednak, że "intelligere" to bardziej znaczy "rozumieć" (ująć intelektualnie). "Myśleniu" odpowiadałoby raczej łacińskie "ratiocinatio". Wydaje się, że w książce z tego nieporozumienia wynika kilka dalszych nieścisłości, a przede wszystkim to, że "myśleniu" Kenny przyporządkowuje zarówno czynności zmysłowych władz poznawczych, jak i władz intelektualnych, ciągle jednak traktując

myślenie jako "intellectio" (szcz. 133-136). Mimo tych wszystkich trudności Kenny pokazuje to, co Tomasz nazywa separacją i abstrakcją, i uznaje to za godny uwagi element jego doktryny.

Na s. 51 Kenny pisze: "osobom zgłębiającym filozofię Tomasza należy stanowczo odradzić pominięcie tych [ściśle teologicznych] części jego dzieła". Wydaje się, że kilka kolejnych nieporozumień wynika z nieuwzględnienia specyfiki poznania teologicznego podczas lektury ściśle teologicznych partii tekstu. Oto Kenny uważa, że Tomasz przyjmował możliwość istnienia samych tylko przypadłości bez podmiotującej je substancji, gdyż ma to miejsce w Eucharystii (traktował to rzecz jasna jako niekonsekwencję Tomasza). Oczywiście przyjmował, że dzieje się to według Tomasza w sposób cudowny, lecz i tu widział zaprzeczenie tezy, że nawet Bóg nie może urzeczywistniać struktur wewnętrznie sprzecznych (68). Aż dwa błędy w jednym zdaniu o Eucharystii dowodzą, że zagadnienia transsubstancjacji autor zupełnie nie rozumie. Brak z kolei w metafizyce Kennego pojęć aktu i możliwości powoduje - jak sądzę - nieporozumienie dotyczące aniołów. Tomasz bowiem pisze (np. w *De ente et essentia*), że aniołowie nie mają materii, co nie oznacza, że w ogóle w ich strukturze nie ma możliwości. To samo dotyczy dusz ludzkich. Kenny pisze, że zarówno nasze dusze jak i aniołowie są samymi tylko formami i widzi w tym kolejne sprzeniewierzenie się Tomasza swojemu "własnemu" hylemorfizmowi (83).

Autorem przekładu (i jego opracowania) jest - co już wspomniano - Robert Piotrowski. Wiele zalet polskiej wersji książki Kennego to zasługa tłumacza, który nie tylko zrobił przypisy wyjaśniające tłumaczenie, lecz niekiedy niwelujące uproszczenia autora (por. przypis 19 na s. 43, dotyczący *habitus* i to samo w tekście Kennego na s. 114; przypis 3 na s. 117; przypis 4 na s. 121), oraz łagodzące jego zbyt radykalne, a nie do końca sprawiedliwe, opinie. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na nieścisłość znajdującą się na s. 47 w przypisie 20, gdzie wyjaśnia się, że "amor" dla Tomasza oznaczała miłość erotyczną (por. *Summa Theologiae*, I-II, 26, 3). Terminem "amor" Akwinata oznaczał miłość w jej najszerszym znaczeniu. To w "amor" zawiera się "amicitia" (przyjaźń), "concupiscentia" (miłość na poziomie uczuć), "misericordia" i "caritas". Nie zmienia to w niczym nieodpartego wrażenia, jakiego doznaje czytelnik podczas lektury książki Kennego o Tomasz z Akwinu, że mianowicie jej tłumacz znacznie lepiej orientuje się w problematyce poruszanej na kartach książki niż jej autor.

Zdaje się, że zasługą tłumacza jest podanie w bibliografii polskich opracowań myśli Akwinaty i przekładów jego dzieł. Jeśli chodzi o te opracowania, to uwzględniono w nich - pominiętego zupełnie w wersji angielskiej - E. Gilsona. Szkoda tylko, że oprócz jego *Tomizmu* w wykazie nie znalazła się znakomita praca pt. *Byt i istota* (Warszawa 1963) w przekładzie P. Lubicza i

J. Nowaka. Brakuje też prac M. A.Krapca (poza przekładem i opracowaniem *De ente et essentia*), a przede wszystkim monografii pt. *Metafizyka*. Nie ma też żadnej pracy M.Gogacza, np. jego *Elementarza metafizyki*.

Chcąc jakoś ocenić pracę Kennego, czytelnik doznaje uczuć ambiwaletycznych. Z jednej strony, chciałby pochwalić komunikatywność przekazu i wysoką kulturę tekstu. Tomasz z Akwinu jawi się na kartach książki jako postać sympatyczna, jeśli nie urocza. Trudne filozoficzne rozważania przedstawiane są z podziwu godnym mistrzostwem języka. Jednakże te rozważania obarczone są tyloma błędami, że trudno uznać zbudowane na nich wnioski. Same te wnioski, zresztą, wzajemnie się wykluczają. Nie chodzi, oczywiście, o budowanie jeszcze jednego pomnika Tomaszowi z Akwinu. Nie chodzi więc o bezkrytyczne uwielbianie jego poglądów, zacieranie błędów czy niekonsekwencji, które popełniał. Każdy jednak - także Tomasz z Akwinu - ma prawo do rzetelnego przedstawienia jego poglądów. Wykład - szczególnie Tomaszowej metafizyki - w wydaniu Kennego jest daleki od tej rzetelności. Autor jednak nie czyni tego ze złośliwości, lecz popełnia błąd wielu swoich wielkich poprzedników (np. Kardynała Kajetana, J.Bocheńskiego i innych): myli Tomasza z Arystotelesem. Jest to poważny i wielki błąd. W tym kontekście jednak należy przytoczyć opinię nie cenionego przez Kennego Gilsona: Tylko wielcy ludzie popełniają wielkie błędy. Dotyczy to w jakimś stopniu oksfordzkiego uczonego.

MARCIN LISIECKI

HISTORIA O NIEZNANEJ POŁOWIE

Feng Youlan: *Krótką historią filozofii chińskiej*, tłum. Michał Zagrodzki. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 409 s.

W Chinach z filozofią ma do czynienia każdy wykształcony człowiek. W dawnych czasach, jeśli człowiek był w ogóle wykształcony, to pierwsze nauki odbierał w zakresie filozofii. *Feng Youlan*

Jednym z najbardziej znanych i cenionych filozofów chińskich w swoim kraju i na Zachodzie był Feng Youlan (Fung Yu-Lan) (1895-1990) - uczeń m. in. Johna Deweya; doktor *honoris causa* Uniwersytetu Columbia, profesor Instytutu Humanistycznego Południowo-Zachodniego Zjednoczonego Uniwersytetu, wykładowca Uniwersytetu Qinhua, a także członek zarządu działu filozofii Chińskiej Akademii Nauk. Jego najbardziej oryginalne prace prezentujące bardzo wysoki poziom znajomości filozofii chińskiej i Zachodniej to: dwutomowa *Historia filozofii chińskiej* (*History of Chinese Philosophy*), *Nowy traktat o drodze życia* (*Xin shixun*), *Duch chińskiej filozofii* (*Xin yuandao*) i *Nowy traktat o metodologii metafizyki* (*Xin zhiyan*).

Książka *Krótką historią filozofii chińskiej* Feng Youlana jest skróconą i poprawioną wersją wcześniejszej pracy pt. *Historia chińskiej filozofii* z przeznaczeniem dla zachodniego czytelnika, starając się o przybliżenie mu swoistości rodzimej myśli filozoficznej. W dwudziestu ośmiu rozdziałach autor analizuje pojawiające się w Chinach od starożytności do współczesności koncepcje filozoficzne.

W pierwszych trzech rozdziałach Feng Youlan zatrzymuje się nad ważnymi punktami, wprowadzając czytelnika w specyfikę chińskiego myślenia. Po pierwsze, dokonuje rozróżnienia między **filozofią** „Jeśli chodzi o mnie to filozofią nazywam systematyczne myślenie refleksyjne o życiu” (s. 4), a **religią** „W istocie każda wielka religia jest filozofią z pewnego rodzaju nadbudową, obejmującą przesady, dogmaty, obrządki i instytucje” (s. 5). Nie dokonanie takiego rozróżnienia powoduje zaistnienie obiegowej opinii jakoby na Wschodzie miejsce filozofii zajmowała religia. Rozwijając tę myśl, podkreśla, że myślenie filozoficzne, bardziej niż religijne, bliższe jest chińskiemu

sposobowi rozumowania, co zresztą często ukazuje w swojej książce¹. W najważniejszym, drugim punkcie scharakteryzował filozofię chińską jako zajmującą się albo problemami „tego świata”, albo „tamtego”. W duchu dialektyki, autor rolę filozofii upatruje w syntezie owych antytez. „Oto problem, który stara się rozwiązać chińska filozofia” (s. 11). Połączenie ma się dokonać w postaci **mędrca**, jednoczącego w sobie to, co duchowe ze sprawami polityczno-społecznymi, określanego jako „uwewnętrzniona mądrość i uzewewnętrzniona królewskość”. Wreszcie analizuje znaczenie, jakie miały dla rozwijającej się filozofii uwarunkowania geograficzne i ekonomiczne Chin, system rodzinny, a także zajmuje stanowisko w sprawie teorii „pochodzenia chińskich szkół filozoficznych”.

Analizę tzw. „sześciu szkół”, czyli klasycznej filozofii chińskiej, jak i późniejszych do niej nawiązań, autor przeprowadza w kolejności od czwartego do dwudziestego szóstego rozdziału. W rozdziałach tych centralne miejsce zajmuje idea „państwa doskonałego”, rozmaicie interpretowana i rozwijana przez wszystkich klasycznych chińskich filozofów. Pierwszym nauczycielem i reformatorem Chin był Konfucjusz, u podstaw jego teorii społecznej leży: idealizacja dokonań przodków powiązana z pojęciami *li*-normy społeczne (obrzędy, ceremonie), których przestrzeganie prowadzi do *ren*-humanitarności, największej cnoty człowieka. Zasada *li* określana jest przez *yi*-prawość, prowadząca do działań odpowiednich dla danego człowieka i sytuacji w jakiej się znalazł, z myślą oczywiście o *ren*. Pomyślność dobrego funkcjonowania państwa powiązana jest z teorią zwaną *zhang ming* - rektyfikacja nazw. „Znaczy to, że rzeczy realne należy dostosowywać do tego, co wynika z ich nazw” (s. 47). Z każdej nazwy płyną określone informacje o istocie danej rzeczy, a także wiedza dotycząca relacji społecznych, w których król ma postępować jak godzi się królowi, a sługa jak przystoi słudze.

„Pytanie o to, czy natura ludzka jest dobra, czy zła czyli jaki jest właściwie charakter natury ludzkiej - było jednym z najbardziej kontrowersyjnych zagadnień w filozofii chińskiej” (s. 79). Zagadnienia te rozstrzygali m. in. uczniowie Konfucjusza, dochodząc do rozbieżnych wniosków. Idealistyczny odłam reprezentował Mencjusz. Przejmując terminologię Mistrza zauważył, że brak w niej wyjaśnień dotyczących natury człowieka. „Prawdopodobnie Mencjusz był pierwszym, który rozwinął teorię natury ludzkiej z punktu widzenia moralności”². Przypisał człowiekowi wrodzoność *ren*, *li* i *yi*. Prze-

¹ Należy mieć na uwadze, że filozofia jest tutaj pojmowana w znaczeniu europejskim. A przecież, czego autor nie zaznaczył, w języku chińskim i japońskim taki termin nie tylko nie funkcjonował (w takim znaczeniu, jak w językach europejskich), ale wcale go nie było. Pojęcie „filozofia” pojawiło się dopiero jako tłumaczenie z języków europejskich, wcześniej mówiono o czymś, co można określić jako „szkołę”, czy „naukę”.

² J. S. Wu: *Mencjusz*, w: *Wielcy myśliciele wschodu*. Warszawa 1997, s. 34.

ciwny, realistyczny odłam prezentował Xunzi, głosząc zło natury człowieka. „Jego teza ogólna głosi, że wszystko, co dobre, powstaje dzięki wysiłkowi ludzkiemu” (s. 165). Xunzi proponuje, aby zły z natury człowiek ukształtował się poprzez kulturę.

Inne spojrzenie na budowę „zdrowego” społeczeństwa prezentował Mozi, oponent Konfucjusza, głównie przeciw jego zbytniemu formalizmowi i rytualizmowi. Wyjście z kryzysu, według Mozi, nastąpi kiedy ludzie zaczną się kierować **wszechogarniającą miłością**, czyli „muszę dbać o swoich przyjaciół tak jak o siebie” (s. 61). Tu powstaje problem: jak „zmusić” ludzi do miłości? Mozi niezbyt oryginalnie, ale skutecznie mówi o **Woli Nieba** i korzyściach płynących z wypełniania woli bogów. Ale oprócz nakazów religijnych teorię miłości należy dodatkowo zabezpieczyć sankcjami politycznymi. W rozważaniach tych dochodzi do pewnej niekonsekwencji, mianowicie Mozi uważa, że Władca został ustanowiony w pewnym sensie z woli ludu, a także z Woli Bożej, podkreślając tym wyjątkowość suwerena i prawo jego do władzy, a przecież Niebo (bogowie) było tylko postulowane. Dalszą tego konsekwencją jest proponowanie ustanowienia władzy absolutnej, mającej wymuszać przestrzeganie praw przez nią ustanowionych. Czytelnik musi tu zapytać: czy możliwa jest wszechogarniająca miłość w państwie totalitarnym?

Analizując powstanie myśli taoistycznej, autor w trzech etapach śledzi kształtowanie się jej w oparciu o myśli Yang Zhu i Laozi, aż do dojrzałej postaci w filozofii Zhuangzi. Taoiści utrzymywali, że wszechświat kierowany jest według pewnego wzorca, czyli według **dao**, które Laozi tłumaczy jako to, co nienazywalne. Drugim ważnym pojęciem jest **de**-cnota, którą, wbrew zdrowemu rozsądkowi, osiąga się poprzez **wuwei** - niedziałanie. Jednakże poprzez teorię **wuwei** rozumiano: niedziałanie to działanie nie wymuszone, ograniczone do zgodności ze swoją naturą.

Specyfikę chińskiej filozofii kształtował po części sam język, w którym każdy znak oznacza **ming**-nazwę, pod którą kryje się określana przez nazwę **shi** - rzeczywistość. Feng Youlan twierdzi, że właśnie rozróżnienie między **ming** a **shi**, stanowiło jeden z głównych problemów tzw. szkoły nazw.

