Edukacja Filozoficzna

Centralny
Ośrodek
Medyczny
Studiów
Nauk
Politycznych

7 1989

Rada Redakcyjna

Zdzisław Czarnecki (przewodniczący)
Marek Fritzhand, Henryk Jankowski, Jerzy Kmita,
Witold Mackiewicz, Wacław Mejbaum, Ryszard Panasiuk,
Stanisław Rainko, Marek J. Siemek, Jan Szmyd

Zespół Redakcyjny

Ewa Dorobińska, Adam Hayto (sekretarz redakcji), Jerzy Kosiewicz,
Witold Mackiewicz (redaktor naczelny), Andrzej Miś,
Mirosław Skwieciński

Opracowanie redakcyjne
Jacek Krawczyk

Adres redakcji:
00-312 Warszawa, ul. Dobra 56
tel.: 26-77-70, 20-03-81 w. 126

Okładkę projektował
Zygmunt Ziemka

ISSN 0860-3839

Centralny Ośrodek Metodyczny Studiów Nauk Politycznych
00-312 Warszawa, ul. Dobra 56

Nakład 1000 egz. Ark. wyd. 31. Ark. druk. 30.
Papier offset, kl. III, 70 g, 70X100.
Oddano do składania w grudniu 1988 r.
Druk ukończono w lipcu 1989 r.
Zam. nr 37/11/89. U-52. Cena zł 350, —

Drukarnia im. Rewolucji Październikowej — Warszawa

SPIS TREŚCI

Do Czytelników „Edukacji Filozoficznej" 5
Ankieta „Edukacji Filozoficznej" 9

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Jan Zygmunt — *Wokół „Prawdy i dowodu" Alfreda Tarskiego* 11
Wiesław G u m u ł a — *Marksowskie pojęcie klasy społecznej* 29
Eugeniusz Grodziński— *Nazwy puste w logice Arystotelesa a w logice współczesnej* 47
Włodzimierz Kaczocha — *Kultura demokratyczna — koncepcja teoretyczno-ideologiczna Edwarda Abramowskiego* 67
Zbigniew Drozdowicz — *O psychologicznych uwarunkowaniach historiozofii epoki Oświecenia* 79
Krzysztof Wojciechowski—Potrzeba *i interes jako punkty odniesienia wartości w filozofii praktycznej marksizmu (II)* 93
Andrzej Gierasimczuk — *Przyczynek do zagadnienia struktury kultury socjoekologicznej* 107

POLEMIKI I DYSKUSJE

Ewa Dorobińska — *Koryfeusze filozofii języka na cenzurowanym (E. Grodziński contra Tarski, Frege, Carnap i Morris)* 123
Eugeniusz Grodziński — *Jeszcze jedna strona w polemice (na marginesie uwag Ewy Dorobińskiej o mojej dyskusji z koryfeuszami)* 139
Bogusław Wolniewicz — *Ewolucja a rewolucja* 151
Adam Chmielewski — *Uwagi o wychowaniu i filozofii* 157
Stalin i stalinizm (Dyskusja redakcyjna nad artykułem Z. Musiała: Państwotwórczy wymiar stalinizmu —10. 10. 1988 r.) 173

DYDAKTYKA FILOZOFII

Zdzisław Czarnecki — *Spory wokół pojęcia prawdy* 191
Aleksander Ochocki — *Lenin* 203
Roman Rudziński — *Ontologiczna analiza egzystencji u Martina Heideggera* 215
Maryann A y i m — *Dominacja i przemoc w dyskusji akademickiej — portret uczonego z czasów młodości* 235
Aleksander Spirkin — *Światopogląd jako problem filozoficzny* 249
Urszula W i l k e — *Nauczanie etyki w szkołach wyższych w NRD* 271
Jerzy Rosiewicz — *Instrumentalnie czy autotelicznie — komentarz do tekstu Urszuli Wilke* 279

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

Andrzej Nowicki — *Filozofia warsztatu pracy twórczej i warsztat filozofii portretu. Wykłady monograficzne na UMCS w latach 1987—1989* 281
Andrzej Kołakowski — *Idea uspołecznienia w polskiej myśli socjalistycznej (I)* 311
Wykaz seminariów 331

RECENZJE I NOTY

Ryszard Panasiuk — *U początku drogi klasycznej filozofii niemieckiej* (B. Markiewicz: *U źródeł niemieckiego idealizmu. Pojęcie współczesności a filozofia zjednoczenia.* Warszawa 1987) 333
Krzysztof J. Nahlik — *Prekursor Kuhna* (L. Fleck: *Powstanie i rozwój faktu naukowego.* Lublin 1986) 343
Dorota Horbaczewska — *O pożytkach z logiki* (N. Ł u b n i c k i: *Nauka poprawnego myślenia.* Lublin 1987) 349
Maria Kostyszak — *Państwo a społeczeństwo obywatelskie (The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy.* Pod red. Z. A. Pelczyńskiego. Cambridge 1984) 357
Włodzimierz Lorenc — *Główne dzieło Lukácsa po polsku* (G. Lukács: *Historia i świadomość klasowa.* Przełożył i wstępem poprzedził M. J. S i e m e k. Warszawa 1988) 365
Ireneusz Bober — *Nowa książka o szkole lwowsko-warszawskiej (Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semantyczna w szkole lwowsko-warszawskiej.* Praca zbiorową pod red. M. Hempolińskiego. Wrocław 1987) 371
Jarosław Lindenberg — *Pozostaną nieznani* (Cz. Głombik: *Zapomniani krytycy, nieznani filozofowie. Rzecz o Aleksandrze Tyszyńskim i Janie Adamskim.* Lublin 1988) 381
Jerzy Kosiewicz — *Historia filozofii a filozofia systematyczną* (A. T. P e p e r z a k: *System and History in Philosophy.* New York 1986) 387
Andrzej Miś — *Przyczynek do marksistowskiej filozofii człowieka* (T. P ł u ż a ń s k i: *Poszukiwania. Szkice z filozofii człowieka.* Warszawa 1988) 397
Nowości wydawnicze 405

SPRAWOZDANIA, KOMUNIKATY, KRONIKA

Ewa Dorobińska — *Renesans nietzscheanizmu a marksizm współczesny* 413
Jerzy Kosiewicz — *Sesja naukowa Polskiego Towarzystwa Religioznawczego* 425
Piotr Wienćh — Konferencja: *Sens polskiej historii i współtworzenie przyszłości Polski.* Warszawa, 4—11 listopada 1988 r. 429

INFORMATOR BIBLIOTECZNY

Ważniejsze nabytki książkowe biblioteki Wydziału Filozofii i Socjologii UW, IFiS PAN, PTF w roku 1988 433

MATERIAŁY

Krzysztof Rak — *Rozprawa konkursowa Kanta z roku 1763 (uwagi tłumacza)* 445
Immanuel Kant — *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej* 451
TABLE DES MATIÈRES 469
СОДЕЕРЖАНИМЕ 473
CONTENTS 477
INHALTSVERZEICHNIS 479

EDUKACJA FILOZOFICZNA -
Vol. 7 1989

DO CZYTELNIKÓW „EDUKACJI FILOZOFICZNEJ"

Nawiązując do celów i zamierzeń ujętych w naszym programie działalności (Od *Redakcji.* „Edukacja Filozoficzna" 1986, vol. 1), zwracamy się do środowiska filozoficznego w Polsce z następującymi propozycjami.

1. Pragniemy publikować monograficzne opracowania podstawowych problemów z zakresu nauk filozoficznych. Uzyskane materiały, niezależnie od publikacji na łamach „Edukacji Filozoficznej", mogłyby złożyć się na osobne, monotematyczne opracowania zbiorowe.

2. Oczekujemy na konspekty lub teksty wykładów, które wykładowcom dostarczają wiele satysfakcji. Materiały takie, opublikowane na naszych łamach, mogą się stać cenną pomocą metodyczną w nauczaniu filozofii.

3. Niezwykle gorąco prosimy kierowników seminariów filozoficznych o nadsyłanie informacji o tematyce owych seminariów. Taka praktyka może przyczynić się do nawiązywania nowych i owocnych kontaktów naukowych.

4. Kierowników Zakładów, Katedr, Instytutów i innych placówek badawczych— prosimy o informacje dotyczące prac podejmowanych przez podległe im zespoły.

5. Od uczestników konferencji, sympozjów i sesji filozoficznych, odbywających się tak w kraju jak i poza jego granicami, oczekujemy sprawozdań z takich wydarzeń

6. Słuchaczy szczególnie ciekawych i unikatowych wykładów wygłaszanych incydentalnie tak przez polskich uczonych, jak i obcych filozofów goszczących w Polsce, prosimy o nadsyłanie syntetycznego ich zapisu.

7. Nauczycieli nauczających filozofii w szkołach średnich zachęcamy do nadsyłania swoich uwag i opinii związanych z realizacją tego przedmiotu, jak również własnych propozycji dydaktycznych.

8. Do nauczycieli akademickich i pracowników nauki zwracamy się z ofertą dotyczącą opracowania materiałów, wyszczególnionych poniżej. Ich omówienia, spełniające wymogi merytoryczne i formalne, niezależnie od tego, ilu autorów podejmie jeden temat, będą publikowane na łamach

„Edukacji Filozoficznej”. Najlepsze z nich złożą się na podręcznik do nauczania filozofii na niefilozoficznych kierunkach studiów. Objętość wykładów nie powinna przekraczać 15—20 stron maszynopisu.

A. UKŁAD HISTORYCZNO-PERSONALNY

1. Miejsce filozofii w kulturze, jej funkcja poznawcza i społeczna.
2. Zmienność zakresu pojęcia filozofii w rozwoju historycznym.
3. Spory o przedmiot filozofii.
4. Działy filozofii.
5. Filozofia a nauka.
6. Filozofia jako teren konfrontacji teoretycznych, światopoglądowych i ideowych.
7. Dwa główne ośrodki narodzin i kształtowania się refleksji filozoficznej: dalekowschodni (Indie, Chiny) oraz śródziemnomorski (Grecja, Rzym).
8. Filozofia jońsko-demokrytejska.
9. Sokratejsko-platońska linia w rozwoju filozofii.
10. Materializm i idealizm w myśli antycznej.
11. Arystotelesowska próba syntezy filozofii.
12. Swoistość i znaczenie filozofii antycznej kręgu kultury śródziemnomorskiej.
13. Źródła i ogólna charakterystyka filozofii chrześcijańskiej, antycznej i średniowiecznej (główni przedstawiciele).
14. Spory o stosunek wiary do rozumu w filozofii chrześcijańskiej — patrystyka, scholastyka.
15. Filozofia św. Tomasza z Akwinu.
16. Średniowieczny spór o uniwersalia.
17. Średniowieczne koncepcje człowieka i społeczeństwa.
18. Od teocentrycznego do antropocentrycznego stanowiska w pojmowaniu świata i człowieka w filozofii doby Oświecenia.
19. Przyrodoznawcze źródła rozwoju filozofii (Kopernik, Galileusz, B r u n o).
20. Spory wokół metody i źródeł poznania: Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Berkeley, Hume.
21. Krytyka zastanych struktur społecznych i poszukiwania racjonalnych i instrumentalnych modeli *ładu społecznego* i *umowy społecznej:* Hobbes, Wolter, La Mettrie, Kolbach, Morelly.
22. Kantowska teoria poznania i etyka.
23. Fichteańska filozofia *czynu* oraz jej wpływ na filozofię polskiego romantyzmu.

24. Filozofia romantyzmu polskiego.
25. Heglowska filozofia dziejów.
26. Główne założenia filozofii i teorii religii Feuerbacha.
27. Źródła i założenia filozofii marksistowskiej.
28. Filozoficzne podstawy pozytywizmu.
29. Pozytywizm filozoficzny w Polsce (przełom XIX i XX wieku).
30. Początki marksistowskiej myśli filozoficznej w Polsce. Spór wokół idei socjaldemokratycznych i socjalrewolucyjnych.
31. Przełom antypozytywistyczny (Nietzsche, Dilthe y, B e r g - son, Brzozowski).
32. Marksizm II Międzynarodówki (Mehring, Labriola, L a - f a r gu e, P l e c h a n o w, B e r ns t e i n, K a u t s ky).
33. Leninowski etap rozwoju filozofii marksistowskiej.
34. Myśl filozoficzna i historiozoficzna polskiego modernizmu.
35. Geneza i rozwój szkoły lwowsko-warszawskiej.
36. Pragmatyzm: Peirce, James, Dewey.
37. Psychoanaliza: F r e u d, A d l e r, J u n g.
38. Brytyjska szkoła analityczna — neorealizm: Moore, Broad, Whitehead, Russell.
39. Marksizm Gramsciego, Lukacsa i Korsch a.
40. Neomarksizm: Bloch, Marcuse, Horkheimer, Adorno, Habermas.
41. Fenomenologia.
42. Neotomizm i personalizm chrześcijański: Gilson, Maritain, M o u n i e r.
43. Egzystencjalizm ateistyczny i teistyczny.
44. Radykalna teologia protestancka i teologia wyzwolenia.
45. Strukturalizm: metodologiczny, psychologiczny, w językoznawstwie.
46. Neopsychoanaliza: Marcuse, Fromm, Horney, Sullivan.
47.Hermeneutyka: Dilthey, Heidegger, Gadamer, Rico- e u r.
48. Marksizm wobec głównych nurtów filozoficznych XX wieku.
49. Filozofia polska po II wojnie światowej.

B. UKŁAD PROBLEMOWY

50. Materializm i idealizm: źródła i sposoby przejawiania się, płaszczyzny kontrowersji, próby godzenia i przezwyciężania sprzeczności idealizmu i materializmu.
51. Materialna jedność świata.

52. Pojęcie materii i jego rozwój historyczny
53. Atrybuty materii: ruch, czas i przestrzeń, zdeterminowanie.
54. Spór o charakter przyczynowości, prawidłowości i praw w przyrodzie, społeczeństwie i w procesach psychicznych.
55. Związek przyczynowy, jego cechy i formy.
56. Różne postaci determinizmu i indeterminizmu.
57. Konieczność i przypadek.
58. Prawidłowości przyrody a prawa nauki.
59. Wolność a konieczność. Wybór i odpowiedzialność jako wyznaczniki wolności.
60. Dialektyka rzeczywistości? zmiana, ruch, rozwój, relacja, różnice, przeciwieństwa i sprzeczności. Sprzeczność jako źródło rozwoju. Prawa dialektyki.
61. Źródła poznania. Empiryzm genetyczny i racjonalizm genetyczny.
62. Przedmiot poznania i granice poznania. Obiektywne i subiektywne aspekty procesu poznania. Teoria odbicia. Realizm i idealizm.
63. Spór o metody poznania: indukcja i dedukcja, idealizacja i konkretyzacja.
64. Społeczno-historyczne uwarunkowania procesu poznania.
65. Spór wokół pojęcia prawdy.
66. Różne formy poznania: magiczno-mistyczna, religijno-mistyczna, artystyczna i naukowa.
67. Determinanty świadomości ludzkiej.
68. Marksistowska teoria człowieka i społeczeństwa.
69. Problem alienacji w filozofii marksistowskiej.
70. Ontologiczne i metodologiczne problemy aksjologii.
71. Moralność i etyka. Normy moralne. Prawo i obyczaj. Partykularny i uniwersalny charakter moralności.
72. Współczesna filozofia religii.
73. Doktryna społeczna współczesnego katolicyzmu i jej przemiany.
74. Kultura i cywilizacja, koncepcje i problemy.