Goethe mówił o mistyce jako o „niedojrzałej filozofii” (*eine unreife Philosophie*), jednakże wiele systemów filozoficznych swoimi podstawami sięga w mistycyzm czy okultyzm, jak szkoła **yinyang**. „Szkoła ta wykazywała tendencje naukowe w tym sensie, że starała się pozytywnie wyjaśnić zdarzenia naturalne wyłącznie w kategoriach sił naturalnych” (s. 151). Prawa rządzące wszechświatem tłumaczono teorią **wuxing** - Pięciu Żywiołów, według której wszystko znajduje się w cyklicznym kole powstawania i giniecia tychże Pięciu Żywiołów (ognia, ziemi, metalu, wody i drewna), w następującej po sobie odpowiedniej kolejności. W ten sposób wszystko odbywać ma

się prawidłowo. Tu można postawić pytanie, jak dochodzi do tak częstych nieprawidłowości w funkcjonowaniu człowieka i jego otoczenia? Feng Youlan wyjaśnia, że natura jest z człowiekiem ściśle powiązana i każde zaburzenie w jej cyklu pociąga za sobą „gniew Niebios”. „Teoria Pięciu Żywiołów” wyjaśniała strukturę wszechświata, nie wyjaśniała jednak pochodzenia świata. Czyniła to teoria *yin* i *yang*” (s. 159). Według niej, podczas współdziałania *yin* (żeńskość, bierność, zimno) z *yang* (męskość, aktywność, ciepło) powstaje wszystko we wszechświecie, z tego wynika, że cokolwiek istnieje, posiada w sobie swoje zaprzeczenie.

Rzeczywistość społeczno-polityczna często wymuszała powstanie pewnych teorii, mających w sposób skuteczny organizować działanie władcy. Oczywiście jest, że najbardziej efektywnym systemem jest totalitaryzm, wymagający od poddanych ślepego posłuszeństwa. Z takiego punktu widzenia wychodziła szkoła tzw. legistów, stawiających sobie za zadanie formułowanie technik rządzenia oraz poddanie ich racjonalnemu uzasadnieniu. Najbardziej znanym filozofem tej szkoły był Han Feizi, główna myśl jego filozofii polegała na tym, jak ze złego z natury człowieka uczynić posłusznego obywatela, w czym ma pomóc *shi* - autorytet władcy, ustanawiający *fa* - prawa i egzekwujący je poprzez odpowiednie *shu* - metody, czyli *xing*-kary. Han Feizi pisze: „Gdy mędrzec rządzi państwem, nie oczekuje, że ludzie sami z siebie będą czynić dobro, lecz nie dopuszcza, by mogli czynić zło” (s. 183). Autor uważa, że najbardziej skrajne podglądy dotyczące człowieka i państwa reprezentowali właśnie legiści i taoiści.

Czytelnik może zauważyć, że główny trzon problematyki filozofii społecznej omawianych szkół jest do siebie bardzo zbliżony, mianowicie: idea państwa doskonałego, pierwotne cechy natury człowieka jak i pytanie o jego cel. Jednakże mimo tych pozornych stałości, szybko dają się zauważyć rozmaite ewolucje pojęć filozoficznych, dokonywane przez późniejszych myślicieli (np. neokonfucjanistów, czy neotaoistów), dostosowujące je - jak to było niejednokrotnie wspomniane - do epoki, w której przyszło im egzystować, wprowadzając przy tym ogromną różnorodność dorobku intelektualnego każdej ze szkół. Zmiany w systemach filozoficznych odbywały się najczęściej poprzez nawiązywanie do poprzedników, a także, co jest rzadko obecne w filozofii zachodniej, do adaptacji niektórych poglądów swoich oficjalnych przeciwników.

Sytuację w chińskiej filozofii zmieniło znacznie przejęcie z Indii nauk buddyjskich. Feng Youlan uważa, że „pojawienia się buddyzmu w Chinach było jednym z największych wydarzeń w dziejach tego kraju” (s. 273). Wprowadziło to ze sobą inny sposób podejścia do człowieka i wszechświata. „Ogólnie rzecz biorąc, buddyzm w wersji mahayany wywarł na Chińczyków największy wpływ w zakresie pojęcia Umysłu Powszechnego i tzw. nega-

tywnej metody metafizyki” (s. 275). Zrozumienie tej filozofii wiąże się z poznaniem jej specyficznej terminologii. Pojęcie *ye* - działanie, czyli *karma*, obejmuje każdą czynność człowieka, a ściślej, jego umysłu, za każdym razem musi przynieść jakiś skutek. Z racji tego, że wszystkie zjawiska są przejawem jednostkowego umysłu, człowiek w stanie *wuming* - nieoświecenia, działa w świecie rzeczy „złudnych i nietrwałych”. To powoduje uwięzienie człowieka w stanie zwanym *samsara* - koło narodzin i śmierci, wiążące się z jego nieustannym cierpieniem. Dopiero dzięki *bodhi* - Oświeceniu można uwolnić się z *samsary*, przechodząc w nirwanę, czyli w zjednoczenie z Umysłem Powszechnym. Przyjęcie buddyzmu wiązało się z szybkim powstaniem bardzo licznych szkół, które w naturalny sposób wprowadzały rozbieżności w rozumieniu głównego rdzenia myśli buddyjskiej. Feng Youlan dopatruje się w szkole *chan* (w Japonii *zen*), najbardziej znaczącej i płodnej doktryny kontemplacyjnego buddyzmu.

Nowe czasy i nowe perspektywy rozwoju otwierały przed filozofią chińską nieznaną obszar dla działania filozofii, czy to adaptując buddyzm, czy też odkrywając świat filozofii zachodniej, o czym jest mowa w dwóch ostatnich rozdziałach. Feng Youlan propagował połączenie filozofii chińskiej, ściśle neokonfucjanizmu z metodami logiczno-analitycznymi filozofii zachodniej, co m. in. zaowocowało wprowadzeniem do typowo chińskiej negatywnej metafizyki, metody pozytywnej, mającej stanowić jej podłoże. Ze względu na to, że książka ta napisana została w latach czterdziestych XX wieku, brak w niej informacji o stanie dzisiejszej filozofii chińskiej, co stanowi pewien niedosyt dla dzisiejszego czytelnika. Dodatkowo, ze względu na cenzurę, brak jest problematyki dotyczącej myśli Maozedong’a i filozofii marksistowskiej, której zwolennikiem w pewnym stopniu był i Feng Youlan.

Feng Youlan w swojej książce chce nas nauczyć nie tyle filozofii Chin, co przybliżyć jej problematykę i specyficzny ducha. Jak również pragnie zachęcić do samodzielnego jej zgłębiania i odnalezienia w niej brakującej połowy zachodniej filozofii. Na rok przed śmiercią, w rozmowie z redaktorem polskiego wydania niniejszej książki, powiedział: „Mam nadzieję, że dzięki tej książce Polacy lepiej zrozumieją chińską filozofię, a przez to lepiej poznają naród chiński. Mam nadzieję, że moja książka umocni przyjaźń między naszymi narodami” (s. XVII).

MONIKA MICHAŁOWSKA

MIARA NIEZMIERZONEGO

Anne Ashley Davenport: *Measure of a different greatness: the intensive infinite 1250-1650.* Leiden-Boston-Köln 1999 Brill, 453 s., (wstęp I-XV s.).

Mimo iż podtytuł książki mógłby sugerować pewne ograniczenie tematyki poruszanej przez Anne Davenport do zagadnienia intensywnej nieskończoności, to jednak nic bardziej mylnego. Główne zagadnienie tej książki dotyczy kwestii nieskończoności Boga, lecz autorka, poruszając się w obszarze filozofii średniowiecznej oraz nowożytnej tak prowadzi wywód, iż pozwala jej on na omówienie wielu innych zagadnień w sposób istotny związanych z interesującym ją problemem, co wyraźnie wskazuje na szerokie jej zainteresowania. Davenport w każdej części książki, wprowadzając problematykę boskiej nieskończoności, stara się usytuować ją w szerszym kontekście filozofii danego myśliciela i ukazać w ramach całego systemu. Dzięki temu książka nie jest po prostu analizą problematyki nieskończoności, ale staje się doskonale opowiedzianą historią o losach pewnego zagadnienia, wpisanego w filozofię średniowieczną i jego kontynuacji w wiekach późniejszych. Davenport dzieli książkę na siedem rozdziałów, z których każdy poświęcony jest koncepcji nieskończoności, konsekwencjom wynikającym z przyjęcia pewnych rozwiązań oraz problemom inicjującym nowe dyskusje. Niestety, autorka zakładając wielokrotnie, iż czytelnik dysponuje dużą wiedzą na temat omawianych kwestii, uważa za oczywiste ważne argumenty, które podaje bez żadnego uzasadnienia, a czasem nawet wnioski z tych argumentów wypływające. Dlatego też przedstawiając w paru słowach treść poruszanych zagadnień postaram się dopowiedzieć to, co autorka milcząco zakłada.

W rozdziale I Davenport podejmuje próbę wyjaśnienia, jak doszło do tego, że między wiekiem XIII a XVII pojawiło się tak wiele tekstów dotyczących zagadnienia boskiej nieskończoności. Główną przyczynę tego upatruje w przybierającej na sile w XIII w. walce Kościoła z koncepcjami heretyckimi, głównie z panteizmem oraz manicheizmem. Przedstawiciele najliczniejszej grupy to Katarowie - wyznawcy manicheizmu - którzy głosili m.in. istnienie dwóch wiecznych, przeciwstawnych zasad świata, przeczyli wolności woli, kwestionowali niezmienność i nieograniczoność Boga oraz zmartwychwstanie ciał. Oskarżani o herezję bronili własnych tez za pomocą

racjonalnych argumentów, co zmusiło katolików do uzasadniania swoich twierdzeń nie tylko poprzez powoływanie się na *Pismo Święte*, lecz także za pomocą racjonalnych argumentów, które zwykle odwoływały się do matematyki i logiki. Jednymi z oponentów mieszkańców Montésegur - głównej siedziby Katarów - byli Aleksander Nequam i Ryszard Fishacre. Obaj, starając się odpowiedzieć na pytanie jak to jest możliwe, że Bóg jest jeden, prosty i jednocześnie zawiera w sobie całe stworzenie, używają argumentów zaczerpniętych z geometrii. Autorka ceni zwłaszcza koncepcję Fishacre'a za dostarczenie jednego schematu dla analizy wszystkich aspektów boskiej nieskończoności, jak też za obiektywny sposób argumentacji oraz filozoficzne, czysto teoretyczne rozważania. Ponadto zwraca uwagę, iż był on pierwszym myślicielem, który potraktował boską nieskończoność jako zagadnienie *per se*. Zdaniem Davenport zatem, manicheizm stał się w jedną z głównych przyczyn wzrostu zainteresowania rozwiązaniem kwestii nieskończoności na drodze rozumowej. Według mnie, autorka przecenia jednak znaczenie Katarów w historii myśli średniowiecznej, przypisując im znaczącą rolę w tworzeniu się sposobu myślenia i argumentowania filozofów i teologów katolickich.

Rozdział II poświęcony jest porównaniu koncepcji Tomasza z Akwinu i Bonawentury. Celem rozdziału, jak autorka pisze we *Wstępie*, jest, z jednej strony, wskazanie na wpływy poglądów dominikańskich na koncepcję nieskończoności Tomasza z Akwinu; z drugiej strony, na wpływy też franciszkańskich na rozwiązania Bonawentury. Inspiracje owe dotyczyć będą kwestii epistemologicznych. Należy pamiętać, o czym nie wspomina autorka, iż szkoła franciszkańska, uznająca platońską koncepcję idei wrodzonych oraz niedyskursywne poznanie Boga, stanowiła źródło dla bonawenturiańskich poglądów dotyczących iluminacji; wpływy dominikańskie natomiast ujawniły się w przekonaniu o konieczności racjonalnej argumentacji dotyczącej istnienia Boga oraz w przyjęciu arystotelesowskich założeń epistemologicznych. Dla Akwinaty, aktualna nieskończoność, czyli nieograniczoność Boga, jest tezą zgodną nie tylko z prawdami wiary, ale także z rozumem, który, operując ideami i pojęciami wyabstrahowanymi ze świata rzeczy materialnych, zgodnie z twierdzeniem, że *nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, może *a posteriori* udowodnić konieczność istnienia Boga jako bytu nieskończonego. Człowiek jest w stanie poznać istnienie Boga poprzez doświadczenie zmysłowe istnienia rzeczy. Tomasz, pisze Davenport, proponując zgodne z rozumem przyrodzonym poznanie nieskończoności Boga i odrzucając możliwość posiadania apriorycznej wiedzy o Nim, dochodzi do stwierdzenia, iż do Stwórcy można dotrzeć albo poprzez dowody *a posteriori*, albo dzięki *Pismu Świętemu*. Jednak, ponieważ droga zgodna z rozumem przyrodzonym wykazuje, iż Bóg jest poza zasięgiem dyskursu, jedyne praw-

dziwę źródło wiedzy o Nim odnajdujemy w *Piśmie Świętym*. Tak więc rozum i sama filozofia dowodzą, że doktryna katolicka stanowi niezbędne uzupełnienie ludzkiej wiedzy. Tym samym - jak słusznie zauważa autorka - apofatyczna koncepcja Tomasza wspiera dominikański projekt budowania ortodoksyjnej teologii. Inaczej niż Tomasz, Bonawentura twierdzi, że - czytelnik może dopatrzeć się tu wyraźnych wpływów św. Franciszka z Asyżu - boska nieskończoność jest wpisana w ludzkie istnienie w formie nieograniczonej tęsknoty duszy. Bonawentura zakłada pewną ciągłość między nieskończonym Bogiem a duszą ludzką, która nie jest w stanie zadowolić się skończonymi rzeczami. To pozwala na wniosek, iż człowiek może nie tylko odkryć substancjalną nieograniczoność Boga, ale także kontynuować boską nieskończoność. Aby tak się jednak stało, musi doświadczyć iluminacji, sam rozum przyrodzony nie wystarczy. Można zatem odnieść wrażenie, iż pomimo różnych założeń wstępnych i różnych dróg argumentacji, zarówno Bonawentura, jak też Tomasz z Akwinu upatrują prawdziwe źródło wiedzy o Bogu w teologii. W niniejszym rozdziale autorka porusza ponadto wiele innych zagadnień o charakterze filozoficznym. Czytamy więc także nie tylko o jakościowym, czy też ilościowym rozumieniu boskiej nieograniczoności i Boga jako nieskończenie nieskończonym (*Deus infinitissimus*), o stopniach i rodzajach wiedzy, sposobach jej pozyskiwania, ale też o relacjach między tymi zagadnieniami. Rozwiązania Tomasza i Bonawentury dotyczące kwestii nieskończoności boskiej, Davenport przedstawia - jak to starałam się wykazać -jako istotnie związane z zagadnieniami epistemologicznymi. Taki sposób argumentacji jest kontynuowany w kolejnych rozdziałach.