Zespół redakcyjny

ANKIETA „EDUKACJI FILOZOFICZNEJ” NA TEMAT: *NAUCZANIE FILOZOFII W SZKOŁACH WYŻSZYCH*

1. Czy zdaniem Pani-Pana obecny poziom nauczania filozofii w polskich szkołach wyższych jest:
   a) niski?
   b) przeciętny?
   c) zadowalający?
2. Jakie przyczyny kształtują wskazany przez Panią-Pana poziom nauczania filozofii?
3. Jeżeli — zdaniem Autora odpowiedzi — jest on niski albo przeciętny, jakie działania należy podjąć w celu poprawy sytuacji?

Wypowiedzi nie przekraczające 3—4 stron maszynopisu, będziemy systematycznie publikować na łamach „Edukacji Filozoficznej”, polecając je lekturze środowiska filozoficznego, oraz osobom i czynnikom odpowiedzialnym za poziom polskiej nauki.

Zespół redakcyjny

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

JAŃ ZYGMUNT

WOKÓŁ *PRAWDY I DOWODU* ALFREDA TARSKIEGO. PROPOZYCJA DYDAKTYCZNA DOTYCZĄCA TWIERDZENIA GÖDLA O NIEZUPEŁNOŚCI I TWIERDZENIA TARSKIEGO O NIEDEFINIOWALNOŚCI

I. WSTĘP

Niniejsza praca, co sugeruje już sam jej tytuł, nawiązuje ściśle do artykułu A. Tarskiego *Prawda i dowód*, opublikowanego w polskiej wersji językowej w „Studiach Filozoficznych" [1].

Artykuł Tarskiego jest dość popularnym i nietechnicznym, ale za to z pierwszej ręki, zarysem Tarkiego teorii prawdy i jej konsekwencji metalogicznych, podanej w zestawieniu z epokowymi odkryciami Kurta Gödla z 1931 roku [2].

Wiadomo, że oryginalny wykład teorii prawdy zawarł Tarski w monografii *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* [3], zaś rozprawa *The semantic conception of truth and the foundation of semantics* [4] poświęcona jest nieformalnej prezentacji wyników z *Pojęcia prawdy...*, zawiera też rezultaty nowe, zwłaszcza o charakterze filozoficznym i metodologicznym, jak również dużą i bogatą część polemiczną.

Niniejsza praca adresowana jest przede wszystkim do studenta filozofii, który pragnie zapoznać się z rudymentami teorii Tarskiego i Gödla i ich najprostszymi konsekwencjami matematycznymi.

Propozycja nie dotyczy wymienionych przed chwilą publikacji oryginalnych, które dla początkującego studenta mogą być za trudne (za-

[1] A. Tarski: *Prawda i dowód*. „Studia Filozoficzne" 1984, nr 2, s. 9—30. Tekst oryginalny: Idem: *Truth and proof*. „Scientific American" 1969, nr 220(6), s. 63—67.

[2] K. Gödel: *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme. I*. „Monatshefte für Mathematik und Physik" 1931, nr 38, s. 173—198. Przekłady angielskie m.in. w: *From Frege to Gödel* (red. J. van Heijenoort). Cambridge 1967 oraz K. Gödel: *Collected Works*. Vol. 1 (red. S. Feferman et al.), Oxford 1986.

[3] A. Tarski: *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. „Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział III". Warszawa 1933, nr 34.

[4] Idem: *The semantic conception of truth and the foundation of semantics*. „Philosophy and Phenomenological Research" 1944, nr 4, s. 341—376.

równo ze względów rachunkowych jak i językowych), ale właśnie artykułu *Prawda i dowód*, który jest nieformalny, świetnie napisany i łatwo dostępny. Proponuje się studentowi, aby lekturę *Prawdy i dowodu* uzupełnił niniejszym tekstem, a dopiero później sięgnął do publikacji bardziej zaawansowanych.

Z semantyczną teorią prawdy Tarskiego student filozofii spotyka się już na pierwszym roku studiów, bądź w początkach drugiego, kiedy to definiuje się (przez spełnianie) prawdę w dziedzinie odniesioną do zdań języka pierwszego rzędu, a więc — do języka sformalizowanego. Już wtedy można poruszyć zagadnienie prawdy w odniesieniu do zdań języka naturalnego oraz wzmiankować o twierdzeniach limitacyjnych dla formalizmów pierwszego rzędu, w szczególności — o twierdzeniach Gödla o niepełności arytmetyki formalnej oraz o twierdzeniu Tarskiego o niedefiniowalności prawdy arytmetycznej (tzn. o nieistnieniu predykatu arytmetycznego w języku I rzędu, którego ekstensja byłaby identyczna ze zbiorem numerów prawdziwych zdań arytmetycznych).

Semantyczną teorię prawdy prezentować też można na III roku filozofii w ramach przedmiotu *Metodologia nauk*, szczególnie wtedy, gdy przynajmniej część owego przedmiotu wykładana jest jako formalna metodologia nauk, w ścisłym nawiązaniu do polskiej tradycji zastosowań logiki w metodologii, reprezentowanej pracami Ajdukiewicza, Kokoszyńskiej-Lutmanowej, Suszki, Przełęckiego i Wójcickiego.

Kolejne punkty niniejszej pracy są szczegółowymi nawiązaniami do niektórych wątków *Prawdy i dowodu*.

Punkt II zawiera zestaw ćwiczeń na temat rozróżnień: język vs. metajęzyk, użycie vs. wymienienie wyrażenia. Są to na ogół ćwiczenia elementarne, chociaż niektóre metazagadki nie mają natychmiastowych rozwiązań.

W punkcie III zamieszczono kilka szczegółowych uwag o wyrażeniach samostosowalnych, głównie w nawiązaniu do tej wersji paradoksu kłamcy, którą znajdujemy w *Prawdzie i dowodzie*.

W punkcie IV pokazujemy dwa sposoby konstruowania nazw i zdań samoodnośnych.

W punkcie V przedstawiamy pewien system formalny S, pochodzący od R. M. Smullyana, który pozwala na przeprowadzenie rozumowań przekątniowych, prowadzących do twierdzeń (à la Gödel i Tarski) o niezupełności i niedefiniowalności.

Niniejsze opracowanie jest prawie w całości oparte na słynnym i powszechnie uznanym artykule R. Smullyana *Languages in which self reference is possible* („Journal of Symbolic Logic" 1957, nr 22, s. 55—67) oraz na jego pięknej książce *The lady or the tiger?* (New York 1982).

II. JĘZYK VS. METAJĘZYK; UŻYCIE A WYMIENIENIE WYRAŻENIA

Tytułowe pojęcia punktu II proponujemy zilustrować pięcioma ćwiczeniami.

ĆWICZENIE 1. B. Russel w książce *Mój rozwój filozoficzny*[5] zacytował (wymienił) następujące zdanie:

To, co znaczy jest, *a zatem różni się od* jest, *ponieważ* „jest *jest*" *byłoby niedorzecznością.*

Przeanalizuj sens zdania Russela. Zapisz jego myśl za pomocą kilku zdań prostych. Które słowa w tym zdaniu są wymienione, a które użyte?

ĆWICZENIE 2. Lewis Carrol w *O tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra*[6] bawi czytelnika takim oto dialogiem Alicji z Rycerzem:

— *Pozwól, że zaśpiewam ci piosenkę, żeby cię pocieszyć.*

— *Czy to bardzo długa piosenka? — zapytała Alicja* (...).

— *Jest długa — powiedział Rycerz — ale jest bardzo,* bardzo *piękna. Każdemu, kto usłyszał mnie śpiewającego ją... albo napływały łzy do oczu, albo...*

— *Albo co? — zapytała Alicja, gdyż Rycerz urwał niespodziewanie.*

— *Albo nie napływały. Nazwa tej piosenki nazywa się* Rybie Oczy.

— *To znaczy, tak się nazywa ta piosenka? — powiedziała Alicja, starając się okazać zainteresowanie.*

— *Nie, nie rozumiesz — powiedział Rycerz nieco zbity z tropu.*

— *Tak się* nazywa *jej nazwa. A nazwa brzmi* Staruszek.

— *Więc powinnam była powiedzieć: „Tak się nazywa ta piosenka?" — poprawiła się Alicja.*

— *Nie, nie powinnaś była, to zupełnie inna sprawa.* Piosenka *nazywa się* Sposoby i Drogi; *ale tak się tylko* nazywa, *wiesz!*

— *W takim razie, cóż to jest za piosenka? — powiedziała Alicja zupełnie już zdezorientowana w tej chwili...*

— *Właśnie zbliżałem się do tego — powiedział Rycerz. — Jest to piosenka* O siedzącym na furtce, *a melodia jest moim własnym wynalazkiem.* (...)

— *Ale melodia ta nie jest jego własnym wynalazkiem — powiedziała*

[5] B. Russel: *Mój rozwój filozoficzny.* Warszawa 1971, s. 66—67.

[6] L. Carrol: *O tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra.* Warszawa 1972, s. 121—122.

do siebie — to Daję ci wszystko, co ci mogę dać. *Stała słuchając w skupieniu, lecz łzy nie nabiegły jej do oczu.*

Przeanalizuj dialog Alicji z Rycerzem i zwróć uwagę na funkcję, jaką w nim pełnią wyrazy pisane prostym drukiem. Odpowiedz na następujące pytania: Jaka jest nazwa piosenki? Jaki jest jej tytuł? Czy tytuł jest identyczny z nazwą? O czym jest piosenka? Jaka jest jej melodia? Itd. itp.

W poniższych trzech metazagadkach, oraz w ćwiczeniu 6 b. i bajce na s. 21, predykaty *osoba x mówi prawdę, osoba x jest prawdomówna* oraz ich stylistyczne odmiany uważać będziemy za równoznaczne ze zwrotem: *Każde zdanie oznajmujące wypowiedziane przez osobę x jest prawdziwe.*

Analogicznie rozumieć będziemy wyrażenia *x jest kłamcą, x kłamie* oraz ich stylistyczne wersje jako synonimiczne z predykatem: *Każde zdanie wypowiedziane przez osobę x jest fałszywe.*

Przyjęte założenia nie są całkowicie niezgodne z potocznym rozumieniem rozważanych wyrażeń. Są jednak od tego rozumienia różne, bo np. kłamca to także ktoś, kto świadomie drugiego wprowadza w błąd, a prawdomówny — to mówiący zgodnie ze swymi przekonaniami.

ĆWICZENIE 3. (Metazagadka 1). Jeden z dwóch braci bliźniaków, imieniem Jan, popełnił przestępstwo. Rzecz w tym, by zidentyfikować Jana. W śledztwie ustalono, że co najmniej jeden z bliźniaków nigdy nie mówi prawdy. W czasie procesu sędzia zadaje obydwu bliźniakom to samo pytanie: *Czy oskarżony jest Janem?* Pierwszy z nich odpowiada *tak*. Drugi też odpowiedział, tylko nie wiemy, czy *tak*, czy *nie*. I na podstawie obydwu odpowiedzi sędzia zidentyfikował Jana. Pytanie do Czytelnika, który jest Janem — pierwszy, czy drugi?

ĆWICZENIE 4. (Metazagadka 2). Pewną wyspę zamieszkują tubylcy, którzy ze swej natury zawsze mówią prawdę, bądź nigdy nie mówią prawdy. Inaczej: wyspa zamieszkana jest przez ludzi dwóch kategorii — prawdomównych i kłamców. Na wyspę przybył mędrzec i napotkawszy dwóch tubylców, A i B, zapragnął zakwalifikować ich do kategorii, do których napotkani należą. Mieszkańcowi A postawił pytanie:

(1) Czy obaj jesteście prawdomówni?

Ten mu odpowiedział *tak* lub *nie* — ale Czytelnik nie wie co — a po namyśle mędrzec doszedł do logicznego wniosku, że na podstawie usłyszanej odpowiedzi nie zidentyfikuje napotkanych. Wtedy zadał mieszkańcowi A drugie pytanie:

(2) Czy obaj jesteście tej samej kategorii?

Mędrzec usłyszał odpowiedź i zidentyfikował spotkanych tubylców.

Pytanie do Czytelnika: Do jakich kategorii (prawdomównych czy kłamców) należą A i B?

ĆWICZENIE 5. (Metazagadka 3): W sądzie toczy się proces w sprawie trzech podejrzanych. Ustalono, że jeden z nich (ale nie ustalono który) jest prawdomówny, drugi — nigdy nie mówi prawdy, krótko: jest kłamcą, a trzeci jest *normalnym człowiekiem*, który niekiedy mówi prawdę, a niekiedy kłamie. I ten właśnie *normalny człowiek* był szpiegiem. Celem przesłuchań było zidentyfikowanie szpiega. Przyjmijmy, że A, B i C są imionami podejrzanych. Oto ich zeznania:

a) A zeznał dokładnie jedno z dwojga: albo że C jest szpiegiem, albo że C jest kłamcą;

b) B zeznał dokładnie jedno z trojga: albo że A jest prawdomówny, albo że A jest kłamcą, albo że A jest szpiegiem;

c) C zeznał dokładnie jedno z trojga: albo że B jest prawdomówny, albo że B jest kłamcą, albo że B jest szpiegiem.

Na podstawie zeznań sędzia zidentyfikował szpiega. Historię tę opowiedziano pewnemu logikowi, który po wszechstronnym przeanalizowaniu sprawy oświadczył, że nie ma wystarczających danych, by wskazać wśród podejrzanych szpiega. Wtedy powiedziano logikowi, co dokładnie zeznał A. I na tej podstawie logik zidentyfikował szpiega. Pytanie do Czytelnika: Który z podejrzanych jest szpiegiem — A, B, czy C?

III. UWAGI O ZDANIACH SAMOSTOSOWALNYCH

Największą sławą i zainteresowaniem logików cieszą się te wypowiedzi samostosowalne, które pojawiają się przy okazji prezentowania różnych antynomii sematycznych. Z problematyką samostosowalności wyrażeń (inaczej: samoodnoszenia się lub samozwrotności, ang. *self-reference*), w szczególności ze zdaniami samostosowalnymi zetknął się czytelnik w artykule T a r s k i e g o *Prawda i dowód*. W niniejszym paragrafie podamy kilka szczegółów na ten temat. Uwagi nasze nie wyczerpują omawianej kwestii.

Zacznijmy od zdania wypisanego w wierszu oznaczonym cyfrą (1). Powiemy o nim:

(1) To zdanie jest złożone gramatycznie.

Czy zdanie (1) jest samostosowalne w tym sensie, że mówi (stwierdza) coś o sobie samym? Tym *coś* miałaby być złożoność gramatyczna zdania (1). Jest tak pod jednym wszakże warunkiem, że zaimek wskazujący *To*,

stojący na początku zdania (1), odnosi się właśnie do zdania (1). Warunek ten ma charakter semantyczny i ustala (w naszym przypadku jednoznacznie) ów przedmiot, do którego wyrażenie okazjonalne *to* się odnosi. Wtedy rzeczywiście uważać możemy, że zdanie (1) mówi o sobie samym, że jest złożone. Jest przy tym zdaniem fałszywym!

Gdybyśmy ustalili inne znaczenie zaimka *to* i przyjęlibyśmy, na przykład, że to odnosi się do pierwszego zdania niniejszego paragrafu, wtedy zdania (1) nie uważalibyśmy za samostosowalne. W tym przypadku stwierdzałoby ono o pierwszym zdaniu punktu III niniejszej pracy, że jest złożone. W dodatku (1) byłoby zdaniem prawdziwym.

Weźmy teraz pod rozwagę odpowiednik zdania, którym posługuje się T a r s k i, kiedy wykłada antynomię kłamcy [7]:

(2) *Zdanie napisane kursywą na stronie 16 w niniejszym artykule nie jest prawdziwe.*

Czy (2) jest zdaniem zwrotnym? Przy jakich ewentualnie założeniach? Załóżmy dla wygody, że *z* jest skrótem (!) zdania (2). Spójrzmy teraz na następującą równość:

(2.1) Zdanie napisane kursywą na stronie 16 w niniejszym artykule = „*z*".

Na mocy przyjętego przed chwilą założenia prawa strona równości (2.1) jest nazwą cudzysłowową zdania (2). Równość ta stwierdza (mówi), że identyczne są przedmioty, będące desygnatami jej członów. Jest zatem równością prawdziwą, o czym przekonujemy się spoglądając na niniejszą stronę tego artykułu. Fizyczne własności zdania (2) — kształt użytych czcionek, miejsce, w którym rozważane zdanie jest wypisane oraz to, że stronie 16 nie ma żadnego innego zdania napisanego kursywą — sprawiają, że (2.1) jest prawdziwe. A skoro tak, to stwierdzić możemy — w oparciu o elementarne prawo logiki dla identyczności — następującą równość:

(2.2) Zdanie napisane kursywą na stronie 16 w niniejszym artykule nie jest prawdziwe $\langle = \rangle$ „*z*" nie jest prawdziwe.

Dopiero w oparciu o założenie empiryczne (2.1) i wynikającą z niego logicznie równoważność (2.2) uważamy zdanie (2) za samostosowalne. Mówi o sobie samym, że nie jest prawdziwe. Jak wiadomo fakt ten w połączeniu z konwencją (T), będącą eksplikacją klasycznego pojęcia prawdy, prowadzi do sprzeczności zwanej antynomią kłamcy [8].

Przypomnijmy, że definicja pojęcia prawdy (krótko: pojęcie prawdy) spełnia konwencję (T) lub inaczej: definicja jest merytorycznie trafna, gdy logiczną konsekwencją tej definicji są wszystkie równoważności następującej postaci:

[7] A. T a r s k i: *Prawda i dowód*. Op. cit., s. 15, wiersz 6.

[8] Ibidem, s. 13, 15.

(T) X jest prawdziwe $\langle = \rangle$ p,

gdzie w miejscu p występuje dowolne zdanie, zaś X jest nazwą jednostkową tego zdania. W szczególności X może być nazwą cudzysłowową zdania p. Konwencja (T) w tym przypadku jest równoważnością:

„p" jest prawdziwe $\langle = \rangle$ p.

Każdą równoważność postaci (T) uważać można za cząstkową definicję prawdy, w tym sensie, że ustala ona merytorycznie trafne rozumienie terminu *prawdziwy* w odniesieniu do konkretnego, pojedynczego zdania.

Oczywiście nie wynika z konwencji (T), że w miejscu p mogą występować tylko zdania prawdziwe. Wprost przeciwnie, mogą tam być i zdania fałszywe. Dokładniej, p jest skrótem dowolnego zdania, które jest elementem dziedziny (zbioru zdań), w której predykat prawdy jest, względnie ma być, określony.

Załóżmy na chwilę, że strona 16 niniejszego artykułu została zredagowana inaczej i nie występują na niej żadne zdania napisane kursywą, zaś wiersz (2) zastąpiony został przez zdanie następujące (napisane zwykłą czcionką):

(2′) Zdanie napisane kursywą na stronie 16 w niniejszym artykule jest prawdziwe.

Wtedy zdanie (2′) nie odnosiłoby się do siebie samego, lecz do nie istniejącego obiektu: zdania napisanego kursywą na stronie 16 niniejszego artykułu. Odpowiadającą tej sytuacji równość (2.1) — przy założeniu, że „z" jest skrótem (2′) — skłonni bylibyśmy uznać za fałszywą, o ile w ogóle mielibyśmy przypisywać jej wartość logiczną. Lewa bowiem strona równości byłaby nazwą pustą, nie posiadającą desygnatu, zaś desygnatem prawej strony byłoby zdanie w wierszu (2′).

ĆWICZENIE 6. a) Rozważyć i przeanalizować przypadek, kiedy na stronie 16 prócz zdania (2) znajduje się jeszcze inne zdanie napisane kursywą. Dokładniej: przeprowadzić rozumowanie analogicznie do tego, które prowadzi do antynomii kłamcy [9] i wyjaśnić, dlaczego w tym przypadku nie pojawi się sprzeczność;

b) Mieszkaniec wyspy Krety (Kreteńczyk) imieniem E p i m e n i d e s powiedział: *Wszyscy Kreteńczycy zawsze mówią nieprawdę*. Wykaż, że to zdanie E p i m e n i d e s a jest fałszywe. Jakie dodatkowe założenia należy przyjąć o Kreteńczykach, aby zdanie E p i m e n i d e s a prowadziło do sprzeczności (antynomii kłamcy)?

Powyższe rozważania prowadziliśmy z zamiarem postawienia następującego pytania: czy w językach naturalnych (takich jak np. język polski) można wypowiedzieć (skonstruować) zdania samozwrotne (samosto-

[9] Ibidem, s. 15.

sowalne), którym własność zwrotności przysługiwałaby jedynie z uwagi na ich strukturę gramatyczną i *naturalną* semantykę języka, bez potrzeby przyjmowania dodatkowych umów i założeń o charakterze empirycznym bądź semantycznym? Rozpatrywane przez nas zdania (1) i (2) nie były więc zdaniami *par excellance* samostosowalnymi.

W związku z postawionym pytaniem zacytujemy Tarskiego: *W tym celu musimy zanalizować te cechy języka potocznego, które są istotnym źródłem antynomii kłamcy. W trakcie analizy zauważamy natychmiast znamienną cechę języka potocznego, a mianowicie jego wszechobejmujący, uniwersalny charakter. Język potoczny jest uniwersalny i ci, którzy go używają, pragną, by był taki. Ma on dać możność wyrażenia wszystkiego, co w ogóle daje się wyrazić, w jakimkolwiek innym języku; dla spełnienia tego wymagania ulega on ciągłemu rozszerzaniu. W szczególności, język potoczny jest semantycznie uniwersalny w następującym sensie: obok tworów językowych, takich jak zdania i terminy, które są częściami składowymi języka, zawiera on również ich nazwy (jak wiemy, nazwy wyrażeń można tworzyć ujmując je w cudzysłowy); ponadto język ten zawiera terminy semantyczne, takie jak „prawda", „nazwa", „oznaczanie", które — pośrednio lub bezpośrednio — dotyczą stosunku między wyrażeniami i przedmiotami, do których te wyrażenia się odnoszą. W rezultacie, dla każdego zdania języka potocznego możemy sformułować w tym samym języku inne zdanie głoszące, że to pierwsze zdanie jest prawdziwe lub że jest fałszywe. Za pomocą pewnej dodatkowej „sztuczki" możemy nawet zbudować w języku potocznym zdanie, które można by nazwać samoodnośnym, a mianowicie zdanie Z, które stwierdza, że ono samo jest zdaniem prawdziwym lub że jest zdaniem fałszywym. W przypadku, gdy Z stwierdza swą własną fałszywość, proste rozumowanie wykazuje, że zdanie Z jest zarazem prawdziwe i fałszywe, i stajemy wobec antynomii kłamcy* [10].

Naszkicujemy teraz dwie konstrukcje, sztuczki — jak powiedziałby Tarski — które dają nam odpowiedź na postawione wyżej pytanie.

IV. KONSTRUKCJA NAZW I ZDAŃ SAMOSTOSOWALNYCH

Są zasadniczo dwa sposoby (sztuczki) budowania nazw samostosowalnych i zdań samostosowalnych. Pierwszy z nich polega na zastosowaniu metody przekątniowej (diagonalnej), a drugi związany jest z pojęciem normy wyrażenia. W pierwszym posługujemy się syntaktyczną operacją podstawiania, w drugim — konkatenacją wyrażeń.

[10] Ibidem, s. 18—19.

Zacznijmy od uściślenia terminów *nazwa samostosowalna* i *zdanie samostosowalne*. Pomocne nam w tym będzie pojęcie denotowania.

Denotowanie jest dla nas relacją zachodzącą pomiędzy nazwami rozważanego języka a pewną klasą przedmiotów. Wybrane wyrażenie oraz ustalony przedmiot pozostają do siebie w tej relacji, gdy owo wyrażenie jest nazwą jednostkową przedmiotu. Nieco formalniej rzecz całą ujmujemy w postaci następującej definicji:

DEFINICJA 1. Niech „N" będzie wyrażeniem. Mówimy, że „N" *denotuje* przedmiot a wtedy i tylko, gdy N jest identyczne z a, krótko: gdy N = a.

Uwaga. W definicji 1. „N" jest zmienną nazwową, tj. za którą można podstawić poszczególne wyrażenia nazwowe z języka polskiego. Tak więc „N" nie jest nazwą cudzysłowową litery En, lecz markuje miejsce, w którym można wstawić jakąś nazwę. Mamy tutaj dobrą anologię z konwencją (T). Ściśle rzecz ujmując definicja 1 jest cząstkową definicją denotowania: ustala czy owa relacja zachodzi czy nie między ustaloną nazwą „N" i przedmiotem a. Nie można zgeneralizować jej w sposób bezpośredni, tak samo jak nie można zgeneralizować konwencji (T) [11].

Problemu równoważnościowej definicji denotowania i jego ewentualnej redukcji do definicji prawdy nie będziemy w tym miejscu ani analizować ani rozwiązywać. Proponujemy go czytelnikowi jako ćwiczenie.

Nazwa *Stanisław August Poniatowski* denotuje ostatniego króla Polski, bo Stanisław August Poniatowski i ostatni król Polski to rzeczywiście te same osoby. Z definicji 1 wynika, że nazwa cudzysłowowa dowolnego wyrażenia denotuje to wyrażenie. Np. *„Niobe straciła wszystkie swoje dzieci"* denotuje *Niobe straciła wszystkie swoje dzieci.* To, że „N" denotuje a, wyrażamy w terminach logiki tradycyjnej mówiąc, że „N" jest nazwą jednostkową przedmiotu a.

Przeciwdziedzina relacji denotowania może w szczególności zawierać wyrażenia języka, a zatem dopuszczalne są konteksty

„N" denotuje „W"

w którym „W" jest zmienną reprezentującą dowolne wyrażenia. Obserwacja ta usprawiedliwia następującą definicję:

DEFINICJA 2. Nazwa „N" jest *samostosowalna*, gdy „N" denotuje „N".

[11] W. V. Quine: *Filozofia logiki.* Warszawa 1977, s. 23—24.

Jest zatem „N" samostosowalne, gdy N = „N", tzn., gdy „N" jest identyczne ze swoją nazwą cudzysłowową. Nie chodzi tutaj o identyczność graficzną między nazwami: nazwa jest samostosowalna, gdy ona i jej nazwa cudzysłowowa denotują ten sam obiekt.

DEFINICJA 3. *Diagonalizacja wyrażenia* E jest to wyrażenie otrzymane z E przez podstawienie w nim za wszystkie zmienne indywiduowe nazwy cudzysłowowej wyrażenia E.

Uwaga. W powyższej definicji E jest zmienną, za którą można podstawić nazwy wyrażeń, a nie dowolne nazwy. W tym względzie rzeczy mają się inaczej niż w przypadku Definicji 1.

Zauważamy, że każdemu wyrażeniu przyporządkowana jest zawsze dokładnie jedna jego diagonalizacja. Przyporządkowanie to jest więc funkcją, która — jak łatwo zauważyć — jest różnowartościowa.

ĆWICZENIE 7. Udowodnić, że tak jest rzeczywiście.

Ustalamy uwagę na wyrażeniu E_0, w którym „x" jest jedyną zmienną wolną:

(E_0) Diagonalizacja wyrażenia x.

Na mocy definicji 3 zastosowanej do E_0 mamy następującą identyczność:

Diagonalizacja wyrażenia *Diagonalizacja wyrażenia* x =
= *Diagonalizacja wyrażenia „Diagonalizacja wyrażenia* x".

Stąd i z definicji 2 wnosimy, że wyrażenie: „Diagonalizacja wyrażenia *Diagonalizacja wyrażenia* x" jest nazwą samostosowalną.

Przejdźmy teraz do drugiego sposobu konstruowania nazw samozwrotnych.

DEFINICJA 4. *Normą* wyrażenia E jest wyrażenie będące konkatenacją E oraz nazwy cudzysłowowej wyrażenia E.

Na przykład, normą wyrazu „śpiewa" jest wyrażenie „śpiewa „śpiewa". Normą „Ala ma" jest „Ala ma „Ala ma" ", zaś normą „X kocha" jest wyrażenie „X kocha „X kocha" ".

Ustalamy uwagę na wyrażeniu E_1, które brzmi „normą". Na mocy definicji 4 mamy identyczność:

normą „normą" = „normą „normą" ",

która zaświadcza, że wyrażenie „normą „normą" " jest samostosowalne.

DEFINICJA 5. Zdanie podmiotowo-orzecznikowe postaci „S jest P" nazywamy *samostosowalnym*, gdy jego podmiot „S" denotuje to zdanie.

Dla dowolnego P wskażemy takie S, że zdanie „S jest P" będzie samostosowalne.

Niech „S" będzie skrótem nazwy:

Diagonalizacja wyrażenia *diagonalizacja wyrażenia x jest P*.

Wobec definicji denotowania nazwa ta denotuje następujące zdanie:

Diagonalizacja wyrażenia „*diagonalizacja wyrażenia x jest P*" jest P,

które — co widać z powyższej konstrukcji — jest zdaniem samostosowalnym.

ĆWICZENIE 8. Podaj przykłady takich „P", dla których powyższe zdanie jest a) prawdziwe, b) fałszywe.

Skonstruuj zdanie samostosowalne za pomocą funkcji normy.

V. PEWNE POSTACI TWIERDZENIA GÖDLA O NIEZUPEŁNOŚCI

Zacznijmy od bajki z logicznym morałem. W pewnej krainie żyją ludzie dwóch kategorii. Pierwsi, kategorii P, są prawdomówni, zaś drudzy, kategorii K — to kłamcy. Wśród prawdomównych wyróżnia się pewna grupa mieszkańców, którzy są twierdzeniomówni. Ich ogół oznaczymy przez T. Osobnicy należący do P wypowiadają wyłącznie zdania prawdziwe, zaś osobnicy kategorii K — tylko zdania fałszywe. Twierdzeniomówni wypowiadają wyłącznie zdania udowodnione. Zakładamy jeszcze, że pojęcie dowodu, którym posługują się mieszkańcy owej krainy jest poprawne, co znaczy, że każde zdanie posiadające dowód (twierdzenie) jest prawdziwe.

Zauważmy, że żaden z mieszkańców naszego logico-landu nie może wypowiedzieć zdania (+):

(+) Nie jestem prawdomówny,

oraz żadnego zdania, które jest mu równoważne: np. zdania postaci „c ∈ P", gdzie „c" jest nazwą indywiduową mówiącego.

Weźmy pod uwagę inną wypowiedź (++):

(++) Nie jestem twierdzeniomówny.

Zdania tego nie jest w stanie wypowiedzieć ani żaden kłamca ani żaden twierdzeniomówny. Może je jednak wypowiedzieć prawdomówny, który nie jest twierdzeniomówny, a więc osobnik ze zbioru P—T. Jeśli taki osobnik istnieje, to zdanie (++) przez niego wypowiedziane będzie zdaniem samostosowalnym (stwierdzającym pewną cechę mówiącego) oraz

zdaniem prawdziwym. Może się też zdarzyć — bo ta ewentualność nie jest logiczną konsekwencją przyjętych założeń — że zdanie (++) nie będzie twierdzeniem.

ĆWICZENIE 9. Uzasadnić spostrzeżenia zawarte w powyższym akapicie.