Tak też jest w przypadku poglądów Henryka z Gandawy, które analizowane są w kolejnym rozdziale. Davenport twierdzi, iż myśl Henryka była inspirowana filozofią Tomasza i Bonawentury. *Doctor solemnus* chce stworzyć nową metafizyczną teorię boskiej nieskończoności, która wykorzystywałaby ich osiągnięcia, ale oswobodziłaby ją z cech dominikańskich i franciszkańskich. Zdaniem Henryka, wiedza zdobyta na drodze doświadczenia stanowi pierwszy i konieczny stopień poznania. Staje się ona *episteme* dopiero dzięki iluminacji, która daje jej pewność, ale jej nie wypiera. Prawdziwa wiedza staje się pewna dzięki podwójnemu procesowi abstrakcji, który w końcowym etapie dociera do absolutnie nieskończonego Boga. Koncepcja boskiej nieskończoności, jaką znajdujemy u Henryka z Gandawy, stanowi - według Davenport - pewnego rodzaju kompilację tez augustyńsko-arystotelesowskich, a tym samym poglądów Bonawentury i Tomasza. W niniejszym rozdziale znajdujemy także ciekawą, moim zdaniem, analizę ilościowego i jakościowego rozumienia Boga traktowanego jako *summum bonum*. Bóg jest najwyższym dobrem w sensie ilościowym, ponieważ zawiera każdy możliwy stopień dobra, oraz ponieważ dobro wypełnia go całkowicie;

w sensie jakościowym jest najwyższym dobrem, jako że jego dobro jest nieskończenie doskonalsze niż najlepsze dobro istot stworzonych, oraz ponieważ Bóg jest dobry ze swej istoty, stworzenia zaś tylko dzięki uczestnictwu. Oba sposoby mówienia o Bogu osadzone są w języku platońskiego uczestnictwa, który - według Davenport - daje się uzgodnić z przeprowadzoną w duchu arystotelesowskim analizą niedoskonałości i doskonałości samej w sobie nieprzekraczalnej.

W rozdziale IV Davenport prezentuje myśl Piotra Jana Oliviego, w której stosunek do franciszkańskiej koncepcji wiedzy zasadzającej się na pojęciu iluminacji oraz filozofii Arystotelesa okazuje się również istotnym zagadnieniem. W przeciwieństwie do Henryka z Gandawy i Bonawentury, Olivi nie przyjmuje augustyńskiej iluminacji jako źródła naszej wiedzy o Bogu. W przeciwieństwie zaś do Tomasza z Akwinu, a także Bonawentury, odrzuca filozofię Stagiryty, gdyż jest ona oparta na fałszywych przesłankach, jako że są wywiedzione z doświadczenia zmysłowego. Są one, tak jak reguły matematyczne, konieczne jedynie warunkowo, a zatem nie mogą stać się fundamentem wiedzy. Nie oznacza to jednak, iż należy zrezygnować z rozumowego poznawania Boga. Boskie istnienie jest oczywiste samo przez się tylko w sensie absolutnym, my zaś potrzebujemy drogi rozumowej. Jest to jednak droga kontemplatywna, a nie analityczna; droga skończonego i niedoskonałego umysłu pragnącego jedności z nieskończonym i doskonałym w sensie absolutnym Bogiem. Czytelnik może dostrzec tu wyraźne inspiracje filozofią augustyńską i anzelmiańską. Filozofia Oliviego zawiera w sobie również inne elementy franciszkańskie. Oparta została na przekonaniu, iż należy porzucić wszystkie dobra cielesne i dobrowolnie żyć w ubóstwie. Bóg jest nie tylko przewyższającą wszystko doskonałością, nieskończonością, bytem nad bytami, ale również najwyższą miłością i dobrem. Koncepcja Oliviego, wykorzystując pojęcie najwyższej abstrakcji i rozumienie Boga jako doskonałości przekraczającej wszelkie inne, łączy pragnienie zastąpienia nauki arystotelesowskiej własną nauką duchową z przekonaniem, iż tylko prawdziwe ubóstwo może doprowadzić nas do Boga. Umysł i wiara zatem, odnosząc się do tej samej absolutnej nieskończoności, współdziałają jako dwa komplementarne aspekty tej samej duchowej natury człowieka. Mimo że dowody Oliviego nie mają natury matematycznej ani logicznej, czytelnik odnosi wrażenie, iż dla Davenport są one równie przekonujące. Autorka wskazując na inny rodzaj racjonalności: przyznaje jej, moim zdaniem, takie same prawa jak matematycznym dowodom Fishacre'a czy też Tomaszowym dowodom kosmologicznym.

W kolejnym rozdziale Davenport przedstawia teologiczne argumenty Jana Dunsza Szkota, które dla autorki także mają niezaprzeczalny walor. Metafizyczne pytanie o nieskończoność Boga, które Szkot sprowadza do

zagadnienia aktualnej nieskończoności, ma na celu, jak twierdzi Davenport, rozwiązanie problemów wpisanych w koncepcję Trójcy Świętej. Służyć temu ma także analiza ontologicznego statusu relacji oraz wprowadzenie nowej reguły w logice trynitarnej. Szkot, podobnie jak Olivi, który twierdził, iż relacje nie mają mocy stwarzania, odrzuca relacyjną koncepcję Trójcy. Nie godzi się jednak na rozwiązanie Oliviego, dla którego Trójca konstytuowana jest przez sposoby istnienia (*per modos essendi*). Szkot, łącząc obie te koncepcje twierdzi, że relacje, same w sobie nie posiadające żadnej doskonałości, są istniejącymi poza umysłem Boga sposobami istnienia boskiej istoty. Wyłaniają się one podczas zrodzenia Syna z Ojca; są jednak odrębne od istoty boskiej. Analiza koncepcji Szkota łączy się z zagadnieniem poznania i jego stosunkiem do wcześniejszych rozwiązań epistemologicznych. Podobnie jak Olivi, odrzuca on zarówno koncepcję iluminacji, jak też rozwiązanie Arystotelesa uznając je za ograniczone tylko do części rzeczywistości. Umysł ludzki może dotrzeć do sfery transcendentalnej i utworzyć pojęcie, które odnosiłoby się do nieskończoności, jak też skończoności. Davenport mówi tu, oczywiście, o jednoznacznej koncepcji bytu. Można śmiało powiedzieć, że czytelnik odnajduje w niniejszym rozdziale udaną próbę przedstawienia koncepcji Szkota jako spójnej całości; koncepcji, w której odnajdując inspiracje myślą chociażby Oliviego i Bonawentury, Davenport wskazuje jednocześnie na nowatorskie, czasem radykalne, rozwiązania Doktora Subtelnego.

Ostatnią koncepcją, którą Davenport analizuje szczegółowo w rozdziale VI, jest myśl Ockhama. Rozwiązanie proponowane przez tego filozofa autorka rysuje w szerszym kontekście jego filozofii, to jest teorii znaków oraz zagadnień epistemologicznych. Ockham, podobnie jak Szkot, wyróżnia dwa rodzaje wiedzy: abstrakcyjną i intuicyjną. Davenport twierdzi, iż na tym rozróżnieniu oparte zostaną twierdzenia Ockhama dotyczące rodzajów znaków jakimi się posługujemy. Pytając, jaką wiedzę mamy o Bogu; jakim pojęciem Boga się posługujemy i jak ono różni się od bezwarunkowego pojęcia boskości (*conceptus absolutus deitatis*), Ockham rozważa bardziej ogólne zagadnienie semiotyczne. Autorka śledzi jego rozumowanie mające na celu wydobyć różnic między wszystkimi rodzajami znaków. W oparciu o nowatorską analizę znaków Ockham dowodzi, iż w tym życiu dusza jest w stanie bardziej zbliżyć się do Boga niż rozum, który zdolny jest jedynie dokonać namysłu nad znakami. Czytelnik odnosi więc nieodparte wrażenie, iż rygor analizy i rozważania Ockhama nad semiotyczną naturą pojęć służyć mają ustanowieniu prymatu woli nad intelektem. W tym sensie jasne jest przekonanie Davenport, iż teologia Ockhama jest bez wątpienia franciszkańska.

Ostatni rozdział książki poświęcony został rozważaniom nad nieskończonością Boga kontynuowanym do XVII w. Czytelnika zaciekać mogą

przeprowadzone przez autorkę analizy zwłaszcza koncepcji Mikołaja z Oresme, Tuscani Leona Battisty Albertiego oraz obrazu Piero della Francesca, wszystkie wykorzystujące figury geometryczne dla rozważań nad boską substancją, nieskończonością i prostotą. Także przedstawione rozważania Keplera oraz Mikołaja z Kuzy dotyczące nieskończoności są prowadzone w oparciu o geometrię. W przypadku obu tych koncepcji mówić można o silnych związkach matematyki z teologią. Kepler przeprowadza analogię między Trójką Świątą i światłem, Mikołaj zaś interesuje się geometrią głównie, aby wyjaśnić zgodność przeciwieństw w Bogu; jednoczesną nieskończoność i prostotę. Związki teologii z matematyką wyraźniej jeszcze widać u Pascala; według niego, nauki te tworzą jedną drogę do Boga. Teraz zrozumiałe staje się, dlaczego autorka nie zakończyła swoich rozważań na XIV w. Ostatni rozdział ma uświadomić czytelnikowi, iż nauka nowożytna nie oznaczała całkowitej rezygnacji z duchowości i zaprzeczyc dosyć powszechnemu pogładowi, iż takie połączenie możliwe było tylko w średniowieczu. Niestety, Davenport dosyć pobieżnie prezentuje myśl zarówno Keplera, jak też Pascala czy Mikołaja z Kuzy. Czytelnik może więc przeczytać o analizach hiperboli, paraboli i elipsy, nie znajduje jednak odpowiedzi na natychmiast pojawiające się pytanie: czy i w jaki sposób analizy liniowości i kulistości wpływały na koncepcje Keplera przeczące nieskończoności wszechświata?

Tak oto, jak pisze autorka, historia zatoczyła koło. Opowieść zaczynała się bowiem w XIII w. od przedstawienia argumentów matematycznych pewnego dominikanina mających dowieść boskiej nieskończoności w oparciu o przekonanie o pozytywnej wartości tego świata, kończy się zaś na koncepcji Pascala, który cztery wieki później używać będzie także matematycznych argumentów, aby dowieść nicości świata w obliczu boskiej nieskończoności. Co niewątpliwie przemawia na korzyść tej książki, to próba jednoczesnego pokazania kontynuacji tematyki poruszającej zagadnienie nieskończoności, nieograniczoności, prostoty wszechogarniającej substancji boskiej, a zarazem wyraźne uwypuklenie różnorodności rozwiązań, a także inspiracji. Poszukiwanie związków z filozofią franciszkańską, dominikańską, wpływów Arystotelesa i Augustyna stanowi pierwszy ważny element konstrukcyjny książki Davenport. Kolejny to prezentacja na trzech płaszczyznach: matematycznej, metafizyczno-teologicznej i epistemologicznej różnych sposobów argumentacji, jak również wielu koncepcji oraz związanych z nimi rozwiązań problemów, które pojawiały się w ich obrębie. Żadnej z nich zdaje się Davenport nie wyróżniać; co więcej, każdą z nich ceni. Tym samym racjonalność, jako że wszystkie argumenty i dowody przedstawione w tej pracy uważa za racjonalne, nie jest utożsamiana jedynie z oczywistością praw matematyki czy logiki. Racjonalność nie stoi w sprzeczności z ducho-

wością. Ta opozycja stanie się widoczna dopiero w nowożytności. Davenport, wskazując na fakt, iż tezy nie mające charakteru matematycznego czy logicznego - dzisiaj nazwane pozaracjonalnymi - w średniowieczu uznawane były za równie istotne.

Moim zdaniem, wyjątkowy walor omawianej książki to przede wszystkim uczciwość, z jaką autorka prezentuje fragment historii filozofii średniowiecznej, nie próbując wyjaśniać jej poprzez pryzmat filozofii nowożytnej. Śmiało zatem można stwierdzić, iż najlepszym przewodnikiem po przedstawionych koncepcjach i jednocześnie prawdziwym bohaterem tej książki jest rozum. O oryginalności tej pracy stanowi także próba wyjścia poza obszar filozoficzno-teologicznych rozpraw; Davenport przeprowadza analizę fresków Giotto Scrovegni oraz traktatu Marguerite Porète. Co więcej, wskazanie na ogólne zainteresowanie kultury zagadnieniem nieskończoności, jak też na wzajemne oddziaływanie filozofii i sztuki sprawia, że książka ta może stać się inspiracją dla poszukiwań relacji między różnymi dziedzinami kultury. Dodatkowym atutem pracy Anne Davenport są częste krótkie informacje biograficzne oraz zapoznanie czytelnika z atmosferą intelektualną i polityczną w jakiej dochodzi do powstania omawianych dzieł. Pozwala to na lepsze zrozumienie czynników warunkujących pojawienie się pewnych rozwiązań, jak też i samych koncepcji. Tak więc znajdujemy dość liczne informacje o Katarach, czy też o nastrojach intelektualnych i politycznych w jakich Dunsowi Szkotowi przychodzi rozważać zagadnienia dotyczące Trójcy Świętej. Niestety, co przemawia na niekorzyść tej książki to fakt, że, jak już wspomniałam, przeznaczona jest ona dla wyspecjalizowanego grona czytelników interesujących się historią, filozofią czy teologią średniowieczną. Ponadto rozczarowuje brak precyzji w analizie niektórych koncepcji. Zawarty w podtytule przedział czasu sugeruje, iż także wieki XVI i XVII omówione zostaną równie wnikliwie co średniowiecze. Davenport jednak tylko sugeruje czytelnikowi pewne problemy, pozostawiając go z niezaspokojoną ciekawością. Czekamy zatem na kontynuację rozważań dotyczących zagadnienia nieskończoności, tym razem bliżej wyjaśniających koncepcje nowożytne, ich inspiracje średniowieczne i proponowane rozwiązania.

RYSZARD MORDARSKI

ŹRÓDŁA NOWOŻYTNEJ KONCEPCJI WOLNOŚCI

Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism*. Cambridge University Press, 1998, XIV+142 s.

Na początku lat sześćdziesiątych minionego wieku grupa filozofów i historyków idei z Cambridge (J. G. A. Pocock, J. Tully, J. Dunn, P. Laslett) zanegowała dogmat tradycyjnej historiografii głoszący, że istnieje kanoniczny zbiór najważniejszych dzieł filozoficznych, które winny być jedynym właściwym przedmiotem badań historii myśli politycznej i społecznej, gdyż zawierają wiecznie żywe problemy i idee. Dotychczas utrzymywano bowiem, że o ile historyczne studium teorii politycznej czy moralnej ma posiadać jakiś sens, to musi wydobyć z owych kanonicznych tekstów wszystkie te istotne zagadnienia i idee, które oferują one dla rozumienia i rozwiązywania obecnych problemów polityki, moralności, społeczeństwa czy państwa.

Nowe podejście historyków idei z Cambridge sytowało klasyczne teksty filozoficzne i polityczne w szerszym kontekście ideologicznym, społecznym i językowym ich czasów. Zmieniło to sposób studiowania historii myśli politycznej i moralnej, zbliżając historię teorii politycznych i społecznych do historii polityki. Celem badaczy stała się bowiem taka interpretacja tekstu, która zmierzała do ukazania konkretnych historycznych intencji autora oraz opisanie w możliwie szerokim zakresie wszelkich przemian języka politycznego, którym posługiwał się autor pisząc w imieniu jakiegoś społeczeństwa, lub krytykując pewne sposoby myślenia.