Przytoczona powiastka zapowiada problematykę, która nas zajmie w dalszej części pracy. Intuicje w niej wyłożone zrekonstruujemy w pewnym systemie formalnym, który okaże się semantycznie niezupełny. Wskażemy w nim bowiem zdanie prawdziwe nie będące twierdzeniem. Zdanie to będzie można zinterpretować jako zdanie głoszące o sobie, że jest właśnie niedowiedlne. Będzie więc ono w pewnym sensie odpowiednikiem zdania (++).

Pochodzący od Raymonda Smullyana system formalny S, ze względu na swoją prostotę, pozwala na łatwe zrekonstruowanie schematu argumentacji Gödla. Dlatego schematu a nie kopii rozumowania Gödla, że to, co o (oraz w) oryginalnym systemie Gödla należało najpierw udowodnić jako twierdzenia wstępne, będzie tutaj przyjęte *a priori* w charakterze założeń. W szczególności abstrahować będziemy od wszystkich technikaliów związanych z arytmetyzacją języka. W zaprezentowanym schemacie kluczową rolę odegrają tak zwane rozumowania przekątniowe (diagonalne) — te same, które na terenie języka potocznego prowadzą do antynomii.

Czytelnikowi, który chciałby, zapoznać się z przykładami rozumowań przekątniowych proponujemy lekturę: Huntera[12], Lyndona[13] oraz Nagla i Newmana[14].

Zamierzonym modelem (dziedziną) systemu S jest układ następujący:

$$U = (N, *, A_1, A_2, A_3, ...),$$

w którym:

(i) N jest zbiorem liczb naturalnych;

(ii) * jest ustalonym działaniem dwuargumentowym w zbiorze N. Wartość funkcji * dla argumentów m i n wynosi $m*n$. Nie zachodzi potrzeba bliższego specyfikowania działania *.

(iii) A_1, A_2, A_3, ... jest ustalonym ciągiem podzbiorów liczb naturalnych. Nie zakładamy, że jest to ciąg różnowartościowy.

Dla dowolnego zbioru $X \in N$ definiujemy zbiór X^* następująco: dla dowolnego $n \in N$

$$n \in X^* \Leftrightarrow n*n \in X.$$

[12] G. Hunter: *Metalogika*. Warszawa 1982, s. 23—25.

[13] R. Lyndon: *O logice matematycznej*. Warszawa 1968, s. 91—93.

[14] E. Nagel, J. R. Newman: *Twierdzenie Gödla*. Warszawa 1966, s. 45—51.

W alfabecie języka J_S systemu S mamy:

(a) zmienne indywiduowe

$$x_1, x_2, x_3 \ldots,$$

których zakresem zmienności jest zbiór liczb naturalnych N;

(b) stałe indywiduowe (liczebniki)

$$\underline{1}, \underline{2}, \underline{3}, \ldots,$$

które denotują odpowiednio liczby 1, 2, 3, ...;

(c) stałe indywiduowe

$$\underline{A}_1, \underline{A}_2, \underline{A}_3, \ldots,$$

które denotują odpowiednio zbiory A_1, A_2, A_3, ...;

(d) symbol funkcyjny $\underline{*}$ dwuargumentowy, który jest nazwą funkcji * wyszczególnionej w punkcie (ii) powyżej;

(e) symbol relacyjny $\underline{\in}$ dwuargumentowy, który jest nazwą relacji należenia $\in$.

Wśród formuł atomowych w języku J_S są wyrażenia następującej postaci:

$$x_k \underline{\in} \underline{A}_n \text{ oraz } \underline{m} \underline{\in} \underline{A}_i.$$

Te drugie są zdaniami atomowymi.

Podkreślmy, że dla naszych celów nie jest konieczne jednoznaczne charakteryzowanie zbioru wszystkich formuł i zdań w języku J_S. W szczególności nie musimy wymieniać stałych logicznych, które ewentualnie w J_S mogą być.

Podzbiór liczb naturalnych A ma *indeks*, gdy A jest którymś wyrazem ciągu (iii), tj. gdy $A = A_i$ dla pewnego i. Wtedy indeksem jest liczba i. Zbiór A może nie mieć wcale indeksu, bądź może mieć jeden lub więcej indeksów. Zamiast mówić, że zbiór A ma indeks, powiadać będziemy, że zbiór A jest *wyrażalny* w systemie S. W szczegółowych wykładach oryginalnych ujęć twierdzeń Gödla i Tarskiego, wyrażalny może znaczyć np. reprezentowalny.

(Z_1) Zakładamy, że każda formuła w języku J_S ma w nim swój kod. W szczególności kodem zdania „$\underline{m} \underline{\in} \underline{A}_i$" jest term „$\underline{m} \underline{*} \underline{i}$", zaś kodem formuły „$x_k \underline{\in} \underline{A}_i$" jest term „$x_k \underline{*} \underline{i}$". *Numerem gödlowskim* formuły jest liczba naturalna, której nazwą (liczebnikiem) jest kod tej formuły.

(Z_2) Zakładamy dalej, że w systemie S określona jest pewna *relacja wyprowadzalności* i związany z nią zbiór *twierdzeń* systemu S. Przyjmujemy, że P jest zbiorem numerów gödlowskich wszystkich twierdzeń systemu S.

(Z_3) Zakładamy też, że dla systemu S zdefiniowano pojęcie prawdy.

Dowolne zdanie języka J_S jest *prawdziwe*, gdy jest ono prawdziwe w zamierzonej dziedzinie (N, *, A_1, A_2, ...). W szczególności, zdanie „$\underline{n} \in \underline{A}_1$" jest prawdziwe, gdy rzeczywiście n jest elementem (należy do) zbioru A_1.

(Z_4) Zakładamy, że system S jest *poprawny*, co znaczy, że każde jego twierdzenie jest prawdziwe.

Na tym kończy się opis systemu S (*de facto* pewnej klasy systemów typu S).

Wyszczególnimy teraz trzy warunki o kluczowym znaczeniu dla wywodu niżej zaprezentowanego. Ich autorem jest Kurt Gödel.

(G_1) Zbiór P numerów gödlowskich twierdzeń systemu S jest w S wyrażalny.

(G_2) Jeśli zbiór liczb naturalnych X jest w S wyrażalny, to jego uzupełnienie, czyli zbiór $\bar{X} = N - X$, jest też w S wyrażalne.

(G_3) Jeśli zbiór liczb naturalnych X jest w S wyrażalny, to X^* jest też wyrażalny.

Odczytajmy te warunki w innej, lecz równoważnej terminologii. Warunek (G_1) głosi, że zbiór P ma indeks, a zatem, że ma w systemie S swoją nazwę: $\underline{A}_r$ dla pewnego p. (G_2) postuluje, żeby rodzina zbiorów $\{A_1, A_2, A_3, ...\}$ była domknięta na mnogościowe uzupełnienia do zbioru N, zaś (G_3) postuluje jej domkniętość na działanie*.

TWIERDZENIE 1 (Gödla o niezupełności). Jeśli system S spełnia warunki (G_1), (G_2) i (G_3), to w języku J_S dadzą się wypowiedzieć zdania prawdziwe nie będące twierdzeniami systemu S.

Dowód. Niech $K = \{n: n*n \notin P\}$. Udowodnimy, że

(1) $$K = (\bar{P})^*.$$

Rzeczywiście jest tak, bo zachodzi ciąg równoważności:

$$n \in K \Leftrightarrow n*n \notin P \Leftrightarrow n*n \in \bar{P} \Leftrightarrow n \in (\bar{P})^*.$$

Zatem — wobec (G_1), (G_2) i (G_3) — zbiór K jest wyrażalny w S, czyli

(2) $$K = A_k \text{ dla pewnego } k.$$

Stąd

(3) $$n \in A_k \Leftrightarrow n*n \notin P, \quad \text{dla dowolnego } n.$$

W szczególności

(4) $$k \in A_k \Leftrightarrow k*k \notin P.$$

Weźmy teraz pod uwagę zdanie $\gamma =$ „$\underline{k} \in \underline{A}_k$". Wtedy

(5) $$\gamma \text{ jest prawdziwe} \Leftrightarrow k \in A_k$$

(6) $$\gamma \text{ jest twierdzeniem w S} \Leftrightarrow k*k \in P.$$

Warunek (5) uzasadniamy przez odwołanie się do założenia (Z_3), zaś warunek (6) — przez odwołanie się do założeń (Z_1) i (Z_2).

Z (5), (6) i (4) mamy następującą równoważność:

(7) γ jest prawdziwe $\Leftrightarrow$ γ nie jest twierdzeniem systemu S.

Gdyby γ było twierdzeniem, to — wobec poprawności formalizacji systemu S — γ byłoby prawdziwe, co w połączeniu z (7) rodziłoby sprzeczność. Zatem γ nie jest twierdzeniem. Stąd i z (7) wnosimy, że γ jest zdaniem prawdziwym, co kończy dowód twierdzenia 1.

ĆWICZENIE 10. Odczytaj intuicyjny sens równości $K = \{n: n*n \notin P\}$ oraz zdania γ. Czy zdanie γ koresponduje ze stwierdzeniem (++) występującym w przypowiastce na początku niniejszego paragrafu?

Zmierzać teraz będziemy do udowodnienia twierdzenia Tarskiego o niedefiniowalności prawdy w systemie S. Załóżmy w tym celu, że T jest zbiorem numerów gödlowskich wszystkich zdań w języku J_S, które są prawdziwe. W terminologii *Prawdy i dowodu* moglibyśmy T określić mianem zbioru wszystkich *liczb prawdziwych*. Podstawową kwestią, którą rozważymy, jest następujące pytanie Tarskiego: Czy zbiór T jest wyrażalny w systemie E? Dokładniej, czy system spełniający warunki (G_2) i (G_3) spełnia również odpowiednik warunku (G_1) dla T?

Przyjęcie kilku roboczych definicji pomocne będzie w drobiazgowym przedyskutowaniu tej sprawy.

Niech σ będzie zdaniem w języku J_S, zaś X — jakimś zbiorem liczb naturalnych. Mówimy, że σ jest *zdaniem gödlowskim* zbioru X dokładnie wtedy, gdy 1° σ jest prawdziwe i jego numer gödlowski należy do X, bądź 2° σ jest fałszywe i jego numer gödlowski do X nie należy.

ĆWICZENIE 11. Sformułuj Twierdzenie 1 przy użyciu pojęcia zdania gödlowskiego.

System S jest *gödlowski*, gdy wszystkie zbiory w nim wyrażalne (tj. posiadające indeks) mają swoje zdania gödlowskie.

TWIERDZENIE 2. Jeśli system spełnia (G_3), to jest gödlowski.

Dowód. Niech X będzie zbiorem posiadającym indeks. Wtedy wobec (G_3) zbiór X^* też ma indeks, tzn. dla pewnego b: $X^* = A_b$. Zatem dla dowolnego n mamy:

(1) $$n \in X^* \Leftrightarrow n*n \in X.$$

Niech β będzie zdaniem „$b \in A_b$". Pokażemy, że β jest zdaniem gödlowskim zbioru X. Z definicji prawdy, tzn. z warunku (Z_3), mamy:

(2) β jest prawdziwe $\Leftrightarrow b \in A_b$.

Kładąc w (1) $X = A_b$ oraz $n = b$ otrzymujemy

(3) $b \in A_b \Leftrightarrow b*b \in X$.

Ponieważ numerem gödlowskim zdania β jest liczba $b*b$, zatem wobec (2) i (3) wnosimy, że β jest rzeczywiście zdaniem gödlowskim dla X.

ĆWICZENIE 12. Uzasadnij, że każde zdanie jest zdaniem gödlowskim zbioru T. Jakie są zdania gödlowskie dla $\overline{T}$, tj. uzupełnienia zbioru T?

TWIERDZENIE 3 (T a r s k i e g o o niedefiniowalności prawdy). Jeśli system S czyni zadość warunkom (G_2) i (G_3), to zbiór T nie jest w S wyrażalny.

Dowód. Wobec Twierdzenia 2 system S jest gödlowski, tzn. każdy zbiór w nim wyrażalny ma swoje zdanie gödlowskie. Ponieważ $\overline{T}$ nie ma w ogóle zdań gödlowskich, wnosimy stąd, że $\overline{T}$ nie jest zbiorem wyrażalnym. To zaś wobec warunku (G_2) implikuje, że zbiór T nie jest wyrażalny.

ĆWICZENIE 13. Niech system S spełnia warunki (G_1) i (G_2). Załóżmy też — zamiast warunku (G_3) — że S jest gödlowski. Udowodnij że istnieją wtedy zdania prawdziwe w języku J_S nie będące twierdzeniami systemu S. (Z uwagi na Twierdzenie 2 jest to uogólnienie Twierdzenia 1).

ĆWICZENIE 14. Wyprowadź Twierdzenie G ö d l a (tj. Twierdzenie 1) z Twierdzenia T a r s k i e g o. Przeczytaj w związku z tym stosowny fragment *Prawdy i dowodu* [15].

Ostatni fragment niniejszego artykułu poświęcimy tzw. dualnej postaci dowodu Twierdzenia G ö d l a o niezupełności. Załóżmy w tym celu, że w języku J_S występuje negacja: spójnik zdaniowy, który semantycznie charakteryzujemy następująco: jeśli σ jest jakimś zdaniem w języku J_S, to

(~) $\sim \sigma$ jest prawdziwe $\Leftrightarrow$ σ nie jest prawdziwe.

Mówimy, że zdanie jest *obalalne* na gruncie systemu S, gdy jego negacja jest twierdzeniem systemu S.

Zauważmy, że w systemie poprawnym, tj. spełniającym założenie (Z_4), żadne zdanie prawdziwe nie jest obalalne. Dalej, jeśli system jest niesprzeczny, to zdania obalalne nie są dowiedlne.

[15] A. T a r s k i: *Prawda i dowód*. Op. cit., s. 27.

Wcześniej przekonaliśmy się, że w każdym systemie spełniającym warunki (G_1)—(G_3) istnieje zdanie gödlowskie zbioru P. Jest nim zdanie γ występujące w dowodzie Twierdzenia 1. Prócz prawdziwości zdanie γ ma jeszcze dwie szczególne własności: jest *nierozstrzygalne* w S. Środkami formalnymi dostępnymi w S nie można udowodnić ani γ ani $\sim \gamma$. Z konstrukcji odczytujemy jego sens: γ stwierdza o sobie samym, że nie jest dowiedlne.

Stawiamy teraz pytanie o *dualną formę* dowodu twierdzenia Gödla o niezupełności: Pod jakimi warunkami istnieje zdanie ϱ o następujących cechach:

(1) ϱ jest fałszywe,

(2) ϱ jest nieobalalne,

(3) ϱ stwierdza swoją obalalność.

Z (1) — wobec poprawności formalizacji — mamy również, że

(4) ϱ jest niedowiedlne.

Niech R będzie zbiorem numerów gödlowskich wszystkich zdań obalalnych w S.

ĆWICZENIE 15. Jakie stosunki zakresowe zachodzą między zbiorami T, P i R?

TWIERDZENIE 4. Jeśli system S spełnia warunek (G_3) oraz zbiór R jest w S wyrażalny, to S jest niezupełny. Dokładniej: istnieje wtedy w języku J_S zdanie ϱ, które jest fałszywe, nieobalalne i stwierdzające swą obalalność.

Dowód. Na mocy założeń wnosimy, że zbiór R^* jest w S wyrażalny. Znaczy to, że istnieje takie r naturalne, że

(1) $$R^* = A_r.$$

Stąd dla dowolnej liczby naturalnej n mamy:

(2) $$n \in R^* \Leftrightarrow n*n \in R.$$

Z (1) i (2) wnioskujemy, że

(3) $$r \in A_r \Leftrightarrow r*r \in R.$$

Weźmy pod uwagę zdanie ϱ = „$\underline{r} \in \underline{A}_r$". Wtedy

(4) ϱ jest prawdziwe $\Leftrightarrow r*r \in R$.

Ale numerem gödlowskim zdania ϱ jest liczba r*r. Zatem

(5) ϱ jest prawdziwe $\Leftrightarrow$ ϱ jest obalalne.

W istocie ϱ nie jest obalalne. Bo gdyby było, to z uwagi na poprawność formalizacji mielibyśmy, że $\sim \varrho$ jest prawdziwe, a zatem ϱ byłoby fałszywe, co przeczyłoby równoważności (5). Wobec tego

(6) ϱ jest fałszywe i nie jest obalalne.

Z powyższego wynika niezupełność systemu, bo

(7) $\sim \varrho$ jest prawdziwe i $\sim \varrho$ nie jest twierdzeniem systemu S,

co kończy dowód Twierdzenia 4.

P o d z i ę k o w a n i a. Pragnę wyrazić wdzięczność panu dr. Jackowi J a d a c k i e m u za merytorycznie trafną recenzję, dzięki której niniejsze opracowanie ma o wiele mniej różnego rodzaju uchybień niż miało ich przed wydrukowaniem.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

WIESŁAW GUMUŁA

MARKSOWSKIE POJĘCIE KLASY SPOŁECZNEJ

Artykuł zawiera analizę wypowiedzi Marksa na temat pojęcia klasy. Tok rozumowania jest prowadzony w taki sposób, aby pokazać związki między jego koncepcją własności a koncepcją klas społecznych. W formie tezy, która zostanie udowodniona, stwierdzam, że marksowskie pojęcie klasy odsyła do pojęcia własności. Tylko w kontekście koncepcji własności staje się zrozumiała jego koncepcja klas społecznych. Rozważania dotyczą pojęcia klasy określonego przez Marksa jako *klasa w sobie.*

I. USTALENIA TEORETYCZNE

W *Moralizującej krytyce* Marks pisze, że burżuazyjne stosunki własności są stosunkami klasowymi, natomiast w *Manifeście Partii Komunistycznej*—że uspołecznieniu stosunków własności towarzyszyć będzie zniesienie klas społecznych[2]. Powyższe stwierdzenia zakładają więc, że tylko niektóre historyczne formy stosunków własności przybierają formę stosunków klasowych. Są to te formy, w obrębie których mają miejsce zjawiska prywatyzacyjne.

Pojawienie się klas społecznych jest następstwem rozpadu różnych form własności wspólnej, charakterystycznych dla wspólnot pierwotnych. Klasy społeczne zniesione zostaną w drodze zniesienia własności prywatnej. Już te dwa stwierdzenia Marksa każą szukać czynników klasotwórczych w sferze stosunków własności! I tam właśnie Marks je znajduje. Świadczą o tym wielokroć i w większości jego rozpraw powtarzające się określenia różnych klas społecznych, które nawiązują do kategorii własności[3].

Struktura każdej formy własności wyczerpuje się w następujących

[1] K. Marks: *Moralizująca krytyka czy krytykująca moralność.* W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła* (dalej oznaczane jako MED). T. 4, Warszawa 1962.

[2] K. Marks, F. Engels: *Manifest Partii Komuniestycznej,* W: MED. T. 4, op. cit., s. 528—531, 535—536.

• Stwierdzenia tego typu przewijają się przez całość jego twórczości, od rękopisów z 1844 r. zaczynając, a na ostatnich pracach kończąc.

sposobach bycia właścicielem: właściciel warunków pracy (środków produkcji), właściciel siły roboczej (pełniącej funkcję czynnika pracy), właściciel środków utrzymania (środków spożycia) i w przypadku niektórych historycznych form własności — właściciel środków wymiany, a w tym: właściciel siły roboczej pełniącej funkcje towaru. Poszczególne formy własności różnią się między sobą ze względu na charakter powiązań pomiędzy poszczególnymi sposobami bycia właścicielem i ze względu na konkretną formę realizacji ekonomicznych tytułów własności w każdym z wymienionych znaczeń. Są takie formy własności, w ramach których wszyscy ludzie w podobny sposób są właścicielami; są również takie, w obrębie których ludzie mogą być właścicielami na różne sposoby. I właśnie występowanie tego typu różnic pomiędzy członkami społeczeństwa ma znaczenie klasotwórcze.

W warunkach własności wspólnej i własności uspołecznionej wszyscy ludzie w podobny sposób są właścicielami. Tak jest również wtedy, gdy powszechnie występuje jako jedyna forma własności indywidualna własność prywatna (co prawda, tego typu sytuacja rzadko miała miejsce w historii — na przykład własność w formie germańskiej). Wtedy stosunki własności nie mogą przyczyniać się do segmentyzacji społeczeństwa na odrębne klasy[4].

Natomiast wtedy, gdy stosunki własności ulegają komplikacji, następuje różnicowanie ról właścicieli. Jedni są właścicielami na wszystkie wyżej wymienione sposoby, inni — tylko na niektóre z nich. Na przykład w obrębie własności prywatnej typu niewolniczego część ludzi jest właścicielami warunków pracy, cudzej siły roboczej, środków wymiany i środków utrzymania, natomiast inna część — jedynie właścicielami środków utrzymania. A jeżeli nawet zachodzi pomiędzy poszczególnymi ludźmi formalne podobieństwo, to odmienna może być ekonomiczna forma realizacji pozycji właściciela w którymś z wyżej wymienionych znaczeń. Na przykład właścicielem warunków pracy inaczej jest rzemieślnik, inaczej — chłop, a jeszcze inaczej — drobny kupiec, gdyż każdy z nich gospodaruje w ramach innej formy własności. We wszystkich tych przypadkach stosunki własności przybierają formę stosunków klasowych.

W pierwszym i drugim rozdziale *Manifestu Partii Komunistycznej* wielokrotnie przewija się stwierdzenie, że własność prywatna ma znaczenie klasotwórcze, że stwarza warunki egzystencji klas społecznych. Zawarty jest tam również rewolucyjny program zniesienia własności prywatnej i — co idzie z tym w parze — program zniesienia wszelkich klas społecznych[5].

[4] Por. F. Engels; *Anty-Dühring.* W: MED. T. 20, Warszawa 1972, s. 163—164.
[5] Por. K. Marks, F. Engels: *Manifest...,* op. cit., s. 514—536.

Stwierdzenia te pozostają w ścisłym związku z podobnymi, które znajdują się w innych pracach Marksa. Identyfikacja ekonomicznych warunków istnienia klas społecznych odgrywa w koncepcji Marksa tak dużą rolę, że nawet operuje on pojęciem klasy w szczególnym ściśle ekonomicznym znaczeniu. Jest to jedno z ujęć klasy społecznej, które jego koncepcja struktury klasowej *implicite* zawiera.

Klasy są to wielkie zbiory ludzi różniące się między sobą miejscem zajmowanym w historycznie określonym układzie stosunków własności. Klasy — to takie zbiory ludzi, których wyróżnia forma własności, w obrębie której prowadzą działalność, i sposób bycia właścicielem w obrębie tej formy. Ludzie o podobnym położeniu klasowym pozostają w podobnym lub zbliżonym stosunku własności do warunków pracy, siły roboczej, środków utrzymania i środków wymiany, zaś przedstawiciele różnych klas różnią się w tym względzie.

Na wiele różnych sposobów można być właścicielem warunków pracy, siły roboczej, środków wymiany i środków utrzymania — albo wcale nie być właścicielem w którymś z wymienionych znaczeń. W przypadku poszczególnych klas czynniki te są inaczej skombinowane. Przytoczę teraz cały zestaw określeń klas społecznych, które znajdują się w rozprawach Marksa i dokonam analizy jego wypowiedzi na temat właśnie tego aspektu struktury klasowej.

Ledwie rozpoczęty ostatni rozdział trzeciego tomu *Kapitału,* który miał traktować o klasach, zawiera następujące określenie klas społecznych: *Właściciele samej tylko siły roboczej, właściciele kapitału i właściciele ziemi, których odpowiednie źródła dochodu stanowi płaca robocza, zysk i renta, a więc robotnicy najemni, kapitaliści i właściciele ziemscy, stanowią trzy wielkie klasy nowoczesnego społeczeństwa, Społeczeństwa opierającego się na kapitalistycznym sposobie produkcji.*

I nieco dalej: *Są to trzy wielkie grupy społeczne, których elementy składowe, czyli jednostki tworzące te grupy, żyją odpowiednio z płacy roboczej, zysku i renty gruntowej, z użytkowania swej siły roboczej, swego kapitału i ziemi*[6].

Powyższe określenie klas społecznych odsyła do własności warunków pracy (ziemia i kapitał), własności siły roboczej i własności środków utrzymania (różne źródła dochodów, to różne sposoby realizacji pozycji właściciela środków utrzymania). Ponadto występuje osadzenie tych klas w ściśle określonych formach własności. Jest to kapitalistyczna własność prywatna i odpowiadający jej kapitalistyczny sposób produkcji przemysłowej i rolniczej.

W tymże tomie *Kapitału* Marks określa robotnika jako niewłaści-

[6] Idem: *Kapitał.* T. 3, cz. 2, Warszawa 1959, s. 470 i 471.

cielą *warunków produkcji: Przy rozwiniętym kapitalistycznym sposobie produkcji robotnik nie jest właścicielem warunków produkcji, pola, które uprawia, surowca, który przerabia etc.* [7] Zaś w pierwszym tomie pisze: *Robotnik dopóty jest właścicielem swej siły roboczej, dopóki układa się o jej sprzedaż, może zaś sprzedać tylko to, co posiada: swą indywidualną siłę roboczą*[8]. Ażeby nie było żadnych wątpliwości, czy własność siły roboczej jest kryterium przynależności klasowej, przytoczę jeszcze jedną jego wypowiedź:: *Istnienie klasy, która nie posiada nic prócz zdolności do pracy, jest niezbędną przesłanką kapitału*[9].

I co więcej, chodzi tutaj nie tylko o fakt, czy jest się, czy też się nie jest właścicielem siły roboczej. Marks wyróżnia klasy społeczne również ze względu na odmienne sposoby bycia właścicielem siły roboczej. Na przykład kryterium wyróżniania spośród innych klas robotników najemnych, klasy robotników najemnych pracujących w handlu, jest wysoka wartość ich siły roboczej. Identyfikuje on taką klasę w strukturze ekonomicznej XIX-wiecznego społeczeństwa angielskiego: *Robotnik handlowy we właściwym znaczeniu tego wyrazu należy do klasy lepiej płatnych robotników najemnych, należy do tych, których praca jest pracą wykwalifikowaną, pracą wyższą od przeciętnej pracy*[10].

W dwóch zasadniczych znaczeniach można być właścicielem siły roboczej pełniącej funkcje towaru (środków wymiany) i właścicielem siły roboczej pełniącej funkcję czynnika pracy. Dwa te odmienne sposoby bycia właścicielem stanowią podstawę do wyodrębnienia zupełnie innych klas społecznych. Właściciele siły roboczej, traktowanej jako towar, kwalifikowani są do innych klas społecznych niż właściciele siły roboczej traktowanej jako czynnik pracy.

1 Właściciele siły roboczej pełniącej funkcje towaru zaliczani są do różnych klas robotników najemnych. Przedstawicieli tych klas Marks niekiedy określa mianem *sprzedawców siły: roboczej*[11]. Jedyny użytek, który mogą zrobić ze swojej własności, polega na sprzedaży swoich zdolności. Ten sposób bycia właścicielem siły roboczej najczęściej idzie w parze z zajmowaniem pozycji niewłaściciela warunków pracy. Natomiast zajmowanie pozycji właściciela siły roboczej pełniącej dla właściciela funkcje czynnika pracy jest charakterystyką zupełnie innych klas społecznych. Przy użyciu tego kryterium Marks charakteryzuje chociażby klasy chłopskie, drobnomieszczańskie itp.: *Dotychczasowe drobne stany średnie: drobni przemysłowcy drobni kupcy i rentierzy, rzemieślnicy*

[7] Ibidem, s. 156—157.
[8] K. Marks: *Kapitał.* T. 1, Warszawa 1951, s. 359.
[9] Idem: *Praca najemna a kapitał.* W: MED. T. 6, Warszawa 1963, s. 472.
[10] Idem: *Kapitał.* T. 3, cz. 1, Warszawa 1957, s. 324.
[11] Por. Idem: *Kapitał.* T. 3, cz. 2, op. cit., s. 402.

i chłopi — wszystkie te klasy staczają się w szeregi proletariatu po części dlatego, że ich drobny kapitał nie wystarcza do prowadzenia wielkiego przedsiębiorstwa przemysłowego i ulega konkurencji z większymi kapitalistami, po części zaś dlatego, że ich umiejętności tracą na wartości wobec nowych sposobów produkcji[12].

Zgodnie z powyższym, stwierdzeniem przedmiotem własności przedstawicieli klas średnich są ich umiejętności, ich własna siła robocza, którą stosują w swoich warsztatach pracy. Podobna chrakterystyka znajduje się w *Ideologii niemieckiej: W tych miastach, których poprzednie dzieje nie przekazały średniowieczu w gotowej postaci, ale które utworzyły się dopiero z wyzwolonych z poddaństwa chłopów, każdy miał jako, swoją jedyną własność — pomijając niewielki kapitał, który składał się nieomal wyłącznie z narzędzi rzemieślniczych — swój odrębny rodzaj pracy*[13]. Zaś w trzecim tomie *Kapitału* Marks kilkakrotnie wprost określa chłopów jako *posiadaczy siły roboczej*[14].

Tak jest w przypadku klas średnich. Natomiast przedstawiciele takich klas, którzy sami nie pracują, lecz korzystają z cudzej pracy (w formie pracy najemnej lub pracy niewolnej, są właścicielami cudzej siły roboczej[15].

Charakterystyki klas i pozycji klasowej ze względu na stosunek do własności środków produkcji są powszechnie znane. Przytoczę więc tutaj kilka najważniejszych określeń, wskazujących na istotne rysy tego stosunku. Na uwagę zasługuje definicja klasy burżuazyjnej i proletariatu, którą zamieścił Engels w uwagach do angielskiego wydania *Manifestu Partii Komunistycznej: Przez burżuazję należy rozumieć klasę nowoczesnych kapitalistów, właścicieli środków produkcji, korzystających z pracy najemnej. Przez proletariat — klasę nowoczesnych robotników najemnych, którzy nie posiadają środków produkcji, zmuszeni są, by istnieć, sprzedawać swoją siłę roboczą*[16].

Podkreślam, że chodzi tutaj o realny, ekonomiczno-socjologiczny stosunek własności, a nie o stosunek prawny; chodzi o stosunek, który realizuje się poprzez rzeczywistą aktywność ludzi — czy to w produkcji, czy to w podziale, czy to w innej sferze społecznej aktywności. W pismach Marksa znaleźć można szczególnie wiele określeń klas, które odsyłają do własności warunków pracy, realizującej się zwłaszcza w sferze podziału. Na przykład w *Wojnie domowej we Francji* nazywa kapitalistów *klasą*

[12] K. Marks, F. Engels: *Manifest...,* op. cit., s. 522.
[13] Idem: *Ideologia niemiecka.* W: MED. T. 3, Warszawa 1975, s. 56.
[14] K. Marks: Kapitał. T. 3, cz. 2, op. cit., s. 369, 371.
[15] Por. Idem: *Kapitał,* T. 1, op. cit., s. 196—197. Por. też s. 205.
[16] K. Marks, F. Engels: *Manifest...,* op. cit., s. 514.

przywłaszczycieli [17], natomiast *w Manifeście* stwierdza, że każda klasa wyzyskująca zabezpiecza swój sposób przywłaszczania[18].