Historyk idei politycznych Quentin Skinner jest również rzecznikiem tego podejścia do studiowania dzieł historycznych, a jego piarstwo zasługuje na uwagę nie tylko ze względu na mistrzostwo w stosowaniu nowej metod¹, ale także ze względu na godną uwagi refleksję metodologiczną, która pokazała szersze możliwości jej zastosowania. W jego ujęciu, identyfikacja zagadnień politycznych czy moralnych odbywa się głównie poprzez erudycyjną pracę historyczną, która sytuuje omawiane zagadnienie w szerszym historycznym kontekście epoki. Toteż koncentruje się ona na tekście, aby wyinterpretować rządzące nim konwencje językowe. Sam tekst traktowany jest natomiast jako wypowiedź lub socjologiczne działanie występujące w identyfikowalnych kontekstach. Bierze się to z przekonania, że studiując kon-

¹ O stosowaniu tej metody przez Skinera do badań nad Hobbesem pisałem już w recenzji pt. *Hobbes i tradycja retoryczna*. „Edukacja Filozoficzna” Vol. 28, 1999.

wencjonalne użycie słów, pojęć i koncepcji dostępnych autorowi, możemy właściwie pojąć jego intencje. Społeczne znaczenie tekstów i wypowiedzi jest bowiem równoznaczne z intencjami autora i może być w pełni wyjaśnione poprzez rekonstrukcję językowych konwencji, słownika, zasad i reguł gramatycznych czy założeń językowych epoki. Następnie powinniśmy skoncentrować się na samej osobie autora, aby dokładnie uchwycić jego świat mentalny, zrekonstruować jego przekonania, uprzedzenia i przesady i ukazać je na tle szerszego lingwistycznego kontekstu znaczeń oraz ideologicznego kontekstu epoki. Według Skinnera, wiedza o intencjach piszącego jest funkcją równoznaczną wiedzy o tym, co on pisał i zbieżna jest z historyczną tożsamością samego tekstu. Wynika z tego, że żaden pisarz nie mógłby napisać i zaakceptować niczego, co wychodziłoby poza słuszne opisy akceptowane w jego środowisku. Bowiem mentalny świat koncepcji i przekonań autora oraz ideologiczny kontekst epoki ograniczają zakres jego możliwych intencji. Oczywiście lingwistyczny kontekstualizm Skinnera i cała związana z tym metodologia powoduje, iż studium idei politycznych pociąga za sobą szereg problemów natury raczej filozoficznej niż czysto historycznej, w które jednak nie sposób się tutaj wdawać.

Omawiana książka Skinnera jest rozszerzoną wersją wykładu wygłoszonego przez niego w Cambridge 12 listopada 1997 roku. Przedstawia ona powstanie i upadek, sformułowanej w połowie XVII wieku w Anglii, republikańskiej teorii wolności obywatelskiej. Jest ona przez Skinnera nazywana teorią neo-romańską, ze względu na jej zależność od politycznej teorii republikańskiego Rzymu z okresu Cyncerona. Tok wywodów przedstawiony jest zasadniczo w dwóch rozdziałach, prezentujących neo-romańską argumentację na rzecz wolności państwowej oraz wolności indywidualnej. W oparciu o analizę dzieł takich autorów jak Henry Neville, Algernon Sidney, Marchamont Nedham, John Milton czy James Harrington Skinner wprowadza czytelnika w samo centrum debat ideologicznych i politycznych, które toczyły się pomiędzy oponentami reżimu Karola I. Celem tych debat był atak na argumentację rojalistyczną, która swą teoretyczną spójność osiągnęła w najpełniejszy sposób w dziele R. Filmera pt. *Patriarcha*, w którym uzasadniano tezę, że monarchia absolutna jest jedyną naturalną formą rządów posiadającą boskie potwierdzenie i gwarancję. Zwolennicy parlamentaryzmu usiłowali odebrać lub co najmniej ograniczyć prerogatywy króla. Dużą popularność zdobyło wówczas rozróżnienie pomiędzy siłą państwa a wolnością jego poddanych. Wskazywano przy tym, iż podstawowym obowiązkiem państwa jest ochrona obywateli przed naruszeniem spokoju, co winno być zrealizowane dzięki zastosowaniu równego dla wszystkich prawa.

Jednak, jak pokazuje Skinner, neo-romańska tradycja wolności obywatelskiej posiadała sens czysto polityczny. Wcześni pisarze koncentrowali się

bowiem wyłącznie na wolności poddanych i ich relacji do siły państwa. Poszukiwali warunków, które powinny spowodować osiągnięcie harmonii pomiędzy żądaniami wolności obywatelskiej i politycznego przymusu. Wolność rozważana była tylko jako niewymuszona przyjemność płynąca z doświadczania praw obywatelskich. W stanie natury, pisarze neo-romańscy odkrywali zbiór pierwotnych praw, pochodzących bezpośrednio od Boga, które winny być najważniejszym kodeksem sprawowania władzy. Podkreślali jednak, że kresem wszelkich rządów jest (i powinno być) dobro i swoboda obywateli, żyjących bez ucisku i cieszących się słusznymi prawami. Toteż, chociaż nie sporządzili oni kompletnej listy naturalnych praw, to uważali jednak, że sprowadzają się one do ochrony życia, wolności i własności prywatnej.

Skinner podkreśla fakt, że teoretycy neo-romańscy, gdy rozważali w jaki sposób wolność ma być chroniona i co to znaczy dla obywatela posiadać lub utracić wolność, to zawsze łączyli to z pytaniem, co to znaczy, że związek obywateli jest wolny. Zgodnie z tym zatem, odpowiedź na to ostatnie pytanie rozpoczynała się nie od rozważań nad wolnością indywidualną, ale od rozważań nad wolnością wspólnotową lub narodową, wolnością rządu lub państwa. W przedstawieniu tego bardzo pomocna stała się klasyczna metafora odwołująca się do porównania ciała ludzkiego z ciałem wspólnotowym i społecznym. Dlatego też pisarze neo-romańscy mówili o politycznym zdrowiu lub chorobie. Tak, jak indywidualne ciała są wolne (zdrowe), gdy są zdolne do niewymuszonego działania, podobnie ciało narodu lub państwa jest wolne (zdrowe), jeśli tylko używa swych sił zgodnie z wolą obywateli, zmierzając do celów upragnionych przez wszystkich. Wolne państwa, podobnie jak wolne osoby, były definiowane poprzez zdolność do samorządzenia się. Stąd też, wolne państwo było społecznością, w której działanie wszystkich instytucji politycznych jest określane przez wolę wszystkich obywateli. Jeśli państwo jako wspólnota jest wolne, prawa, które nim rządzą, muszą wypływać ze zgody wszystkich obywateli, którzy są poszczególnymi członkami całego ciała politycznego. Żadne prawo nie może być zatem wprowadzone inaczej niż za zgodą całego ludu. A wola ludu nie jest niczym więcej niż prostą sumą woli wszystkich obywateli państwa.

Zdaniem Skinnera, metafora ciała nie miała więc nic wspólnego z metafizyką i służyła tylko do wyrażania poprzez czysto biologiczny lub mechaniczny obraz, politycznej jedności i harmonii wewnętrznej pomiędzy wszystkimi obywatelami. Ale metafora ciała politycznego sugerowała ponadto, że rząd wolnego państwa powinien umożliwić każdemu ze swych obywateli równe prawo uczestnictwa w procesach ustawodawczych. Prawa i ustawy muszą być bowiem tworzone tak, jak życzą sobie tego wszyscy obywatele. Wskazywano przy tym jednak na pewne trudności wynikające z tego, że całe ciało polityczne składające się z wszystkich obywateli jest nieporęczne, aby

zawsze się gromadzić. Poza tym, raczej rzadko wola wszystkich obywateli jest całkowicie zgodna i w praktyce należy odnosić się do woli większości obywateli w ustanawianiu prawa.

Zdaniem Skinnera, autorzy neo-romańscy rozwinęli również koncepcję politycznego obywatelstwa oraz zaproponowali określony ideał doskonałego obywatela. W ich rozumieniu, obywatel to ktoś, kto poświęca się służbie publicznej, aby powiększać i chronić dobro wspólne. Wolność obywatelska była tu niezbędna dla nieskrępowanego działania, które jest w interesie państwa i wiąże się z najwyższą polityczną odpowiedzialnością. Obok odpowiedzialności, dobry obywatel powinien posiadać takie cnoty, jak godność osobistą, serdeczność, prawość, uczciwość, męstwo i hart ducha. Tylko ktoś posiadający w ten sposób ukształtowany charakter, może być niezależnym i wolnym gentlemanem, służącym dobru politycznej wspólnoty. Cnoty gentlemana kontrastują z wadami tych, którzy pozostają sługami i poplecznikami tyranów. Ich charakter cechuje lubieżność, rozpusta, podłość, służalczość, nikczemność, lizusostwo, tchórzostwo i wyuzdanie. Ta, tak spolaryzowana wizja moralna, przeciwstawiająca dwa typy charakterów, wiązała się z politycznym kształtem republikańskiego państwa. W przekonaniu pisarzy neo-romańskich, w ustroju monarchicznym nie sposób jest bowiem służyć otwarcie sprawom publicznym i często poddani zmuszeni są do ograniczania swych działań, aby uchronić swe życie przed niebezpieczeństwem. Toteż prawdziwa i pełna cnota obywatelska możliwa jest tylko w klimacie politycznej wolności.

Jednakże, zdaniem Skinnera, neo-romański ideał cnotliwego obywatela zaczął być szybko ośmieszany, wraz z powstaniem klasycznego utylitaryzmu i rozwojem społeczeństwa burżuazyjnego. Uznano wtedy gentlemana za figurę groteskową, wiejską i prostacką, pozbawioną dobrego wychowania, wytwornych manier oraz wyrafinowanego smaku. Podobnie potraktowano również pozostałe idee teorii neo-romańskiej. W opinii Skinnera, interesująco przedstawia się również cała późniejsza recepcja tej teorii widziana w świetle liberalnej analizy wolności negatywnej. Ideologiczny tryumf liberalizmu w XVIII wieku całkowicie odsunął w cień teorię neo-romańską, a nowe rozumienie wolności ugruntowane w klasycznym utylitaryzmie usadowiło się na stałe w angielskiej i europejskiej teorii politycznej. J. Bentham uznał na przykład, że teoria neo-romańska nie dostarczyła fundamentalnych zasad, na których można by oprzeć podstawy liberalnego państwa. Toteż teoria liberalna opowiedziała się ostatecznie za rozumieniem wolności indywidualnej jako braku zewnętrznych przeszkód do działania i oddzieliła raz na zawsze pojęcie wolności od dyskusji o formach ustroju politycznego.

W XX wieku natomiast teoria neo-romańska została całkowicie zapomniana, co widać najlepiej w znanym esej I. Berlina *Dwie koncepcje wol-*

ności, w którym pojmuje on wolność w kategoriach przeciwnym przymusowi i opisuje tylko jako nieobecność ingerencji w obszarze ludzkiego działania. Berlin zakłada bowiem, że analiza liberalna jest jedyną spójną drogą myślenia o wolności politycznej, toteż uważa, że do zaistnienia wolności indywidualnej koniecznym warunkiem musi być istnienie samorządnego państwa liberalnego respektującego zasady wolności politycznej i społecznej. Autorzy neo-romańscy natomiast pokazywali, że nie ma koniecznego związku pomiędzy wolnością indywidualną a demokratyczną władzą, a także za bardzo wątpliwe uważali założenie, że wolność indywidualna winna być obroniona tylko przed zagrożeniem płynącym od przymusowej ingerencji. Skinner, polemizując z Berlinem, sądzi, że istnieją nie dwie, a trzy koncepcje wolności. Tak więc, obok wolności pozytywnej, mamy dwie koncepcje wolności negatywnej: liberalną i neo-romańską. Widzimy zatem, że Berlin, chcący ukazać całą intelektualną tradycję wolności, popadł w błąd polegający na takiej samej dezinterpretacji całej tej tradycji, co teoretycy klasycznego liberalizmu, którzy usiłowali zdyskredytować i usunąć tradycję neo-romańską. Toteż Skinner przypomina, iż najlepszym sposobem właściwego zrozumienia źródeł naszej tradycji jest zrozumienie historycznej, politycznej i społecznej sytuacji, z której wywodzą się określone idee i sposoby myślenia. Tylko wtedy, gdy ujmimy je źródłowo, w czasie, gdy były formułowane, uzyskamy pełną samoświadomość całego zbioru politycznych pojęć i koncepcji, którym posługujemy się następnie w naszym społecznym i politycznym życiu.

Tak więc, wedle Skinnera, historia filozofii, a zwłaszcza historia filozofii moralnej, politycznej czy społecznej powinna chronić od zbyt łatwych uproszczeń i pomóc we właściwym rozumieniu tego, w jaki sposób społeczne ideały i wartości są wcielane w nasze obecne sposoby życia. Pozwala to odnieść nasze studia historyczne do „realnej” historii, która awansuje tym samym do rangi ogólnej historii intelektualnej. Oczywiście nie trzeba być historykiem, aby uzyskać pełne rozumienie naszego dzisiejszego politycznego i moralnego świata. Ale nie należy również patrzeć na przeszłość jako tylko na lustro, odbijające nasze dzisiejsze przedzałożenia i przesady. Toteż, według Skinnera, badanie przeszłości nie jest tylko antykwarycznym czy akademickim przedsięwzięciem. Pozwala ono bowiem nie tylko ocenić i przemyśleć nasze aktualne założenia i teorie, ale również wyjaśnić dlaczego w pewnym czasie realizowana jest jakaś polityka, oraz dlaczego artykułowana jest ona w takich a nie innych terminach.

ULRICH SCHRADE

DWA SKRYPTY WOJCIECHA HERMANA

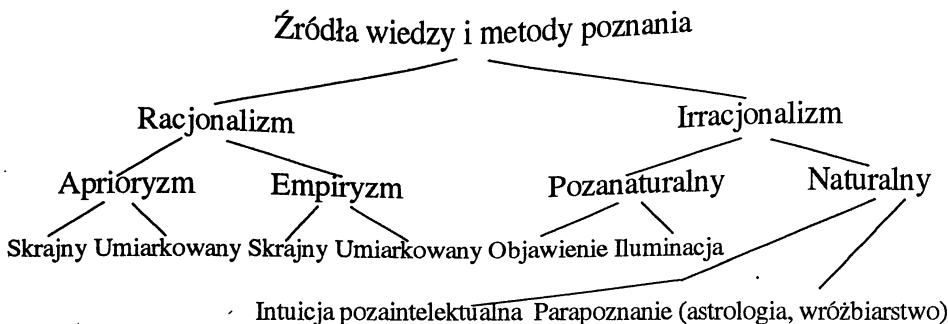
Wojciech Herman: *W poszukiwaniu granic racjonalności. Od początków filozofii do współczesnej rewolucji naukowo-technicznej.* Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej. Warszawa 2001, s.83.

Wojciech Herman: *Filozofia egzystencjalna.* Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej. Warszawa 2001, s. 83.