Inną z charakterystyk pozycji klasowej jest własność środków utrzymania. Przedstawiciele poszczególnych klas inaczej są właścicielami środków utrzymania. Engels na przykład określa burżuazję jako *klasę, która posiada monopol na wszystkie narzędzia produkcji i środki utrzymania*[19]. Tę samą klasę Marks określa w podobny sposób w *Kapitale,* w *Płacy roboczej* i w *Zarysie krytyki ekonomii politycznej* [20]. A chociażby o różnicy zachodzącej w tym względzie między niewolnikami i robotnikami najemnymi wypowiada się w następujący sposób: *Niewolnik otrzymuje stałą określoną ilość środków utrzymania, najemny robotnik jej nie otrzymuje. Musi on dążyć do osiągnięcia większej płacy w jednym wypadku, choćby dlatego, by móc powetować sobie jej spadek w drugim wypadku*[21].

Jeszcze inny charakter mają klasowe różnice w sposobie bycia właścicielem środków utrzymania między robotnikami, kapitalistami i na przykład właścicielami ziemskimi. Te sprawy omawiane są w niemalże całym siódmym dziale trzeciego tomu *Kapitału*[22].

I wreszcie sprawa określania klas społecznych poprzez własność środków wymiany. W *Ideologii niemieckiej* Marks i Engels piszą: *Kolejnym rozszerzeniem się podziału pracy było oddzielenie się od siebie produkcji i wymiany, ukształtowanie się osobnej klasy kupców (...) Gdy tylko stosunki handlowe ukonstytuowały się w pewnej oddzielnej klasie i gdy kupcy rozszerzyli handel poza najbliższe okolice miast, zaznaczyło się zaraz wzajemne oddziaływanie na się produkcji wymiany*[23]. Autorzy wyodrębniają więc klasę właścicieli środków wymiany. Zaś Engels stwierdza, że w przypadku klasy kupców chodzi o szczególny sposób bycia właścicielem środków wymiany, a mianowicie taki, że poprzez występowanie wobec innych ludzi jako właściciele towarów, przywłaszczają produkt cudzej pracy, uczestniczą w wyzysku innych ludzi[24].

Przedstawiciele poszczególnych klas pozostają w innym stosunku do

[17] K. Marks: Wojna *domowa we Francji.* W: MED. T. 17, Warszawa 1968, s, 389.

[18] K. Marks, F. Engels: *Manifest...,* op. cit., s. 525—526.

[19] F. Engels: *Anty-Duhring,* op. ' cit., s. 173.

[20] K. Marks: *Kapitał.* T. 1, op. cit., s. 825—826; Idem: *Płaca robocza.* W: MED. T. 6, Warszawa 1963, s. 623; Idem: *Zarys krytyki ekonomii politycznej.* Warszawa 1986, s. 395.

[21] Idem: *Płaca, cena, zysk.* W: MED. T. 16, Warszawa 1968, s. 161.

[22] Por. Idem: *Kapitał.* T. 3, cz. 2, op. cit., s. 394—471.

[23] K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka,* op. cit., s. 58.

[24] F. Engels: *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa.* W: MED. T. 21, Warszawa 1969, s. 172.

środków wymiany. Inaczej właścicielem środków wymiany jest robotnik, inaczej kapitalista; niewolnik natomiast nie jest nim wcale[25]. Na przykład różnica pomiędzy kapitalistą a drobnym wytwórcą jako właścicielami towarów polega na tym, że ten pierwszy, aby zachować swoją przynależność klasową, musi sprzedać swój towar powyżej kosztów produkcji (ewentualnie kosztów zakupu[26], natomiast drobny wytwórca zachowa swoją dotychczasową przynależność klasową sprzedając towary w granicach przeciętnych kosztów produkcji.

I wreszcie sprawa formy własności jako kryterium wyodrębnienia klas społecznych. Otóż może tak się zdarzyć, że przedstawiciele dwóch zupełnie innych klas są w podobny sposób właścicielami, jeżeli brać pod uwagę modelowe sposoby bycia właścicielem. Tak jest w przypadku niektórych klas chłopskich i klas drobnomieszczańskich. Ich pozycje klasowe charakteryzuje podobny zbiór cech. Weźmy na przykład chłopa i rzemieślnika. Obydwaj są właścicielami warunków pracy, siły roboczej, środków utrzymania przed podjęciem pracy i na jej okres, zanim nowy produkt będzie gotowy, nie korzystają z cudzej siły roboczej, a w dodatku wytworzony przez nich produkt pełni dla nich funkcję towaru. Marks tak pisze o ich położeniu klasowym: *Chłopi znajdowali się mniej więcej w tym samym położeniu, co drobnomieszczanie, i wysuwali te same mniej więcej żądania społeczne*[27]. Lecz jednocześnie odróżnia te klasy od siebie. Ma to uzasadnienie w ich gospodarowaniu w ramach odmiennych form własności. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku właścicieli kapitału pieniężnego i wielkich właścicieli ziemskich. Ich pozycje w sferze stosunków własności cechuje ten sam zbiór sposobów bycia właścicielem. Ale funkcjonują oni w ramach różnych form własności, inaczej więc realizują swoje pozycje właścicieli, i dlatego Marks zalicza ich do różnych klas społecznych[28].

EGZEMPLIFIKACJA

7

Zostały omówione podstawowe kryteria przynależności klasowej, które dają zauważyć się w teoretycznych rozważaniach Marksa o klasach społecznych. Kontynuując rozważania na ten temat, zamierzam tutaj dokonać charakterystyki kilku wybranych klas społecznych.

Weźmy chociażby społeczeństwo francuskie z pierwszej połowy XIX

[25] Por. K. Marks: *Praca najemna a kapitał,* op. cit. ', s. 463.
[26] Por. Idem: *Kapitał.* T. 3, cz. 1, op. cit., s. 41, 208—209.
[27] Idem: *Wojna domowa we Francji,* op. cit., s. 389.
[28] Idem: *Osiemnasty brumaire'a Ludwika Bonaparte: W:* MED. T. 8, Warszawa 1964, s. 152.

wieku — takie, jakim zostało opisane w pracach Marksa *Walki klasowe we Francji 1848—1850* i *Osiemnasty brumaire'a Ludwika Bonaparte.* Marks identyfikuje tam wiele klas społecznych: klasę wielkich właścicieli ziemskich; klasę burżuazji, którą dzieli na wielką finansjerę, wielkich przemysłowców i wielkich hurtowników; klasy średnie, do których zalicza między innymi chłopów — parcelantów, rzemieślników, drobnych kupców *(sklepikarzy),* drobnych właścicieli zakładów usługowych; klasę robotniczą i lumpenproletariat, który określa mianem warstwy[29]. Wymieniłem tutaj nieomalże w dosłownym brzmieniu tylko niektóre, najczęściej przewijające się w tych rozprawach określenia klas społecznych. Dają one wyobrażenie o tym, jak złożona jest, według Marksa, struktura klasowa społeczeństwa francuskiego. Wszystkie te klasy wymienione są również w *Manifeście Partii Komunistycznej* i w innych pracach. Na przykład w *Kapitale* Marks nadaje miano klas społecznych poszczególnym odłamom klasy kapitalistów. Mówi tam wprost o *klasie kapitalistów przemysłowych [30], klasie kapitalistów pieniężnych* [31] i o *klasie rentierów [32].*

Klasę kapitalistów charakteryzują następujące cechy położenia klasowego: są właścicielami kapitału, co — niezależnie od formy kapitału — oznacza, że są właścicielami warunków pracy, cudzej siły roboczej, środków utrzymania, które świadczą w formie płacy robotnikom najemnym, i są właścicielami środków wymiany. Jest to jeszcze bardzo ogólna charakterystyka położenia klasowego kapitalistów. W szczególny sposób realizują oni swoje pozycje właścicieli, co odróżnia ich od przedstawicieli innych klas społecznych, zajmujących podobne modelowe pozycje. A w dodatku poszczególne odłamy tej klasy tak zasadniczo różnią się od siebie w sposobie realizacji przedstawionych pozycji, że Marks niekiedy również te odłamy nazywa klasami. Na przykład klasa kapitalistów przemysłowych potwierdza swoje pozycje własnościowe we wszystkich sferach reprodukcji. Klasa właścicieli kapitału handlowego — w wymianie, podziale i w spożyciu, a klasa właścicieli kapitału pieniężnego — jedynie w podziale (poprzez przywłaszczanie produktu dodatkowego w formie procentu) i w spożyciu.

Klasa robotników najemnych — to taki zbiór ludzi, którzy zajmują następujące pozycje: są właścicielami siły roboczej w formie towaru i są właścicielami środków spożycia zużywanych w okresie trwania najmu;

[29] Idem: *Walki klasowe we Francji 1848—1S50.* W: MED. T. 7, Warszawa 1969, s. 17, 19, 21, 28—29, 37, 90—91, 94—95, 100—101; Idem: *Osiemnasty brwmaire'a...,* op. cit., s. 143, 155, 159, 170. 222, 226.

[30] Por. Idem: *Kapital.* T. 3, cz. 1, op. cit., s. 314.

[31] Por. Ibidem, s. 410.

[32] Por. Ibidem, s. 392—393.

nie są natomiast ani właścicielami siły roboczej jako czynnika pracy, ani właścicielami warunków pracy, ani właścicielami żadnych innych towarów poza siłą roboczą.

Ogólna charakterystyka klas średnich została już podana: właściciele warunków pracy, właściciele własnej siły roboczej, właściciele środków utrzymania i właściciele towarów, w które zamieniają produkt swojej pracy.

Na uwagę zasługują również marksowskie charakterystyki klasy wielkich właścicieli ziemskich. O specyfice ich położenia klasowego stanowi szczególny sposób bycia właścicielem warunków pracy (ziemi) i środków utrzymania. W sferze produkcji realizują oni swoje pozycje właścicieli ziemi jedynie w ten sposób, że udostępniają ją kapitalistycznym dzierżawcom, zaś w sferze podziału — poprzez przywłaszczenie produktu dodatkowego w formie renty gruntowej za pośrednictwem kapitalistów rolnych[33]. Natomiast jako właściciele środków utrzymania zajmują o wiele korzystniejsze pozycje niż właściciele kapitału. Przywłaszczony produkt dodatkowy przeznaczają jedynie na spożycie, gdyż sytuacja ekonomiczna, w której się znajdują, nie zmusza ich ani do akumulacji kapitału, ani do jego reprodukcji [34].

Jeszcze inna, o wiele bardziej skomplikowana — jak twierdzi Marks — jest struktura społeczeństw formacji feudalnej[35]. Cechy przynależności klasowej układają się tam w konfigurację nie spotykaną w społeczeństwach formacji kapitalistycznej. Chociażby wśród feudałów wyróżnić można wiele klas społecznych. W przypadku przedstawicieli każdej z tych klas inny charakter ma stosunek do warunków pracy, do siły roboczej i do innych przedmiotów własności. Zależy to chociażby od formy renty feudalnej, w której realizuje się własność ziemska.

Ale tutaj skupię się jednak na omówieniu pozycji klasowej chłopów pańszczyźnianych.

Charakterystykę ich pozycji w strukturze stosunków własności przeprowadził Stanisław Kozyr-Kowalski. Pisze on, że: *W przeciwieństwie do robotnika najemnego chłop poddany lub zależny jest podmiotem pewnego typu własności środków produkcji — posiadaczem ziemi i środków pracy niezbędnych do jej uprawy. Nie jest jednak właścicielem swojej siły roboczej [36].*

Twierdzę, że jest to błędne odczytanie koncepcji Marksa. Chłop poddany rzeczywiście nie jest właścicielem siły roboczej — ale siły robo-

[33] K. Marks: *Kapitał.* T. 3, cz. 2, op. cit., s. 204.

[34] Ibidem, s. 296—297.

[35] K. Marks, F. Engels: *Manifest...,* op. cit., s. 514—515.

[36] St. Kozyr-Kowalski: *Siła robocza jako obiekt własności.* „Studia Socjologiczne" 1983, nr 2, s. 86.

czej pełniącej funkcje towaru. Jest natomiast właścicielem siły roboczej w tej części, w jakiej wykorzystuje swoje zdolności do uprawy własnej ziemi, zaś zwierzchnik feudalny jest właścicielem siły roboczej w tej części, która równa się rencie odrobkowej (lub która reprezentuje inną formę renty feudalnej).

Skoro na przykład kapitalista może być właścicielem cudzej siły roboczej, która — co warto podkreślić — pełni w jego rękach funkcje czynnika pracy (użytkowana jest w produkcji), a nie towaru, skoro właściciel niewolników lub zwierzchnik feudalny również może być właścicielem cudzej siły roboczej jako czynnika pracy, a nie jako towaru, to nie widzę powodu, aby chłopa — posiadacza ziemi — traktować jako niewłaściciela swojej siły roboczej, również pełniącej w obrębie jego warunków pracy funkcję czynnika pracy. Stosunek zależności, w jakim pozostaje on wobec zwierzchnika feudalnego, nie powinien być utożsamiany ze stosunkiem własności.

Stanisław Kozyr-Kowalski proponuje następującą definicję klas społecznych: *Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę praktykę teoretyczno-badawczą Marksa, zobiektywizowaną* w Kapitale *i* w *manuskryptach ekonomicznych powstałych przed tym dziełem, to będziemy mogli nazwać klasami społeczeństwa takie zbiory jednostek, które są elementami różnych sposobów produkcji materialnej i zajmują w tych sposobach produkcji identyczną lub zbliżoną pozycję ekonomicznie własnościową, a więc pozostają w identycznym lub zbliżonym stosunku własnościowym do środków produkcji materialnej i do cudzej lub własnej siły roboczej*[37]. Zgodnie z tą definicją, wyznaczników pozycji klasowej należy szukać w sferze stosunków ekonomicznych, a zwłaszcza w sferze stosunków własności. Jest to zasadnicze podobieństwo w interpretacji pojęcia klasy, które zachodzi między propozycją Stanisława Kozyr-Kowalskiego, a propozycją zawartą w niniejszej rozprawie. Ale w ramach tego istotnego podobieństwa wskazać można na pewne różnice.

Po pierwsze — autor omawianej definicji wyróżnia klasy społeczne na podstawie ich przynależności do ściśle określonego sposobu produkcji materialnej, podczas gdy według tutaj proponowanego odczytania marksowskiej koncepcji, klasy społeczne różnią się ze względu na formę własności, w ramach której prowadzą swoją działalność (produkują, przywłaszczają, wymieniają, konsumują). Uważam, że sformułowanie użyte przez Stanisława Kozyr-Kowalskiego nie jest precyzyjne. Otóż nie każda klasa jest *elementem* jakiegoś sposobu produkcji materialnej; są takie klasy, które nie mają nic wspólnego z produkcją. Zresztą Stanisław

[37] Idem: *Klasy społeczeństwa a ekonomiczno-socjologiczne pojmowanie własności.* Cz. 1. „Kultura i Społeczeństwo" 1984, nr 1, s. 15.

Kozyr-Kowalski bierze pod uwagę ten fakt, kiedy stosuje swoją definicję do analizy struktury klasowej. Sądzę, że trafniej jest użyć sformułowania *forma własności.* Sprawa nie ogranicza się tutaj jedynie do terminologii. Chodzi o to, że są takie formy własności, którym nie odpowiada żaden konkretny sposób produkcji, gdyż egzystują one na bazie różnych (niekiedy nawet kilku) sposobów produkcji. Tak jest chociażby w przypadku kapitału kupieckiego funkcjonującego w społeczeństwach formacji przedkapitalistycznych[38]. Klasy gospodarujące w ramach takich form własności, żyją kosztem różnych, niekiedy kilku jednocześnie, sposobów produkcji, a nic wspólnego z produkcją nie mają, i dlatego precyzyjniejsze jest ich określanie poprzez formę własności, a nie poprzez sposób produkcji.