W roku 2001 Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej wydała dwa skrypty doktora Wojciecha Hermana zatytułowane *W poszukiwaniu granic racjonalności* oraz *Filozofia egzystencjalna*, pomyślane jako pomoc dydaktyczna do zajęć z filozofii na różnych wydziałach politechniki. Aby właściwie ocenić ich przydatność dydaktyczną trzeba nie tylko uwzględnić specyfikę myślenia kształtowaną przez studia techniczne, ale też organizację samych zajęć z filozofii. Otóż zajęcia z filozofii na Politechnice Warszawskiej są w pełni fakultatywne, a cykl zajęciowy nie trwa dłużej niż jeden semestr. Przy tym student może się zapisać na dowolny kurs bez uprzedniego ukończenia cyklu wprowadzającego do filozofii czy choćby propedeutycznego. Powoduje to, że w zasadzie powinno się wszelkie zajęcia rozpoczynać od elementarnego wprowadzenia do filozofii, choćby po to, aby ukazać miejsce danego cyklu w całości problematyki filozoficznej. Inaczej w świadomości studentów może zrodzić się opaczne wyobrażenie zakresu i rangi omawianych w danym cyklu problemów filozoficznych w całokształcie problematyki filozoficznej. Należy też pamiętać, że na uczelni technicznej nie da się prowadzić studiów filozoficznych w zakresie filozofii akademickiej, a da się jedynie popularyzować filozofię jako racjonalne myślenie w sprawach nie objętych poznaniem naukowym. A popularyzacja filozofii jest przedsięwzięciem niezmiernie trudnym. Profesor Bogusław Wolniewicz twierdzi nawet, że filozofii nie da się popularyzować, a jedynie wulgaryzować. Mimo to Wojciech Herman podjął się takiego zadania w obu omawianych skryptach.

Tytuł pierwszego skryptu *W poszukiwaniu granic racjonalności* sugeruje, że rozważa się w nim granice myślenia (poznawania) i działania racjonalnego zakładając domyślnie, iż istnieje coś, co leży poza tymi granicami i co zasadniczo wymyka się wszelkim regułom racjonalności. Aby zorien-

tować się jeszcze bliżej w problematyce będącej przedmiotem rozważań skryptu naszkicujemy tu zarys stanowisk, które ujawniły się w dziejach filozofii. Zauważmy, że problem racjonalności jest problemem epistemologiczno-metodologicznym, a w tym zakresie w filozofii wystąpiły następujące stanowiska:



Wyjaśnijmy, że w naszym schemacie intuicja intelektualna jest odmianą aprioryzmu umiarkowanego, a intuicja pozaintelektualna (czysta) należy do irracjonalizmu naturalnego, podobnie jak parapoznanie obejmujące wróżby i jasnowidzenie, astrologię i różdżkarstwo.

Według tego schematu poszukiwanie granic racjonalności polegałoby na tym, że wskazuje się granice poznania racjonalnego i jednocześnie jakieś realne problemy, które leżą poza tymi granicami. Ale poszukiwanie granic racjonalności można rozumieć też zupełnie inaczej, a mianowicie jako wskazanie granic racjonalnego działania. Uznając, że cała rzeczywistość jest w zasadzie dostępna racjonalnemu poznaniu, można się zastanawiać nad tym, czy warto wszystko poddać racjonalnemu działaniu, np. czy naukowa eugenika albo gospodarka planowa lepiej czy gorzej służy gatunkowi lub ekonomii. Inaczej, czy nadmiar racjonalności w pewnych przynajmniej zakresach nie jest szkodliwy dla jednostki i gatunku.

Jak zatem Herman rozumie tytułowy problem swego skryptu? Niestety, we *Wstępie* nie zostało to wyraźnie powiedziane. Wiadomo tylko, że rozważa on i racjonalność poznania i racjonalność działania w ujęciu historycznym. Z tego historycznego ujęcia wynika, że w istocie racjonalność rozumie on jako poszukiwanie granic aprioryzmu, a ściślej, jako obronę myślenia teoretycznego przed empiryczną krytyką i wykazanie jego siły heurystycznej; a racjonalność działania jako technikę w klasycznie greckim sensie tego słowa kierowaną poznaniem racjonalno-naukowym. W *poszukiwaniu granic racjonalności* jest więc w istocie historią aprioryzmu w dziejach europejskiej myśli filozoficznej. Nic tedy dziwnego, że w skrypcie zabrakło miejsca

dla wielu wybitnych empirystów, jak choćby dla twórcy atomizmu Demokryta czy też jednego z najwybitniejszych filozofów wszechczasów Davida Hume'a i całego nurtu pozytywistycznego, w tym także dla znamienitej szkoły lwowsko-warszawskiej.

Początków racjonalności myślenia i działania Herman słusznie upatruje we wczesnej filozofii greckiej. Tam bowiem zostały wypracowane podstawowe metody budowania teorii respektujących podstawowe zasady logiki i wyciągania z nich konsekwencji, niekiedy absurdalnych, ale zawsze kontrolowanych regułami wynikania logicznego. Nic tedy dziwnego, że najwięcej miejsca w swym skrypcie autor poświęcił aprioryzmowi starożytnych (36 stron). Na 15 stronach autor omawia kolejno poglądy Talesa z Miletu, Anaksymandra, Anaksymenesa, Pitagorasa, 'Ksenofanesa, Parmenidesa, Zenona, Heraklita, Empedoklesa. W referacie swym Herman stara się wskazać pewne obiegowo nieznane aspekty ich poglądów, a także trafność niektórych twierdzeń starożytnych w świetle współczesnej nauki, w szczególności matematyki i fizyki. W dalszej kolejności omówieni zostali: sofisci i Sokrates, Platon, Arystoteles oraz klasyczne szkoły etyczne, a więc epikureiści, stoicy i sceptycy. Również i tu Herman stara się wprowadzić jakieś mniej znane idee klasyków, jak choćby historiozofię Tukidydesa z *Wojny peloponeskiej* czy zawartą w *Timaiosie* Platona koncepcję pięciu wielościaków foremnych jako osnowy całej rzeczywistości.

Rozdziały szósty: *Między wiarą i rozumem* przedstawia chrześcijańskie próby uzgodnienia racjonalizmu greckiego z monoteizmem religijnym (św. Augustyn, św. Tomasz) oraz XIX-wieczny odwrót od teologicznego racjonalizmu ku teologicznemu woluntaryzmowi, który w ostateczności doprowadził do wyparcia rozumu przez wiarę. W rozdziale siódmym *Narodziny nowożytności* ukazano znaczenie matematycznego przyrodoznawstwa dla dalszego rozwoju myśli filozoficznej.

W czterech następnych rozdziałach (8, 9, 10, 11) omówiono obszernie poglądy Katrejusza i problemy, które z jego systemu wyrastają, filozofię Kanta oraz naszkicowano przejście od oświecenia do współczesności poprzez romantyzm i heglizm ku tryumfującemu pozytywizmowi.

Cztery końcowe rozdziały mają na celu ukazanie współczesnego stanu apriorycznego racjonalizmu w dziedzinie nauki, życia społecznego i techniki. Należy tu przede wszystkim zwrócić uwagę, że współczesna filozofia języka uznaje, iż sam język zawiera w sobie pewną aprioryczną teorię rzeczywistości, którą wszelkie nasze poznanie musi respektować, o ile nie chce popaść w czysty irracjonalizm. Rewolucyjna w tym zakresie była i jest pierwsza filozofia Wittgensteina i wielka szkoda, że to znaczące dla filozofii XX wieku nazwisko w ogóle się w skrypcie nie pojawia. To poważny jego brak. Herman uważa, że aprioryzm we współczesnej nauce zyskał sobie w pełni

prawo obywatelstwa dzięki myśli Karla Poppera, choć wyprowadzone z niej konsekwencje przez tzw. 'bandę czworga' są zagrożeniem dla poznania naukowego. Zagrożeniem dla niej jest również ściśle powiązanie nauki z polityką i wielkim biznesem, które mogą skłonić uczonych do głoszenia poglądów niezgodnych z prawdą, a nawet wbrew prawdzie. I wreszcie niechęć do racjonalności mogą wzbudzić zagrożenia związane z zastosowaniem nauki w technice, która staje się, przede wszystkim przez biotechnologię, zagrożeniem dla podstaw bytu ludzkiego.

Całość skryptu *W poszukiwaniu granic racjonalności* znajduje się pod przemożnym wpływem heideggerowskiego schematu rozwoju myślenia racjonalnego od kultury wysokiej ku cywilizacji barbarzyńskiej.

Drugi skrypt Wojciecha Hermana nosi tytuł *Filozofia egzystencjalna* i należy do antropologii filozoficznej. Antropologia rozumiana jako opis natury ludzkiej i życia ludzkiego rozważa człowieka w dwojakim aspekcie; w pierwszym poszukuje się istoty człowieka, a drugim rozważa życie ludzkie jako ciąg sytuacji. Herman koncentruje się na tym drugim aspekcie antropologii i rozważa życie ludzkie w sytuacjach metafizycznych, w których ono przebiega. Rozważania te bazują na myśli następujących filozofów: Sorena Kierkegaarda (*Jednostka i tłum, Rozpacz, Rycerz, Wioślarz, Bóg*), Jose Ortegi y Gasset (*Wejście w siebie, Małpy w klatce*), Fryderyka Nietzschego (*Przekleństwo rozumu, Pożytki i szkodliwości historii, Nihilizm, Nadczłowiek*), Maxa Schelera (*Resentyment, Resentyment a chrześcijaństwo, Fałszywy altruizm, Humanitaryzm, praca, równość, Subiektywizacja wartości, Tryumf rzeczy nad człowiekiem*), Jean-Paul Sartre'a (*Wolność i odpowiedzialność*), Alberta Camusa (*Szyf*), Paula Tillicha (*Lęk i strach, Typy lęku, Brak nadziei, Egzystencjalne korzenie zjawisk społecznych*), Karla Jaspersa (*Egzystencja a filozofia*), i wreszcie Martina Heideggera (*Bycie i czas*). Jak widać z powyższego wyliczenia, w skrypcie uwzględniono zarówno tzw. egzystencjalistów chrześcijańskich jak i ateistycznych. Jest oczywiście wielce spornym, czy w ogóle istnieje coś takiego jak egzystencjalizm chrześcijański i czym różni się on od modernizmu chrześcijańskiego. Naszym zdaniem wprowadzone przez Sartre'a odróżnienie jest mylące i słusznie Wojciech Herman je pomija. Jednakże przy szerokim pojmowaniu filozofii egzystencjalnej jako filozofii poruszonej dramatyzmem ludzkiego istnienia w wykazie egzystencjalistów bezwzględnie powinien być się znaleźć jeden z jej europejskich prekursorów, wybitny polski filozof Henryk Elzenberg, którego dziennik filozoficzny *Kłopot z istnieniem* jest jedną z najlepszych pozycji w literaturze egzystencjalnej, a także Gabriel Marcel, jeden z prekursorów egzystencjalizmu chrześcijańskiego.

Oba skrypty Wojciecha Hermana mają oczywiście w mniejszym stopniu ambicje teoretyczne, a mają przede wszystkim ambicje dydaktyczne i z tego

punktu widzenia należy je w pierwszym rzędzie oceniać. Zauważmy przede wszystkim, że oba skrypty rozpadają się na 15 paragrafów, a więc są ściśle związane z 15 tygodniowym cyklem zajęć semestralnych. Oba są napisane prostym i komunikatywnym językiem przykrojonym na miarę masy apercepcyjnej studentów uczelni technicznych i uzupełnione przykładami z zakresu nauk matematyczno-przyrodniczych, a więc nauk przemawiających szczególnie do mentalności techników. Ujęcia i prezentacja zagadnień w obu skryptach ma charakter eseistyczny, a nie logiczny, pokazujący wyraźne związki wynikania między poszczególnymi twierdzeniami. I ten eseistyczny sposób ujęcia budzi nasze wątpliwości. Ale jest to kwestia kontrowersyjna. Studenci uczelni technicznych są nieustannie wdrażani do porządnego myślenia i, być może, od zajęć humanistycznych oczekują raczej wytchnienia od ścisłości i logiczności. Każdą jednak zaletę trzeba okupić jakąś wadą. A wadą w omawianym przypadku, w szczególności zauważalną po lekturze skryptu *Filozofia egzystencjalna*, jest trudność wydobywania substancjalnej treści myśli egzystencjalnej. Rzecz czyta się dobrze, ale mało z tej lektury zostaje we pamięci. Przez to chyba trudno studentowi zrekonstruować podstawowe twierdzenia egzystencjalistów, a jeszcze trudniej ująć je w postaci ekstraktu zaliczeniowego czy egzaminacyjnego. Na szczęście na Politechnice Warszawskiej nie ma egzaminów z filozofii.

Wskazane zalety i wady skryptów Wojciecha Hermana wskazują, że nie jest łatwo napisać dobry podręcznik popularyzujący filozofię wśród studentów studiów technicznych. W *poszukiwaniu granic racjonalności* i *Filozofia egzystencjalna* są pewną godną odnotowania propozycją w tym zakresie, która może się przyczynić do zainteresowania studentów szkół technicznych refleksją filozoficzną.

PAULINA SOSNOWSKA

WOKÓŁ FILOZOFII KANTA

Roman Kozłowski (red.): *Filozofia Kanta i jej recepcja*.
Poznań, Instytut Filozofii UAM, 2000, 238 s.

I przyszłym epokom pozostanie zgłębienie genialnej umysłowości tego człowieka, który - często jakby kierowany wyższym natchnieniem - filozoficzną władzę sądzenia z tego stanowiska, na jakim ją zastał, tak mocno poderwał wzwyż ku jej filozoficznemu celom.
J. G. Fichte: *Teoria wiedzy*

Pisanie o monumentach przeszłości, o których powstały już grube tomy opracowań i komentarzy, jest szczególnie trudne. Nie jest bowiem łatwo stworzyć oryginalne ujęcie problemu czy koncepcji, która przez setki lat dostarczała emocji na scenie filozoficznej. Do talach monumentów należy z całą pewnością filozofia Immanuela Kanta. Dlatego pisanie o Kancie staje się zajęciem coraz bardziej ryzykownym, wymagającym dużej świeżości spojrzenia. Ryzyko to podejmuje redaktor i współautorzy książki, zatytułowanej dość bezpretensjonalnie: *Filozofia Kanta i jej recepcja*. Publikacja ta jest zapisem z przebiegu Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej o tym samym tytule. Jak większość prac zbiorowych, których autorem jest jednocześnie lalka lub kilkanaście osób, jest *Filozofia...* publikacją dosyć niejednorodną pod względem oryginalności i jasności myśli. Ogólnie jednak trzeba powiedzieć, że większość autorów zamieszczonych artykułów z tej ryzykownej sytuacji wychodzi zwycięsko, proponując, jeżeli nie nowe rozwiązania zagadnień filozofii transcendentalnej, to choćby ciekawe i płodne ich ujęcie, a to już niemało.

Książka zawiera więc prace o najróżniejszej tematyce w obrębie myśli Kantowskiej. Dla porządku wymienię je w kolejności: Marek Kilijanek: *Hegel i Kant. Problem podmiotu*; Józef Kosiewicz: *Tadeusz Kroński o Kancie*; [(...) tekst usunięty - cenzura redakcyjna]; Roman Kozłowski: *Wolność fundamentem etyki kantowskiej*, Ryszard Liberkowski: *On Transcendental Experience i Kilka uwag o recepcji Kanta w Polsce*; Andrzej L. Zachariasz: *Kantyzm: filozofia kryzysu czy przełomu, czyli o aktualności transcendentalizmu*; Norbert Leśniewski: *O interpretacyjnym statusie kantowskich rze czy samych w sobie. Próba ujęcia radykalno-hermeneutycznego*; Bolesław Andrzejewski: *Od Kanta do „semantyki ogólnej”*; Marek Kazi-

mierzak: *Wczesny neokantyzm i jego recepcja w Polsce na przełomie XIX i XX wieku*; Jan Such: *Filozofia transcendentalsa a wiedza naukowa (Kant a Weizsäcker)*; Mariusz Moryń: *Czyste Ja a etyka transcendentalsa. O Husserlowskim i Kantowskim pojmowaniu imperatywu kategorycznego*; Zbigniew Kuderowicz: *Ocena kandyzmu w neoliberalizmie*; Seweryn Dziamski: *Racjonalność - rozumność - rozum*; Marian Wesoły: *Kant jako historyk filozofii*, oraz Małgorzata Szczęśniak: *Antynomie Kanta w świetle współczesnej kosmologii*.

Jak widać, różnorodność podjętej tematyki jest naprawdę ogromna. W moim opisie postaram się tę różnorodność odzwierciedlić, wybierając prace, które, moim zadaniem, zasługują na szczególną uwagę i są zarazem refleksją z zupełnie innych dziedzin filozoficznych.

Jako o pierwszym, chciałabym wspomnieć o artykule Andrzeja Zachariasza, w którym autor podejmuje pytanie o aktualność transcendentalizmu. Pytanie to rodzi się w momencie, gdy zauważymy, że Kant nie zdawał sobie sprawy z historyczności nauki, wskutek czego przeniósł on wzorzec fizyki swego czasu na całość poznania teoretycznego. Wychodząc od faktu fizyki Newtonowskiej, nadaje Kant strukturze rozumu toeretycznego wymiar aprioryczny i absolutny, niezależny od jakichkolwiek historycznych warunków uprawiania nauki (s. 110). Jednak jednym ze znamion współczesnej nam nauki jest uznanie niejednoznaczności struktury rzeczywistości jako przedmiotu. Powstaje więc również pytanie, na ile aktualne są wszelkie transcendentalne ujęcia pojęciowe, gdy zastosować je nie do rzeczywistości jako kosmosu, lecz do chaosu. Chaos ten musi być jakoś uporządkowany w strukturze ludzkiego działania. Chaos ujęty w struktury działania jest z pewnością „rzeczą dla nas” i w tym sensie transcendentalizm Kanta jest bardziej inspirujący niż filozofia przedkantowska. Trudność jednak polega na tym, że dla Kantowskich form zmysłowości i kategorii intelektu trudno znaleźć inne uzasadnienie poza faktem istnienia nauki. Jednakże właśnie logika i fizyka uległy w ostatnich czasach relatywizacji; nauka przestała być jednolita i niesprzeczna, uległa uhistorycznieniu i podziałowi na wzajemnie konkurencyjne paradygmaty (s. 120). Dlatego powoływanie się obecnie na fakt istnienia nauki i jej metody w celu uzasadnienia transcendentalizmu utraciło sens, który posiadało w czasach Kanta. Szukając jednak prawomocności poznania naukowego, należy za Kantem pozostać w granicach rozumu teoretycznego, aby nie dopuścić do dowolności formułowanych tez. Pytając o status transcendentalizmu jako stanowiska filozoficznego, w ramach którego jest rozważana i uzasadniana prawomocność poznania teoretycznego, Zachariasz powołuje się na współczesną sytuację historyczną, która skłania go do sformułowania własnej wersji transcendentalizmu. W jego rozumieniu jest to odwołanie się do ostatecznych form określoności rzeczywistości

poznania teoretycznego, które tworzą: podmiot, przedmiot i metoda. Jest to bez wątpienia transcendentalizm niemetafizyczny, gdyż transcendentalia nie są tu ujmowane jako aprioryczne kategorie spoza samego poznania; same są bowiem jego rezultatem. Tak pojęty transcendentalizm jest zgodny z historycznością nauki, ponieważ zakłada ciągle poszukiwanie bardziej ostatecznych podstaw, określających poznanie jako dziedzinę ludzkiego działania. Wyklucza ono dowolność w formułowaniu tych postaw i jest ograniczone między innymi przez zasady logiki i rezultaty poznawcze wyznaczające zakres stosowania danych kategorii.

Drugą pracą, na którą chciałabym zwrócić uwagę, jest propozycja interpretacji Kantowskiej rzeczy samej w sobie przez Norberta Leśniewskiego. Autor wyróżnia dotychczasowe próby jej interpretacji (rzecz sama w sobie jako substancjalne podłoże zjawisk, jako noumen, jako źródło treści naszego poznania, jako aspekt oglądu rzeczy w ogóle, jako przeciwstawienie przedmiotom intencjonalnym, wreszcie jako hipoteza poznawcza). Autor formułuje własną propozycję. Proponuje on pominięcie kwestii istnienia rzeczy samej w sobie oraz rozważania nad zasadnością traktowania jej jako konstruktu poznawczego. Rzecz w sobie byłaby w tym ujęciu hipotezą interpretacyjną w duchu epistemologii Kantowskiej. Nie musi ona, w przeciwieństwie do hipotezy poznawczej, wyjaśniać rzeczywistości. Hipoteza interpretacyjna nie podlega regułom prawdziwości, lecz jej miarą jest skuteczność interpretacyjna. W tym ujęciu rzecz sama w sobie bierze udział w strukturze rozumienia siebie i świata przez „Ja”. „Ja” jest jednak zależne od świata i kultury. Jego samoświadomość zależy od jego aktywności rozumiejącej i pierwotnie pojawia się w formie apriorycznych warunków możliwości poznania. Jego samoświadomość zależy również od tego, co podlega rozumieniu, czyli od treściowej zawartości tego rozumienia (materii zjawiska, wrażeń). Dzięki temu efekt procesu poznawczego posiada ważność przedmiotową. Strona przedmiotowa również zależna jest od „Ja”, czyli jest efektem czasoprzestrzennego ujmowania różnorodności wrażeń. Wrażenie jest z kolei rezultatem hipotezy interpretacyjnej, którą stawia „Ja”. Hipoteza ta głosi istnienie rzeczy samej w sobie, by wyjaśnić pochodzącą z zewnątrz treść formalnie ukształtowanego przedmiotu naszego poznania. Współzależność interpretacyjna „Ja” i rzeczy samej w sobie określa sytuację hermeneutyczną, w której rzecz sama w sobie pełni rolę hipotezy dotyczącej niepoznawalnej, ale interpretowanej rzeczywistości, co z kolei staje się warunkiem rozumienia „Ja” przez samego siebie i jego relacji do tej rzeczywistości.

Trzeci tekst autorstwa Bolesława Andrzejewskiego wskazuje na związki między transcendentalizmem a ideą semantyki ogólnej. Aprioryzm zastosowany przez Wilhelma von Humboldta do filozofii języka pozwala ująć ludzkie struktury językowe jako dynamiczne *a priori*, pozwalające na indy-

widualne odbieranie sensów znaków językowych. Efekt tego jest taki, że język nabiera cech struktury funkcjonalnej, która musi zostać dostrojona pomiędzy poszczególnymi jednostkami, aby umożliwić im działanie w językowo ujętej rzeczywistości. Koncepcja ta stała się punktem wyjścia do sformułowania teorii symbolizmu językowego przez Ernsta Cassirera i hipotezy relatywizmu językowego Sapira-Whorfa. Cassirerowski symbol ma charakter neo- czy pokantowski. W odróżnieniu od tradycyjnego pojęcia symbolu jest on „bytem jedynie podmiotowym”, pozbawionym substancjalnego odpowiednika. Podstawowym odniesieniem tak rozumianego symbolu jest jego funkcja apriorycznego ujmowania nieokreślonych wrażeń, czyli konstrukcja świata przedmiotowego. Relatywizm językowy wskazuje dodatkowo na zależność wizji przedmiotowego świata od struktur językowych (s. 141). Te koncepcje języka, zbudowane na bazie Kantowskiego „przewrotu Kopernikańskiego”, pozwalają na sformułowanie semantyki ogólnej, która w przeciwieństwie do semantyki tradycyjnej zrywa ze stosunkiem język - rzeczywistość pozajęzykowa. Logika tej semantyki jest logiką wielowartościową, stopniującą prawdziwość i fałszywość zdań, w której prawda i fałsz są tylko granicami tej rozpiętości. Znaczenie w języku tworzone jest przez podmiot reagujący na odbierane sygnały. Przydatne okazuje się tu porównanie relacji język - rzeczywistość do tej, jaka zachodzi między mapą a terenem; jest to odpowiedniość bez pełnej adekwatności.

Czwartym, ostatnim tekstem o którym wspomnę, ale nie ostatnim, który zasługuje na uwagę, jest praca dotycząca filozofii politycznej, badająca stosunek neoliberalów do kantyztu, autorstwa Zbigniewa Kuderowicza. Dwudziestowieczny, późny liberalizm, występujący pod nazwą neoliberalizmu, poza wzbogaceniem klasycznych idei liberalnych (jak wolność przekonań, prawo jednostki do samodzielnego decydowania o swym uczestnictwie w życiu społecznym i ograniczenie wpływu państwa na losy jednostek) o koncepcję państwa prawa, ideę pluralizmu wartości i zasadę tolerancji, dokonuje na nowo namysłu nad swoim stosunkiem do spuścizny Kantowskiej. Autorzy, którzy odegrali szczególną rolę w tym namyśle, to Hayek, Popper i Berlin. Łączy ich szczególne docenienie idei autonomii moralnej, domagającej się przyznania człowiekowi pełnej odpowiedzialności za wybory, jak również szczególnego docenienia Kantowskiej myśli o ludzkiej godności jako przesłance liberalnych praw człowieka. Karl Raimund Popper podkreśla szczególne znaczenie oświeceniowej idei Kanta jako samowyzwolenia przez wiedzę. Pozwala to zaliczyć go do grona bojowników o wolność myśli. Zdaniem Poppera, Kantowska idea Wiecznego Pokoju jako Federacji Wolnych Państw jest nie tylko aktualna, lecz może stawać się coraz bliższa realizacji. Uznał on poza tym Kanta za konsekwentnego pluralistę

w kwestii wartości i priorytetów życiowych. Z opinią tą nie zgodził się Isaiah Berlin, który w Kantowskiej etyce, z jej uniwersalnym prawem moralnym dopatrywał się raczej tendencji monistycznych (s. 193). Tendencje te były, jego zdaniem, podstawą aberracji wolności pozytywnej, zgodnie z którą podmioty uznane za nieracjonalne, mogły zostać zmuszone do działania zgodnego z abstrakcyjnym prawem rozumu, lub karane przez inne, racjonalne podmioty. Berlin dostrzega w etyce Kanta groźną, jego zdaniem, abstraktyzację rozumu. W takiej sytuacji Kuderowicz proponuje potraktować idee rozumu praktycznego raczej jako zasadę formalną niż zbiór uniwersalnych postulatów. Mimo tych zastrzeżeń Berlin docenił rolę Kanta jako filozofa, który uzasadnił wolność jako niezbywalną wartość człowieka, a także rolę państwa w zabezpieczaniu tej wolności. Wszystko to, zdaniem autora tekstu, może być podstawą do uznania kantyizmu może nie tyle za filozofię zupełnie zgodną z neoliberalizmem, ile za nośny punkt odniesienia, który dla idei neoliberalnych może okazać się wartościowy.

* * *

Książka *Filozofia Kanta i jej recepcja*, jest pozycją o niezwykle bogatej treści i ofercie tematycznej dla każdego, kogo inspiruje szeroko rozumiany kantyizm i jego implikacje. Lec, co ważniejsze, jest ona dobrym przykładem na poparcie tezy, że Kant jest myślicielem, którego idee charakteryzują się nie tylko ponadczasowym oddziaływaniem, ale które wraz ze zmianami w kulturze wręcz nabierają coraz to nowych znaczeń, przez co stają się punktem odniesienia dla zagadnień jak najbardziej współczesnych. W ramach ogólnej charakterystyki muszę dodać, że jest to książka trudna, wymagająca dużego skupienia, a także przynajmniej ogólnej znajomości filozofii Kanta, co dla niektórych czytelników będzie wadą, ale dla innych zaletą. Nie mogę jednak oprzeć się wrażeniu, że większość z zamieszczonych prac można by było uprościć i uporządkować, nie gubiąc nic z ich niewątpliwie złożonej treści. Mimo to jest to publikacja istotna, godna przeczytania przez każdego, kto zajmuje się filozofią, nie tylko Kantowską. Dodatkową zachętą może być język, który choć niełatwy, a momentami może nawet przesadnie trudny, cechuje się niewątpliwą precyzją, co nie jest częstą cechą niektórych trendów w filozofii współczesnej.

MARIA WARDEGA

W POSZUKIWANIU ZASADY MORALNEGO ZAUFANIA

Adam A. Dura: *Obecność normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej*. Katowice, Res-Type, 2000, 314 s.

O rozprawie Adama A. Dury *Obecność normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej* Włodzimierz Tyburski napisał, że „jest ważnym i samodzielnym głosem w kolejnych dopełnieniach współczesnej etyki polskiej o jej bardzo wartościowy komponent”. Książkę otwierają refleksje o sytuacji współczesnego człowieka, który żyje w postmodernistycznym świecie chaosu i moralnego nihilizmu. Znakomicie sobie radzi z komputerem, lecz nie rozumie rzeczywistości, która go otacza. To rodzi strach, nieufność wobec drugiego człowieka i tym bardziej potrzebę odbudowy zaufania do siebie, do drugiego, do świata. Odpowiedzią na ową potrzebę jest - zdaniem autora - etyka prostomyślności Józefa Bańki. W rozprawie podjęto problem wykazania możliwości funkcjonowania autonomicznej normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej, a pośrednio „możliwości odbudowania zaufania jako podstawy relacji interpersonalnej w oparciu o chrześcijański system etyczny” (s. 14). Możliwość tę otwierają dwie zaproponowane przez etyka kategorie: prostomyślności religijnej i prostomyślności chrześcijańskiej.

W pierwszej części książki (cztery rozdziały) przedstawiono istotę i sens normy prostomyślności pojmowanej jako podstawa moralności. Kluczem do jej zrozumienia jest moralne poręczenie wartości humanistycznych, co J. Bańka wiąże z instancją sumienia. W tym kontekście ważne jest pytanie o to, jaka powinna być moralność, aby nie stała się dodatkiem do życia, ciasnym gorsetem. A. A. Dura opowiada się zdecydowanie za moralnością otwartą, która umożliwia pełnię rozwoju osobowego. I dalej uzasadnia, że norma prostomyślności generuje moralność otwartą. Podaje też warunki jej funkcjonowania w systemie teoretycznym, w tym także w etyce chrześcijańskiej.