Po drugie — obydwie definicje odsyłają do inaczej zdefiniowanej kategorii własności. Toteż według Stanisława Kozyr-Kowalskiego o pozycji własnościowej — a więc i o pozycji klasowej — stanowi stosunek do środków produkcji i do siły roboczej, natomiast według propozycji zawartej tutaj — również stosunek do środków wymiany i do środków utrzymania. A ponadto nie odróżnia on właściciela siły roboczej pełniącej funkcje czynnika pracy od właściciela siły roboczej pełniącej funkcje towaru. A są to przecież zupełnie innego rodzaju właściciele.

Stanowisko Stanisława Kozyra-Kowalskiego — który głosi, że chłop pańszczyźniany nie jest właścicielem siły roboczej —ma za przesłankę utożsamienie obydwu rodzajów własności siły roboczej. Natomiast na podkreślenie zasługuje fakt, że on pierwszy konsekwentnie uzasadnił stwierdzenie, że chłop poddany jest ekonomicznym właścicielem warunków pracy (ziemi i narzędzi). Inni autorzy, którzy deklarowali ekonomiczne podejście do własności, podawali przeróżne, prawne w swym charakterze definicje pozycji chłopa pańszczyźnianego.

Aby podeprzeć moje stanowisko, przytoczę tutaj marksowską charakterystykę pozycji chłopa pańszczyźnianego, która wprost głosi, że jest on właścicielem siły roboczej.

W *Kapitale* Marks pisze, że w przypadku renty odrobkowej (pańszczyzny) praca chłopa dla siebie i praca dodatkowa na rzecz zwierzchnika feudalnego są wyraźnie oddzielone od siebie. Następnie stwierdza, że feudalny stosunek własności zmusza *posiadacza siły roboczej* do pracy na rzecz feudała. I pisze dalej: *Renta polega wprost na przywłaszczaniu sobie przez właściciela ziemi tej nadwyżki wydatkowanej siły roboczej, gdyż bezpośredni producent nie płaci poza tym właścicielowi ziemi żadnej innej renty*[39]. A potem dodaje, że przy tego typu stosunkach wytwórca wi-

[38] K. Marks: *Kapitał.* T. 3, cz. 1, op. cit., s. 350—351, 354—355.
[39] Idem: *Kapitał.* T. 3, cz. 2, op. cit., s. 369.

nien — cytuję — *posiadać wystarczającą siłą roboczą*[40]. A zatem zwierzchnik feudalny jest właścicielem jedynie części siły roboczej chłopa pańszczyźnianego, jest właścicielem *nadwyżki wydatkowanej siły roboczej,* zaś chłop poddany jest właścicielem tej części siły roboczej, którą stosuje w obrębie swojego gospodarstwa. Myśl tę Marks rozwija dalej, stwierdzając, że sposób wykorzystania należącej do wytwórcy części siły roboczej zależy między innymi od poczucia bezpieczeństwa *z jakim dysponuje on tą częścią siły roboczej* [41]. Warto tu też dodać, że chłop zależny może być również właścicielem cudzej siły roboczej. Marks pisze o tym, analizując rentę feudalną w formie pieniężnej[42].

III. CECHY POŁOŻENIA KLASOWEGO

Klasy społeczne Marks wyróżnia ze względu na charakterystyczny dla każdej z nich zespół cech. Ale chodzi tutaj o różnice o szczególnym charakterze. Określenie przynależności klasowej nie jest zwykłą kategoryzacją według jakiegoś kryterium logicznego. Nie jest to zabieg klasyfikacji w logicznym znaczeniu tego słowa — zabieg, który polegałby na przyłożeniu jakiejś miary do jednolitego zbioru ludzi. Chodzi tutaj o coś zupełnie innego. Klasy społeczne są czymś więcej niż nominałami służącymi do objęcia jedną nazwą wielu podobnych pod pewnym względem faktów jednostkowych. Klasy społeczne istnieją realnie.

Przedstawicieli poszczególnych klas wyróżnia sposób działania w sferze gospodarki. Przedstawiciele tej samej klasy podobnie pełnią funkcje właścicieli, a więc: podobnie zachowują się, jeżeli idzie o przekształcenie potencjalnych warunków pracy w czynniki pracy; w podobny sposób znajdują zatrudnienie (ewentualnie zatrudniają innych ludzi); według podobnych zasad uczestniczą w przywłaszczeniu produktu pracy (swojej lub cudzej); w podobny sposób uczestniczą w wymianie towarów; i według zbliżonych zasad uczestniczą w spożyciu przywłaszczonego produktu i usług. Każdy członek danej klasy wchodzi w podobnego rodzaju stosunki własności. Natomiast przedstawiciele różnych klas inaczej uczestniczą w wyżej wymienionych stosunkach. I właśnie w tym znaczeniu klasy społeczne istnieją realnie. Gdyż realnie istnieją więzi między jednostkowe i działania jednostkowe, które przyjmują podobną formę w przypadku dużych zbiorów ludzi, a które — ze względu na swe podobieństwo z jednej strony i ich odmienności z drugiej — są ujmowane przez Marksa jako stosunki klasowe.

[40] Ibidem.

[41] Por. Ibidem, s. 371.

[42] Por. Ibidem, s. 377.

A zatem w Marksa koncepcji struktury klasowej nie chodzi o przykładanie jakiejś dowolnej apriorycznej miary. Cechy położenia klasowego tkwią w działaniu ludzi pełniących role właścicieli i tkwią w ich wzajemnym odnoszeniu się do siebie. Nie są dowolnie dobierane przez badacza. Marks nie dokonuje zabiegu stratyfikacji, lecz identyfikuje realne stosunki między ludźmi. Podobny sposób działania i wchodzenie w podobnego rodzaju stosunki społeczne stanowi przesłankę do zaliczenia ich do jednej klasy, zaś różnice w tym względzie — przesłankę do zaliczenia ich do innych klas.

W *Ideologii niemieckiej* Marks i Engels piszą: *Struktura społeczna oraz państwo wywodzą się zawsze z procesu życiowego określonych osobników, ale osobników nie takich, jakimi mogą się wydawać we własnym lub cudzym wyobrażeniu, tylko takich, jakimi są w rzeczywistości, tj. jak działają, jak wytwarzają materialnie, czyli w jaki sposób są czynne w określonych, materialnych i od ich woli niezależnych granicach, przesłankach i warunkach* [43].

Regularne działania konkretnych jednostek przybierają formę stosunków między nimi, formę trwałych zależności, wymuszających podtrzymanie raz już podjętych działań. Taki jest mechanizm strukturalizacji, takie są źródła każdego rodzaju struktury społecznej. A w przypadku struktury klasowej są to działania związane z pełnieniem funkcji właścicieli: działania ludzi, którzy występują wobec siebie jako właściciele.

Podsumowując należy stwierdzić, że marksowskie kryteria przynależności klasowej zakładają wizję struktury klasowej jako układu zależności, a nie jako układu zmiennych porządkujących. Dlatego różnice klasowe należy ujmować jako różnice w charakterze stosunków społecznych, a nie jako różne realizacje cech gradacyjnych lub dystrybutywnych.

IV. POŁOŻENIE KLASOWE A POŁOŻENIE KLASY

O przynależności klasowej stanowią cechy głębokie, mieszczące się w sferze stosunków własności. Natomiast obserwowalne różnice między poszczególnymi klasami, które dotyczą materialnych warunków egzystencji, stylu życia, standardu życiowego itp., nie zawsze odpowiadają czynnikom strukturalizacji. Nie mogą więc być uznane za cechy położenia klasowego i nie mogą stanowić pewnego kryterium do wyodrębnienia klas społecznych.

Ogólna tendencja w strukturalizacji XIX-wiecznych społeczeństw formacji kapitalistycznej była taka, że przeciwieństwa klasowe ulegały

[43] K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka,* op. cit., s. 27.

uproszczeniu, dychotomizacji, co w konsekwencji prowadziło do nakładania się na siebie różnic położenia klasowego i różnic w warunkach życia klas społecznych. Ludzie zajmujący podobne miejsca w strukturze stosunków własności żyli w podobnych warunkach materialnych i kulturowych. A ponieważ różnice te są najbardziej widoczne, toteż istnieje duże prawdopodobieństwo, że mogą być uznane za cechy położenia klasowego i mogą stanowić kryterium wyodrębnienia klas. Jakkolwiek zastosowana wtedy metoda jest błędna, nie prowadzi to jeszcze do błędnej identyfikacji klas, gdyż różnice w warunkach życia poszczególnych klas nakładają się na różnice dotyczące ich położenia klasowego. Ale nie zawsze tak się dzieje. Może być na przykład tak, że poszczególne odłamy tej samej klasy żyją w diametralnie odmiennych warunkach, albo tak, że przedstawiciele różnych klas żyją w podobnych warunkach (zdrowotnych, mieszkaniowych, finansowych). I wtedy wychodzi na jaw błąd metodologiczny w identyfikacji klas, błąd który zakłada nieprawidłowe umieszczenie cech położenia klasowego. W konsekwencji identyfikuje się wtedy nieistniejące układy klasowe.

W rozprawie *Praca najemna a kapitał* Marks pisze: *Nawet najpomyślniejsza dla klasy robotniczej sytuacja, możliwie szybki wzrost kapitału, choćby najbardziej zdołała polepszyć materialny byt robotnika, nie usunie przeciwieństwa pomiędzy jego interesami a interesami kapitalisty. Zysk i płaca robocza pozostaną nadal* w odwrotnym do siebie *stosunku. Jeśli kapitał szybko wzrasta, to płaca robocza może się podnosić, lecz bez porównania szybciej wzrasta zysk kapitalisty. Materialne położenie robotnika polepszyło się, ale kosztem jego położenia społecznego. Przepaść społeczna dzieląca go od kapitalisty pogłębia się* [44].

Powyższy fragment przytaczany jest najczęściej wtedy, gdy mówi się o względnej pauperyzacji klasy robotniczej. Ale może on również ilustrować marksowskie stanowisko wobec związków między głęboką płaszczyzną struktury klasowej a płaszczyzną powierzchniową. Marks wyraźnie odróżnia tutaj *położenie społeczne* od *położenia materialnego* klasy robotniczej. O położeniu społecznym robotników — o ich przynależności klasowej — stanowią stosunki własności między nimi a kapitalistami (w tej wypowiedzi Marks wskazuje na stosunki najmu i wyzysku), a nie wysokość dochodów.

Należeć do klasy robotniczej nie zawsze oznacza być biednym, niewykształconym, źle odżywionym i źle ubranym. Owszem, często (na przykład w XIX-wiecznej Anglii) idzie to w parze z zajmowaniem pozycji robotnika najemnego. Znakomitą analizę takiej właśnie sytuacji klasy robotniczej daje Engels w swojej książce pod tytułem *Położenie klasy*

[44] K. Mark s: *Praca najemna a kapitał,* op. cit., s. 480.

robotniczej w Anglii, która stała się wzorem dla późniejszych badań prowadzonych przez obydwu klasyków marksizmu nad strukturą społeczeństw formacji kapitalistycznej. Podobny opis warunków życia klasy robotniczej daje również Marks w *Kapitale.* Ale niekiedy bywa inaczej. Część robotników żyje w złych warunkach, a inna część w dobrych, albo ci sami robotnicy w różnych okresach czasu żyją w lepszych lub gorszych warunkach. Toteż o pozycji klasowej robotnika najemnego świadczy zajmowanie ściśle określonej pozycji w strukturze układu własnościowego, charakterystycznego dla konkretnego społeczeństwa, a nie warunki materialne jego egzystencji. Dobitnie Marks wyraża tę tezę w *Kapitale*: *Wreszcie robotnik, jako właściciel i sprzedawca swej siły roboczej, otrzymuje pod nazwą płacy roboczej część produktu, która reprezentuje część jego pracy nazywaną przez nas pracą niezbędną, tzn. pracą niezbędną do zachowania i reprodukcji tej siły roboczej, bez względu na to, czy warunki owego zachowania i reprodukcji istnieją w niewielkiej czy też znaczniejszej ilości, czy są korzystne, czy też niekorzystne* [45]. Robotnik najemny — bez względu na wysokość dochodów — należy do klasy robotniczej, bo uczestniczy w następujących stosunkach: sprzedaje swą siłę roboczą, żyje z płacy roboczej, podlega władzy pracodawcy, jest wyzyskiwany przez niego itd. Zaś to, że jest biedny, głodny i żyje w nędznych warunkach mieszkaniowych, jest następstwem takich, a nie innych stosunków własności, stosunków klasowych. Ale równie dobrze może być bogaty i żyć w dobrych warunkach mieszkaniowych, intensywnie korzystać z dóbr kultury, a mimo to nie przestanie być przedstawicielem klasy robotniczej, gdyż pozycja, którą zajmuje w układzie własnościowym, jest podobna do pozycji zajmowanych przez innych robotników.

Człowiekiem biednym może być chłop, rzemieślnik, robotnik najemny, a może nim być również kapitalista. Przecież w przypadku kapitalisty fundusz spożycia jest odwrotnie proporcjonalny do funduszu podlegającego kapitalizacji. Dlatego pewna część kapitalistów zachowuje swoją przynależność klasową kosztem warunków egzystencji ich rodzin. W purytańskiej XIX-wiecznej Anglii było to częste zjawisko [46]. Jednakże trudno byłoby tych wszystkich biednych ludzi zaliczyć do jednej klasy.

Można zatem mówić o położeniu klasowym i o położeniu klasy. Położenie klasowe — to charakterystyka miejsca jednostek i zbiorowości w układzie stosunków własności. Położenie klasy — to charakterystyka całości warunków życia wielkich zbiorowości, już wyodrębnionych według cech położenia klasowego. Pierwszy rodzaj charakterystyk dotyczy struktury głębokiej, czynników strukturalizacji, których identyfikacja wymaga

[45] Idem: *Kapitał.* T. 3, cz. 2, op. cit., s. 402.

[40] Por. Idem: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* W: MED. T. 1, Warszawa 1976, s. 590—608.

teoretycznej analizy zależności między ludźmi. Drugi rodzaj charakterystyk jest bezpośrednio obserwowalny; opisuje warunki życia i daje się ujmować w kategoriach stratyfikacji. Tak więc nie wszystkie różnice między klasami są różnicami klasowymi.

V. PROBLEMY ZWIĄZANE Z IDENTYFIKACJĄ CECH POŁOŻENIA KLASOWEGO (JAKIE RÓŻNICE MIĘDZY KLASAMI SĄ RÓŻNICAMI KLASOWYMI?)

W tym miejscu może pojawić się następujące pytanie: skoro cechy położenia klasowego mieszczą się w stosunkach własności, to dlaczego różnice między poszczególnymi ludźmi pod względem zamożności nie mają być uznane za różnice klasowe?

Pytanie tego typu zakłada prawną koncepcję własności. Z tego punktu widzenia różnice własnościowe będą ilościowymi różnicami w zasobach dóbr, względem których ktoś jest uprawniony. Natomiast tutaj chodzi o własność w znaczeniu ekonomiczno-socjologicznym — chodzi o stosunek własności, a więc o stosunek zachodzący między ludźmi. A to jest coś zupełnie innego niż ilość dóbr. W przypadku na przykład robotnika najemnego jego zamożność zaczyna mieć znaczenie dopiero wtedy, gdy posiadane przez niego bogactwo może mu służyć, i rzeczywiście służy, do nawiązania nowego rodzaju stosunku własności. Ale dopóki sprzedaje on swoją siłę roboczą, należy do klasy robotników najemnych. Tak jest z żyjącym w nędzy robotnikiem irlandzkim, z lepiej prosperującym robotnikiem angielskim i ze znakomicie sytuowanym, wysokokwalifikowanym robotnikiem, wykonującym w okresie prosperity jakiś rzadki zawód, których Engels opisuje w *Położeniu klasy robotniczej w Anglii,* zaś Marks — w *Kapitale.* Różnice ilościowe w ich przypadku nie stwarzają nowej jakości. Nie powodują powstawania jakościowo nowych stosunków ekonomicznych.