Dziewięć kolejnych rozdziałów składających się na drugą część rozprawy zawiera szczegółowe analizy w niejednorodnym obszarze etyki chrześcijańskiej. Autor bada możliwość „etycznego ekumenizmu”, w tym otwarcie chrześcijańskiej doktryny moralnej wobec normy prostomyślności. Namysł obejmuje całe spektrum zagadnień: funkcjonowanie normy prostomyślności w perspektywie teologicznych cnót wiary, nadziei i miłości; próbę przezwyciężenia antynomii czasu teraźniejszego normy (*tempus recens*) i chrześcijańskiej wieczności; warunki obecności normy w chrześcijańskiej teorii prawa naturalnego (to niektóre z nich). Przeprowadzone analizy skłaniają autora do konstatacji, że norma prostomyślności może funkcjonować w niektórych posta-

ciach etyki chrześcijańskiej, przede wszystkim w personalizmie chrześcijańskim, który prezentuje moralność otwartą. Nie ma natomiast przesłanek pozwalających na podobne stwierdzenie w odniesieniu do zamkniętych postaci etyki chrześcijańskiej, w tym do etyki neotomistycznej. Przedstawiona próba wpisania nowego elementu etycznego w wielką religijną tradycję moralną Zachodu, jaką jest etyka chrześcijańska, musi budzić zainteresowanie.

Nowy problem badawczy, tak w nauce, jak i w filozofii, wymaga ustalenia niezbędnych założeń. W przypadku normy prostomyślności konieczne jest wyjaśnienie niektórych pojęć antropologiczno-moralnych związanych głównie z eutyfroniką - filozofią człowieka współczesnego, którego życie jest uwikłane w systemy techniczne (J. Bańka). Najistotniejsze dla normy prostomyślności kategorie to *thymos* i *phronesis*. Oznaczają one odpowiednio sferę emocjonalną i intelektualną człowieka. Człowiek prostomyślny to taki, w którym dokonuje się synchronizacja sfery *thymos* i *phronesis*. Objasnienia wielu terminów (np. poręczenie moralne, norma prostomyślności, eutyfroniką, łęczłowiek, prostomyślność społeczna, inscenizacja epistemo-logiczna, kultura i identyfikacja kulturowa) pozwalają autorowi prowadzić analizy w sposób swobodny, a czytającemu podążać za tokiem rozumowania.

Przyjęta w rozprawie metoda analizy krytyczno-porównawczej posłużyła do szukania związków, zależności i cech istotnych w poglądach na wartości chrześcijańskie. Uwagę zwraca odpowiedzialna i deskryptywna postawa autora wobec bogatej literatury przedmiotu. Niewątpliwym walorem pracy jest jej zmaganie o obiektywizm. A. A. Dura konsekwentnie dąży do ścisłości i dostatecznego uzasadnienia twierdzeń, przywołując szeroko odpowiednie źródła chrześcijańskiej tradycji etycznej. Warto podkreślić rzetelność przejawiającą się m.in. przy formułowaniu wniosków w postaci zróżnicowanych stanowisk, które implikują możliwość różnych rozwiązań danego problemu.

Z wysiłkiem unikania tendencji wartościujących współbrzmie też staranny układ graficzny pracy w postaci dwóch oddzielnych części, a w ich obrębie rozdziałów i podrozdziałów tworzonych z wyraźną dbałością o proporcjonalny, logiczny układ treści. Stanowi to niewątpliwie świadectwo naukowego warsztatu. Tym, co wyróżnia rozprawę A. A. Dury jest „pochylenie się” nad współczesnym człowiekiem, uwzględnienie jego sytuacji egzystencjalnej. Filozof-moralista znajdzie tam zaskakujące bogactwo refleksji nad filozofią i etyką chrześcijańską. Jak znakomite to rozpoznanie, niech zaświadczy również bibliografia obejmująca około 200 pozycji, wśród których znajdziemy dzieła wybitnych myślicieli, m.in. Haringa, Hildebranda, Wojtyły, Ślipki, Seiferta, Woronieckiego, Stycznia, Hellera, von Balthasara, Węclawskiego, Szostka.

Jeśli humanizm chrześcijański staje dzisiaj wobec wyzwań postmodernizmu, to można by zaryzykować stwierdzenie, że książka A. A. Dury stawia

nas w płaszczyźnie toczącej się współcześnie debaty o stanie etyki i moralności. Jej lektura każe się zastanowić nad ewentualnymi przeobrażeniami, jakie musiałyby się dokonać w obrębie etyk tradycyjnych, by znów jasno przemówiły w czasie zdominowanym wszak przez etykę chaosu. A dalej, czy i w jakiej mierze możliwe byłoby odbudowanie zaufania w ponowoczesnej rzeczywistości w oparciu o etykę niezależną - etykę prostomyślności będącą propozycją J. Bańki? Warto zaznaczyć, że od momentu wydania książki A. A. Dury ukazały się dwie nowe pozycje J. Bańki: *Główne zasady etyki prostomyślności* i *Intelektualizm etyczny Spinozy a etyka prostomyślności*. I wreszcie rodzi się pytanie najbardziej ogólne: w jakim punkcie znajduje się współczesna refleksja etyczna i jakiej etyki potrzebuje współczesny człowiek? Trudno wykreślać w tej płaszczyźnie jakiegokolwiek granice, ale warto się zastanowić nad ich przybliżeniem w kontekście rozdźwięku między wygórowanymi wymaganiami deontologizmu etycznego a możliwościami człowieka. Trzeba również pamiętać, że norma prostomyślności i etyka chrześcijańska eksponują moralność indywidualną, nieuniknione jest więc pytanie o aspekt etyczny problemów globalnych.

Recenzowana książka została napisana nie tylko dla profesjonalistów, ale także dla ludzi - jak to określono - „przebudzonych”, którzy chcieliby „żyć na miarę tego, co w nich najlepsze”. Stąd dążenie autora, by przedstawić swe przemyślenia w sposób najbardziej obrazowy i interesujący. Styl rozprawy można scharakteryzować krótko: naukowy, aczkolwiek zindywidualizowany. Jego istotę stanowi znakomite połączenie rzeczowości, precyzji języka i wielkiej odpowiedzialności za słowo z elementami eseistycznymi (zwłaszcza we *Wstępie* i *Zakończeniu*). A. A. Dura stworzył tekst, który zaskakuje barwnością, niepowtarzalnością sformułowań. Pokazuje przy tym, jak ważne problemy filozoficzne, etyczne są również obecne w literaturze, tej znakomitej: Hesse, Eliot, Gombrowicz, Witkacy. Ma to kapitalne znaczenie dla odbiorcy - przekazywane treści są egzystencjalnie ważne, są zobrazowaniem jego potrzeb, poszukiwań. Przywołane cytaty z literatury sprawiają, że tekst staje się bliższy czytającemu, angażując nie tylko intelekt, ale także emocje, co skądinąd koreluje z ideą człowieka prostomyślnego. Wszystko zaś stanowi zarówno o wartości naukowej, jak i estetycznej książki. Zwłaszcza o żywotności, rozbitej przez postmodernizm, i nie tylko, greckiej kalokagatii (Prawdy, Dobra i Piękna). Gdy zaś idzie o potrzebę odzyskiwania zaufania: lektura *Obecności normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej* inspirowała do własnych poszukiwań, które - być może - należałoby rozpocząć od zaufania samemu sobie; zaufania, że każdy, jeśli zechce, może się zmierzyć z rozdarciem między kreatywnością a destrukcją, między duchem a materią w nim samym. W tym kontekście jawi się uniwersalizm normy prostomyślności jako „idei obecnej w ludzkiej naturze”.

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

FILOZOFOWIE I POLITYKA

Marek Szulakiewicz (red.): *Filozofia i polityka w XX wieku*. Kraków, Wydawnictwo AUERUS, 2001, 176 s.

Ktoś, kto nie znając dziejów myśli filozoficznej ani dziejów myśli politycznej przypadkowo natrafiłby na podręczniki obu dziedzin, mógłby odnieść wrażenie, że obie historie w zdecydowanej większości pokrywają się, traktują bowiem o poglądach tych samych osób. Powody tej zbieżności są wielorakie, chociażby takie, że (w stuleciach dawniejszych) myśl filozoficzna, obejmując praktycznie całość poznawczej aktywności człowieka, nie była wyraźnie oddzielona od innych dziedzin poznania (w tym od myśli politycznej). Powodem ważniejszym wskazanej zbieżności jest jednak to, że (przy całej niejednoznaczności pojęcia filozofii) wielu filozofów (i to najwybitniejszych) było w politykę uwikłanych nie tylko w sensie podejmowania nad nią refleksji teoretycznej, lecz także w sensie bardziej lub mniej bezpośredniego i aktywnego uczestnictwa w polityce (a przynajmniej pośredniego wpływania na jej charakter). Przykładów takich politycznych zaangażowań można podać wiele, począwszy od Platona aż do paradygmatycznego przykładu Martina Heideggera. Od filozofii nie stronił przecież ani Arystoteles (wychowawca Aleksandra Macedońskiego), ani też tacy myśliciele rzymscy, jak konsul Ciceron, nauczyciel Nerona Seneka czy gnębiący chrześcijan - cesarz Marek Aureliusz. Czasy nowożytne także mogą dostarczyć przykładów łączenia refleksji filozoficznej z aktywnością polityczną; wystarczy wspomnieć zgładzonego w czasach Henryka VIII Tomasza Morusa, a także Francisca Bacona (piastującego godność najpierw naczelnego prokuratora Anglii a potem nawet lorda kanclerza), Johna Locke'a (służącego wigom i zajmującego wysokie urzędy państwowe), G. W. Leibniza (działającego na rzecz jedności Europy), Jeremy'ego Bentham'a (projektującego coraz to nowe reformy społeczno-polityczne ustroju państwowego) czy J. St. Milla (aktywnego parlamentarzystę).

Należy też wspomnieć, przechodząc do wieku XX, o aktywności politycznej Giovanni Gentilego (popierającego faszystów włoskich i zgładzonego po upadku reżimu przez komunistycznych partyzantów), Bertranda Russella (zaangażowanego pacyfistę, zwłaszcza w okresie I wojny światowej), Jean-Paul Sartre'a (orędownika komunizmu i rewolucji kulturalnej w Chinach) czy S. Radhakrishnana (prezydenta Indii). Niekiedy zaangażowania

polityczne motywowane były ściśle filozoficznie (jak miało to miejsce chociażby w przypadku Martina Heideggera, nazywającego w latach trzydziestych narodowy socjalizm spełnieniem filozofii Zachodu), niekiedy zaś miały charakter bardziej folklorystyczny (jak w przypadku filozofa analitycznego Johna Hospersa, który startując swego czasu w wyborach prezydenckich w USA uzyskał 5 tysięcy głosów). Nie sposób też nie odnotować, iż w dziejach filozofii spotykamy wielu myślicieli programowo stroniących od wszelkiej działalności politycznej, jak nawołujący do „życia w ukryciu” Epikur; odmawiający wszelkiej wartości temu, co publiczne, cyrenaicy, czy pochłonięty bez reszty immanentnymi zasadami czystej myśli Nicolai Hartmann. Jest przy tym oczywiste, że przykładowo wymienione zaangażowania polityczne filozofów były zasadniczo różne - od zasługujących na najwyższy szacunek, po najbardziej haniebane. Nie o mnożenie jednak przykładów tu chodzi ani tym bardziej o analizę osobistych motywacji, jakimi kierowali się poszczególni filozofowie w swojej działalności politycznej, lecz o odpowiedź na pytanie, czy owe dziejowe związki filozofii i polityki wynikały z istotowych powiązań obu dziedzin ludzkiej kultury, czy też były związkami wyłącznie personalnymi i (w tym sensie) przygodnymi?

Pytanie to, zawężone do relacji pomiędzy filozofią a polityką w wieku XX, jest również pytaniem leżącym u podstaw recenzowanej tu pracy zbiorowej, zredagowanej przez Marka Szulakiewicza *Filozofia i polityka w XX wieku*. W książce tej, anonsovanej przez jej redaktora jako pierwszy tom studiów nad zagadnieniem relacji filozofii i polityki w wieku XX, zamieszczone zostały zarówno artykuły traktujące wprost o wzajemnych relacjach między obu dziedzinami kultury (teksty M. Szulakiewicza, A. Zachariasza, W. Kautego czy M. Żardeckiej-Nowak) jak też rozważania bardziej szczegółowe, dotyczące konkretnych urzeczywistnień relacji pomiędzy filozofią a polityką w systemach aksjologicznych wieku XX (teksty A. Lisaka, K. Abiszewskiego, M. Śliwy, L. Nowakowskiej czy J. Bartyzela). Pomimo tematycznego zróżnicowania poszczególnych artykułów, z omawianej książki wyłania się jako główny problem, fakt wielorakiego upolitycznienia filozofii w wieku XX.

Zdaniem Szulakiewicza, związek filozofii i polityki w wieku XX nie był tylko związkiem personalnym, przejawiającym się w kontrowersyjnej aktywności politycznej takich myślicieli, jak Russell czy Heidegger. Przeciwnie, w XX wieku doszło do istotnego zakwestionowania samej relacji filozofia-polityka poprzez próbę eliminacji jednego z jej członów, mianowicie filozofii. Filozofia bowiem, która od starożytności miała stanowić system wzorców kultury, w minionym stuleciu przestała być teorią i „sumieniem” świata, stając się jednym z ideologicznych narzędzi manipulowania umysłami. Więcej, zdaniem Szulakiewicza, w wieku XX ogłoszono wyczerpanie się

metafizycznego paradygmatu filozofii jako kontemplacji prawdy, zastępując ją nastawionym na doraźną skuteczność działaniem politycznym. Co gorsza, owo teoretyczne wyczerpanie filozofii zostało dość powszechnie ogłoszone jako realizacja immanentnego celu samej filozofii, która - porzucając swój odwieczny ideał kontemplacyjności i teoretyczności - za jedyny cel uznała obecnie „praktyczną wartość”. Zdaniem Szulakiewicza, to samobójstwo filozofii zerwało pewną fundamentalną ciągłość tradycji europejskiej, mianowicie zasadę racjonalności (w tym zasadę racjonalności dyskursu i praktyki politycznej). Odkąd bowiem filozofia sama porzuciła ideał prawdy stając się polityką, sama uwikłała się w doraźną grę interesów i walki o władzę, tracąc w ten sposób podstawy do rzetelnej krytyki (zwłaszcza krytyki moralnej) wszystkich istotnych wymiarów życia społecznego i politycznego. Upolitycznienie filozofii jest przecież organicznie związane z upolitycznieniem samego rozumu, który - służąc doraźnym interesom poszczególnych grup dążących do zdobycia lub utrzymania władzy - zamiast stawiać fundamentalne pytania metafizyczne i aksjologiczne (o rację podejmowanych przez nas działań), szuka jedynie skutecznych środków do urzeczywistnienia najbardziej nawet absurdalnych pomysłów ideologicznych. Ponieważ jednak, konkluduje Szulakiewicz, wraz z upolitycznieniem rozumu (a przez to i człowieka) na arenę dziejów wdarła się (w miejsce odpowiedzialnej, rozumnej jednostki) nierozumna i kierująca się wyłącznie ślepych instynktami masa, owo zwycięstwo polityki mogło dać ludzkości poczucie takiego bezpieczeństwa, jakiego filozofia, niepokojąca wciąż na nowo stawianymi pytaniami, nigdy dać nie mogła. Bezpieczeństwo stwarzane przez politykę jest jednak bezpieczeństwem pozornym, jest bowiem nie tyle rozwiązaniem, ile pominięciem (czy wręcz zagłuszeniem) autentycznych pytań egzystencjalnych stawianych przez filozofię. W polityce przecież, jako działaniu mającym na celu zdobycie i utrzymanie władzy, rozum teoretyczny (czyli rozum zarówno kontemplacyjny jak i krytyczny), ustąpić muszą rozumowi instrumentalnemu, nastawionemu na dostarczanie najskuteczniejszych środków do działania.

Wypada jednak w tym miejscu postawić pytanie historyzoficzne, a mianowicie, czy to zwycięstwo demona polityki w wieku XX jest zwycięstwem trwałym i nieodwracalnym? Inaczej mówiąc, czy eliminacja filozofii poprzez jej radykalne upolitycznienie i ideologizację, jest definitywna i ostateczna? Odpowiedź, jaka wyłania się z rozpraw pomieszczonych w omawianym tomie, jest zdecydowanie optymistyczna. Pomimo bowiem spustoszeń, jakie poczynił wiek XX w filozofii (próbując z niej, chociażby w faszyzmie czy marksizmie, uczynić narzędzie historycznego i metafizycznego uzasadnienia barbarzyńskich ideologii), filozofia jako dążenie do boskiej mądrości nie utraciła swej fundamentalnej wolności, osadzonej ostatecznie na autonomii

ludzkiego rozumu, będącego podstawą kultury europejskiej. Śledząc však dzieje kultury Zachodu (w tym dzieje myśli politycznej) nie sposób nie zauważyć, że kultura ta jest przede wszystkim kulturą krytyczną, kulturą, która kwestionuje wszystkie swoje dotychczasowe wyniki i osiągnięcia.

Filozofia Zachodu więc, jako podstawa rozstrzygnięć i wyborów kulturowych, jest przede wszystkim kwestionowaniem dotychczasowych rozwiązań i teorii oraz stawianiem nowych pytań, otwierających zupełnie nowe horyzonty myślenia. Inaczej mówiąc, filozofia, nawet świadomie i celowo (czy wręcz metodycznie) eliminowana z wszelkiego dyskursu kulturowego, ujawnia nieustannie swą krytyczną moc, chociażby w ludzkiej odmowie trwałego i niezmiennego wyznawania raz przyjętych prawd. Znaczyłoby to, że nawet wtedy, gdy filozofia ulegnie królującym w ciemności demonom, zawsze potrafi odnaleźć drogę prowadzącą z jaskini fałszu i zła do światła prawdy. Podobnie zresztą i polityka, o ile tylko potrafi uwolnić się od pokusy natychmiastowego i literalnego urzeczywistnienia proponowanych jej (czy wręcz niekiedy narzucanych) przez obłąkane umysły zbawczych teorii świata, ma szansę odzyskać i zachować „ludzką twarz”. W gruncie rzeczy bowiem - i taki morał zdaje się płynąć z omawianej pracy - filozofia i polityka wzajemnie powinny się wspierać i uzupełniać; filozofia ma prawo i powinna wskazywać na ograniczenia każdej idei, którą politycy usiłują urzeczywistnić w praktyce, polityka zaś winna ze swej strony przypominać filozofom nieustannie o tym, że proces życia społecznego jest o wiele bogatszy od wszelkich teoretycznych i upraszczających schematów, w jakie czysty rozum usiłuje je wtłoczyć.

INHALTSVERZEICHNIS

AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

Bogusław Wolniewicz - <i>Über Zusammenhang zwischen Denken und Sprache – Thesen</i>	5
---	---

POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

Jerzy Bobryk – <i>Kultur der Technik und das Problem der Rationalität.</i> . . .	19
Waldemar Kwiatkowski – <i>Ethische Interpretation der neuen Tendenzen in der ärztlichen Behandlung.</i>	35
Paweł Okołówski – <i>Berdajew und Zdziechowski</i>	47
Florian Nowicki – <i>Fatalistische und nichtfatalistische Interpretation der Geschichtsphilosophie von Georgij Plechanow</i>	67

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE, LEHRMATERIALIEN

Aleksandra Żukrowska – <i>Phänomenologische Präliminarien</i>	87
---	----

POLNISCHE PHILOSOPHIE NACH DEM KRIEGE

Honorata Jakuszko – <i>Zdzisław Jerzy Czarnecki</i>	105
---	-----

IN DER ARBEITSSTÄTTEN DER PHILOSOPHEN

Mirosław Pawliszyn CSsR – <i>Doktorarbeit.</i>	127
Krzysztof Śnieżyński - <i>Doktorarbeit.</i>	133
<i>Habilitationen auf dem Gebiet der Philosophie (2001)</i>	137

REKONSTRUKTIONEN, INTERPRETATIONEN, ÜBERSICHTEN

Małgorzata A. Gwarny – <i>Beweisgründe für Existenz Gottes in Schriften von G.W. Leibniz</i>	189
Włodzimierz Kaczocho – <i>Politische Demokratie und das Globalisierung der Wirtschaft und Massenmedien (Übersicht der Probleme)</i>	217
Jan Szmyd – <i>Anna Teresa Tymienieckas Weg durch Philosophie, Wissenschaft und Kunst</i>	237
Krzysztof A. Wieczorek – <i>Ist die objektive Schätzung einer Argument möglich?</i>	247
Anna Wójtowicz – <i>Welche Namen sind reell?</i>	263
Krzysztof Wójtowicz – <i>Hartry Fields Konzept des mathematischen Fiktionalismus</i>	271
Tomasz Zarebski – <i>S. E. Toulmins Logik der „guten Gründen“ in Ethik</i> .	285
Janina Nowogrodzka – <i>Die temporaeren Logiken und die Formalisation der entimematischen Gedankengänge, die Zeitbegriffe enthalten</i> . . .	307

BERICHTE, MITTEILUNGEN, ARCHIVMATERIALIEN

Adam Nowaczyk - <i>Was hatte in Wirklichkeit Ajdukiewicz gesagt?</i>	323
--	-----

Św. Tomasz z Akwinu – <i>Über der Ewigkeit der Welt</i>	325
Anna Wójtowicz – <i>Session der Polnischen Semiotischen Gesellschaft und der Warschauer Wissenschaftsgesellschaft gewidmete dem Professor Roman Suszko</i>	333
Stefan Konstańczuk – <i>Philosophie in akademischen Ausbildung – eine Konferenz in Poznań, 19-20 Oktober 2001</i>	335

REZENSIONEN UND NOTEN

Artur Andrzejuk – <i>Heilig Thomas in Oxford</i> (A. Kenny: <i>Tomasz z Akwinu</i> . Warszawa 1999)	341
Marcin Lisiecki – <i>Geschichte zur Hälfte unbekannte</i> (F. Youlan: <i>Krótką historia filozofii chińskiej</i> . Warszawa)	347
Monika Michałowska – <i>Masse des Ungemessenes</i> (A. A. Davenport, red.: <i>Measure of a different greatness: the intensive infinite 1250-1650</i> . Boston 1999)	353
Ryszard Mordarski – <i>Die Quellen der Modernen Konzeption der Freiheit</i> (Q. Skinner: <i>Liberty before Liberalism</i> . Cambridge 1998) ...	361
Ulrich Schrade – <i>Zwei Lehrbücher von Wojciech Herman</i> (W. Herman: <i>W poszukiwaniu granic racjonalności</i> . Warszawa 2001; <i>Filozofia egzystencjalna</i> . Warszawa 2001)	367
Paulina Sosnowska – <i>Herum der Philosophie Kants</i> (R. Kozłowski: <i>Filozofia Kanta i jej recepcja</i> . Poznań 2000)	373
Maria Wardęga – <i>Im Suche des Prinzips des moralischen Vertrauens</i> (A. A. Dura: <i>Obecność normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej</i> . Katowice 2000)	379
Ireneusz Ziemiński – <i>Philosophen und Politik</i> (M. Szulakiewicz, red.: <i>Filozofia i polityka w XX wieku</i> . Kraków 2001)	383
CONTENTS	389

CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Bogusław Wolniewicz – <i>On Connections between Thinking and Language – Theses</i>	5
--	---

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Jerzy Bobryk – <i>The Culture of Technology and the Problem of Rationality</i> ..	19
Waldemar Kwiatkowski – <i>Ethical Interpretation of New Tendencies in Medical Care</i>	35
Paweł Okołówski – <i>Berdyaev and Zdziechowski</i>	47
Florian Nowicki – <i>Fatalistic and Non-fatalistic Interpretation of Georgii Plekhanov's Philosophy of History</i>	67

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Aleksandra Żukrowska – <i>Phenomenological Preliminaries</i>	87
--	----

POLISH AFTER-WAR PHILOSOPHY

Honorata Jakuszko – <i>Zdzisław Jerzy Czarnecki</i>	105
---	-----

IN THE PHILOSOPHERS' WORKSHOPS

Mirosław Pawliszyn CSsR – <i>Doctor's Thesis</i>	127
Krzysztof Śnieżyński – <i>Doctor's Thesis</i>	133
<i>Habitations in Philosophy (2001)</i>	137

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Małgorzata A. Gwamy – <i>Proofs of God's Existence in G. W. Leibniz's Writings</i>	189
Włodzimierz Kaczocha – <i>Political Democracy and the Globalization of Economy and Media (an Outline of Issues)</i>	217
Jan Szmyd – <i>Anna Teresa Tymieniecka's Way through Philosophy, Science and Art</i>	237
Krzysztof A. Wieczorek – <i>Is an Objective Estimation of an Argument Possible?</i>	247
Anna Wójtowicz – <i>Which Names are Proper?</i>	263
Krzysztof Wójtowicz – <i>Hartry Field's Concept of Mathematical Fictionalism</i>	271
Tomasz Zarębski – <i>S. E. Toulmin's Logic of „Good Reasons” in Ethics</i> ...	285
Janina Nowogrodzka – <i>Temporal Logic and the Formalisation of Enthymematic Arguments with Temporal Phrases</i>	307

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

Adam Nowaczyk – <i>What Did Ajdukiewicz Really Tell?</i>	323
Św. Tomasz z Akwinu – <i>On the World's Eternity</i>	325
Anna Wójtowicz – <i>A Session of the Polish Semiotic Society and the Warsaw Scientific Society in Honour to Professor Roman Suszko</i> ...	333
Stefan Konstańczuk – <i>Philosophy in Academic Curricula – A Conference in Poznań, October 19-20, 2001</i>	335

REVIEWS AND NOTES

Artur Andrzejuk – <i>Saint Thomas in Oxford</i> (A. Kenny: <i>Tomasz z Akwinu</i> . Warszawa 1999)	341
Marcin Lisiecki – <i>History in a Half Unknown</i> (F. Youlan: <i>Krótką historia filozofii chińskiej</i> . Warszawa)	347
Monika Michałowska – <i>Measure of Unmeasured</i> (A. A. Davenport, ed.: <i>Measure of a different greatness: the intensive infinite 1250-1650</i> . Boston 1999)	353
Ryszard Mordarski – <i>The Sources of the Modern Concept of Liberty</i> (Q. Skinner: <i>Liberty before Liberalism</i> . Cambridge 1998)	361
Ulrich Schrade – <i>Two Manuals by Wojciech Herman</i> (W. Herman: <i>W poszukiwaniu granic racjonalności</i> . Warszawa 2001; <i>Filozofia egzystencjalna</i> . Warszawa 2001)	367
Paulina Sosnowska – <i>Around Kant's Philosophy</i> (R. Kozłowski: <i>Filozofia Kanta i jej recepcja</i> . Poznań 2000)	373
Maria Wardęga – <i>In Search for a Principle of Moral Reliability</i> (A. A. Dura: <i>Obecność normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej</i> . Katowice 2000)	379
Ireneusz Ziemiński – <i>Philosophers and Politics</i> (M. Szulakiewicz, ed.: <i>Filozofia i polityka w XX wieku</i> . Kraków 2001)	383
INHALTSVERZEICHNIS	387

Antoni B. Stępień
WSTĘP DO FILOZOFII

TN KUL, Lublin 2001, wyd. IV rozszerzone

Przedmowy do wyd. I- IV

I. WPROWADZENIE - FILOZOFIA JAKO TYP POZNANIA: 1. Człowiek poznający; 2. Poznanie naukowe; 3. Poznanie filozoficzne; 4. Koncepcje filozofii; 5. Metody filozoficzne; 6. Filozofia a światopogląd; 7. Z dziejów filozofii.

II. DZIAŁY FILOZOFII: 8. Podział filozofii; 9. Logika; 10. Teoria poznania; 11. Teoria bytu; 12. Filozofia przyrody; 13. Filozofia człowieka; 14. Aksjologia, etyka, estetyka; 15. Metafilozofia i filozofia historii.

III. POZNANIE: JEGO RODZAJE I WARTOŚĆ: 16. Analiza czynności poznawczych; 17. Spory o źródła poznania; 18. Spór o przedmiot poznania; 19. Definicja i właściwości prawdy; 20. Kryterium prawdy; 21. Zagadnienie jakości zmysłowych; 22. Zagadnienie uniwersaliów; 23. Zagadnienie wiedzy koniecznej; 24. Typy i struktura nauk.

IV. ZNAKI I SYSTEM ZNAKÓW: 25. Istota i funkcje znaków. Sposób istnienia znaków; 26. Rodzaje znaków. Systemy znaków; 27. Język a poznanie.

V. BYT: JEGO RODZAJE, STRUKTURA, UWARUNKOWANIA: 28. Metafizyczny punkt widzenia: byt jako byt; 29. Racjonalność bytów; 30. Złożoność i zmienność bytów 31. Sposoby istnienia i ostateczna racja bytów.

VI. CZŁOWIEK: JEGO STRUKTURA I DZIAŁANIE: 32. Psychofizyczna jedność człowieka; 33. Działanie człowieka. Wolność woli; 34. Struktura bytu ludzkiego. Duch i materia w człowieku.

VII. DOBRO I POWINNOŚĆ: 35. Dobro a byt; 36. Naczelna zasada postępowania. Sumienie.

VIII. WSPÓŁCZESNE KIERUNKI FILOZOFICZNE: 37. Uwagi wstępne; 38. Neotomizm; 39. Pozytywizm i kierunki zbliżone; 40. Materializm dialektyczny; 41. Fenomenologia i egzystencjalizm; 42. Filozofia we współczesnej Polsce.

Oraz: Dodatki, Bibliografia, Indeks osobowy, Indeks głównych terminów.

Logos i Ethos 2 (II) 2001

PAT Kraków

TISCHNERIANA: Anna Karoń-Ostrowska: *Rozmowy z księdzem profesorem Józefem Tischnerem (I)*; Dobrosław Kot: *Filozofowie i górale*; Bohdan Trocha: *Józefa Tischnera od-czytanie świata*.

ROZPRAWY: O. Marek Urban CSsR: *Problem filozofii historii Jakuba Burckhardta*; Jacek A. Prokopski: *Kierkegaard - Hegel. Spekulacje a iluzja chrześcijaństwa*; Marek Drwięga: *Od mechanicyzmu do ciała*; Jan Galarowicz: *Karol Wojtyła wobec głównych stanowisk etycznych*.

ORAZ: Przekłady; Z warsztatu młodych; Dyskusje i publikacje.