Ten aspekt zjawiska opisuje Engels na następującym przykładzie. Otóż część robotników prowadzi rozrzutny tryb życia. Dzieje się tak zwłaszcza w okresie prosperity. Żyją oni rozrzutnie, gdyż ilość przywłaszczonych przez nich dóbr jest i tak zbyt mała, żeby mogli zmienić swoją pozycję klasową. Nie kapitalizują swoich dochodów, lecz przeznaczają na podwyższenie standardu życia. A zatem stosowanie tutaj kryterium ilościowego byłoby błędem.

Engels stosuje je natomiast w innym przypadku, kiedy wypowiada się o rozszczepieniu *społeczeństwa na małą, nadmiernie bogatą klasę i na wielką, pozbawioną własności klasę robotników najemnych* [47]. Jest to

[47] F. Engels: *Wstęp (do broszury K. Marksa „Praca najemna a kapitał").* W: MED. T. 6, op. cit., s. 688.

niekonsekwentne określenie klas społecznych, gdyż do charakterystyki położenia klasowego kapitalistów służy mu kryterium ilościowe (bogactwo), zaś do charakterystyki położenia klasowego robotników — kryterium jakościowe (stosunek własności — w tym przypadku stosunek najmu). Niekonsekwencja ta nie jest jednak w tym wypadku rażąca, gdyż bogactwo idzie tutaj w parze ze szczególnym stosunkiem własności, co — mimo błędnej metody — pozwala na identyfikację zjawiska jakościowego.

Powyższa wypowiedź Engelsa nie jest reprezentatywna dla jego metody określania przynależności klasowej. Ma ona okazjonalny charakter. Zresztą podobnego typu zdania można znaleźć również w pismach Marksa. Posłużyły one Stanisławowi Ossowskiemu dla uzasadnienia stwierdzenia, że w koncepcji Marksa daje się zauważyć między innymi gradacyjny schemat struktury klasowej. Miałby on charakteryzować się tym, że kryterium określania przynależności klasowej i wyodrębniania klas społecznych jest stopień zamożności [48].

Uważam, że jest to błędna interpretacja znaczenia wspomnianych stwierdzeń.

Po pierwsze — pojawiają się one dość rzadko.

Po drugie — większość z nich służy opisowi warunków życia zidentyfikowanych już klas społecznych, która to identyfikacja została dokonana na podstawie cech relacyjnych (stosunków własności). I jeżeli w przypadku konkretnego układu klas społecznych różnice klasowe odpowiadają różnicom jakościowym, to niekiedy stwierdzenia o cechach ilościowych wypowiadane są w takim trybie, jak gdyby chodziło cechy położenia klasowego.

Po trzecie — zupełnie nieliczne są stwierdzenia, które implikowałyby inny obraz podziałów klasowych, niż ten, który daje zastosowanie kryteriów relacyjnych. Skoro więc pełnią one przede wszystkim funkcję opisową, to mówienie na ich podstawie o schemacie struktury klasowej — a więc o modelu poznawczym, który miałby być osnową odrębnej teorii — jest nadużywaniem pełnionych przez nie funkcji. Interpretacja Ossowskiego jest nie do przyjęcia, jeżeli uwzględni się zasadnicze cechy marksowskiej koncepcji struktury klasowej. I Marks, i Engels identyfikują cechy położenia w sferze stosunków własności; ujmują strukturę klasową jako system zależności, a nie jako zbiór cech porządkowych.

Opis warunków życia i ich analiza pełni w pismach Marksa i Engelsa przynajmniej dwie funkcje.

Po pierwsze — pozwala wzbogacić charakterystykę zidentyfikowanej

[48] Por. St. Ossowski: *Struktura klasowa w społecznej świadomości.* W: Idem: O *strukturze społecznej.* Warszawa 1932, s. 184—185.

już klasy i zweryfikować wcześniejsze uogólnienia na temat struktury klasowej.

Po drugie — pozwala wnioskować o istnieniu określonego rodzaju stosunków własności między ludźmi. Na przykład przekroczenie pewnego progu nędzy i bogactwa pozwala wnioskować o istnieniu stosunku wyzysku. Chociażby analizując warunki życia dziewiętnastowiecznych chłopów francuskich, Marks stwierdza, że ich położenie własnościowe jest zupełnie inne, niż położenie chłopów francuskich z końca osiemnastego wieku. Jemu współcześni są wyzyskiwani, podczas gdy ci z okresu wojen napoleońskich nie pozostawali w takich stosunkach z innymi klasami. Są to więc dwie zupełnie inne klasy społeczne, jakkolwiek jedna wywodzi się z drugiej [49]. Albo też na podstawie analizy warunków życia robotników najemnych pracujących w handlu (Anglia) wnioskuje o innym ich stosunku do swej siły robotczej, niż to jest w przypadku robotników najemnych zatrudnionych w innych działach gospodarki[50]. I dopiero ten zidentyfikowany stosunek własności, który niekiedy jest obserwowalny bezpośrednio, a o którym czasem można jedynie wnioskować na podstawie analizy warunków życia, daje podstawę do wypowiadania się o przynależności klasowej.

Podsumowując rozważania o różnicach między klasami, chciałbym trzy sprawy jeszcze raz uwydatnić:

1 . Cechy położenia klasowego, które wyróżnia Marks, mają charakter relacyjny i mieszczą się w sferze stosunków własności. Różnice klasowe są więc różnicami w charakterze stosunków własności, w które wchodzą przedstawiciele poszczególnych klas.

2 . Na różnice między klasami składają się różnice klasowe, a więc różnice o charakterze bezwzględnym (mieszczące się w sferze stosunków własności) i różnice wtórne — dotyczące warunków życia, stylu życia, kultury, świadomości itp. — które występują z pewnym prawdopodobieństwem. Toteż przedstawicieli tej samej klasy mogą charakteryzować zupełnie inne zespoły cech wtórnych, zaś przedstawicieli różnych klas — podobne zespoły takich cech. Marks i Engels stwierdzają, że przekształcenia struktury dziewiętnastowiecznych społeczeństw formacji kapitalistycznej szły w kierunku nakładania się różnic wtórnych na różnice położenia klasowego.

Wnioskowanie o przynależności klasowej wymaga wyjścia poza charakteryzację cech wtórnych i identyfikacji miejsca jednostki w układzie własnościowym.

[49] Por. K. Marks: *Walki klasowe we Francji,* op. cit., s. 94—97 oraz Idem: *Osiemnasty brumaire'a,* op. cit., s. 222—229.

[60] Por. K. Marks: *Kapitał.* T. 3, cz. 1, op. cit., s. 323—324.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

EUGENIUSZ GRODZIŃSKI

NAZWY PUSTE W LOGICE ARYSTOTELESA A W LOGICE WSPÓŁCZESNEJ

W większości współczesnych podręczników logiki można znaleźć wzmiankę, że logika tradycyjna jest nie do pogodzenia z logiką nazw pustych. Przez logikę tradycyjną rozumie się zazwyczaj naukę logiki, która istniała w krajach kultury europejskiej, zanim powstała i rozwinęła się logika współczesna, zwana *matematyczną.* Tadeusz Kotarbiński pisał: *ogół uznanych przez logikę tradycyjną schematów wnioskowania bezpośredniego i sylogistyki zdań kategorycznych zachowuje walor tylko przy założeniu, że zakres dopuszczalnych podstawień nazw, zamiast zmiennych nazwowych w tych schematach, obejmuje tylko nazwy niepuste* [1] *(...) Logika tradycyjna* — stwierdzał Kazimierz Ajdukiewicz — *wyklucza z toku swoich rozważań zdania, których podmiot lub też orzecznik są nazwami pustymi*[2]. Identyczny pogląd reprezentuje Zygmunt Ziembiński, pisząc: *W całej tradycyjnej logice, gdy używamy wyrażeń S a p, S e p, S ip, S o p, milcząco trzeba zakładać, że terminy S oraz P nie są nazwami pustymi*[3]. Oczywiście opinie takie znajdujemy nie tylko w logice polskiej. Tak np. logik brytyjski E. J. Lemmon pisze: *Tradycyjna logika zakłada, że żadna nazwa nie jest pusta* [4].

Z powyższych wypowiedzi wynika, że autorzy prac składających się na logikę tradycyjną pomijali nazwy puste zarówno w swych rozważaniach teoretycznych, jak i w przykładach ilustrujących stosowanie tych czy innych praw logicznych. Tylko w ten sposób bowiem mogli uzasadnić powszechną i bezwyjątkową stosowalność tych praw.

Nieco inaczej przedstawia tę kwestię Leon Gumański. W rozprawie tego autora *Logika klasyczna a założenia egzystencjalne* czytamy: *Logika klasyczna, czyli tradycyjna, tak jak ją zastały w XIX wieku narodziny logiki nowej, była głęboko przekonana o powszechnej ważności swych praw i zupełnie obojętna na to, jaki rodzaj terminów został w for-*

[1] T. Kotarbiński: *Kurs logiki dla prawników.* Warszawa 1951, s. 109.
[2] K. Ajdukiewicz: *Zarys logiki.* Warszawa 1953, s. 97.
* Z. Ziembiński: *Logika praktyczna.* Poznań 1969, s. 189.
[4] E. J. Lemmon: *Beginning Logic.* London 1971, s. 175.

mule użyty. W podawanych przykładach znaleźć można zarówno terminy jednostkowe, jak i ogólne, puste i uniwersalne. Tych dwóch rodzajów z reguły nie wyróżniano, traktując nazwy puste na równi z niepustymi. Jeśli nawet w średniowieczu podnoszona była kwestia poprawności niektórych form w zastosowaniu do nazw pustych, to sprawa ta poszła całkowicie w zapomnienie [5].

Gumański uważa więc, że aczkolwiek autorzy prac należących do logiki tradycyjnej w rozważaniach teoretycznych przechodzili nad nazwami pustymi do porządku dziennego, to w przykładach nazwy takie — obok niepustych — przytaczali, widocznie nie dostrzegając, że stosowanie nazw pustych podważa ważność niektórych praw logicznych, które w swych pracach głosili.

Logika tradycyjna w jeszcze znacznie większym stopniu aniżeli logika współczesna wywodzi się od Arystotelesa. W naturalny sposób powstaje więc pytanie, czy autorzy prac składających się na logikę tradycyjną odziedziczyli brak zainteresowania nazwami pustymi od wielkiego mistrza, któremu zresztą zawdzięczają niemal to wszystko pozytywne, co można w ich utworach znaleźć.

Kategorycznej odpowiedzi na to pytanie — choć bez związku z logiką tradycyjną, a wyłącznie w odniesieniu do logiki samego Arystotelesa — udzielił Jan Lukasiewicz: *Budując swą logikę* —- twierdzi Łukasiewicz — *Arystoteles nie bierze pod uwagę ani terminów jednostkowych, ani pustych* [6]. W akapicie poprzedzającym tę wypowiedź Łukasiewicz pisze: *Arystoteles zapomina, że termin nie będący ogólnym, niekoniecznie jest terminem jednostkowym, albowiem może także być pustym, jak na przykład termin kozioł-jeleń, który Arystoteles przytacza w jednym ze wcześniejszych rozdziałów* [7] (Łukasiewicz ma tu na myśli Arystotelesowską *Hermeneutykę).*

Podobny pogląd na ustosunkowanie się Arystotelesa do kwestii nazw pustych wypowiadają i inni autorzy. Tak badacz radziecki, P. P o p o w, autor przedmowy do rosyjskiego wydania książki Łukasiewicza o sylogistyce Arystotelesa, pisze: *Aby zrozumieć system Arystotelesa, należy wykluczyć jednostkowe, negatywne i puste terminy* [8].

Pomimo tych i im podobnych opinii pragniemy z całą stanowczością

[5] L. Gumański: *Logika klasyczna a założenia egzystencjalne.* Toruń 1961, s. 12.

[6] J. Łukasiewicz: *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic.* Oxford 1954, s. 4.

[7] Ibidem.

[8] J. Lukasievič: *Aristotelevskaja sillogistika s točki zrenija sovremennoj formalnoj logiki.* Moskva 1959, s. 7.

oświadczyć, że zręby logiki nazw pustych (tzn. logiki zdań mających nazwy puste w charakterze podmiotów) zostały przez Arystotelesa opracowane i *expressis verbis* wyłożone. Zacytujmy obecnie i przeanalizujmy dwie kolejno po sobie następujące wypowiedzi Arystotelesa z *Kategorii*: jedna wypowiedź dotyczy wartości logicznej zdań przeciwnych mających puste podmioty w porównaniu z wartością logiczną także zdań przeciwnych, lecz mających podmioty niepuste, treścią drugiej wypowiedzi jest porównanie wartości logicznej zdań sprzecznych z pustymi podmiotami z wartością logiczną zdań sprzecznych z podmiotami niepustymi.

Zacznijmy od wypowiedzi pierwszej: *twierdzenie Sokrates jest chory* — pisze Arystoteles — *jest przeciwne twierdzeniu Sokrates jest zdrów. Ale nawet o takich twierdzeniach nie jest prawdą, że jedno musi być zawsze prawdziwe, a drugie fałszywe. Bo jeżeli Sokrates istnieje, jedno będzie prawdziwe, a drugie fałszywe; a jeżeli Sokrates nie istnieje, to obydwa będą fałszywe; bo ani twierdzenie Sokrates jest chory, ani twierdzenie Sokrates jest zdrów nie jest prawdziwe, jeżeli sam Sokrates w ogóle nie istnieje. Co się zaś tyczy braku i posiadania, to jeżeli przedmiot w ogóle nie istnieje, to żadne z twierdzeń nie jest prawdziwe, ale jeżeli przedmiot istnieje, to nawet i wtedy nie zawsze jedno jest prawdziwe, a drugie fałszywe. Bo twierdzenie Sokrates ma wzrok jest przeciwne twierdzeniu Sokrates jest ślepy w znaczeniu słowa przeciwny jako posiadanie i brak. Otóż jeżeli Sokrates istnieje, to nie jest konieczne, ażeby jedno było prawdziwe, a drugie fałszywe (gdy bowiem nie posiadł jeszcze zdolności widzenia, to obydwa są fałszywe), a gdy w ogóle Sokrates nie istnieje, to również obydwa są fałszywe, zarówno to, które głosi, że posiada wzrok, jak i to, że jest ślepy* [9].

Zastanówmy się przede wszystkim nad terminologią stosowaną przez Arystotelesa w zacytowanej wypowiedzi. Zarówno *Sokrates (=Sokrates, który istnieje),* jak i *Sokrates nie istniejący* są to niewątpliwie nazwy (terminy) jednostkowe, które Arystoteles przeciwstawia nazwom ogólnym i określa w sposób następujący: *Spośród rzeczy jedne są ogólne, inne jednostkowe (ogólnymi nazywam te, które z natury mogą być orzekane o wielu rzeczach, a jednostkowymi te, które nie mogą być orzekane o wielu rzeczach, na przykład człowiek może być orzekany o wielu osobach, Kallias o jednej)*[10].

Arystoteles nie używa terminu *nazwy puste* (lub innego równoznacznego) ani w odniesieniu do nazw ogólnych, ani do jednostko-

[9] Arystoteles: *Kategorie. Hermeneutyka* (przekład polski). Warszawa 1975, s. 42—43.

[10] Ibidem, s. 58.

wych. Nie ulega jednak wątpliwości, że nazwa *nie istniejący S o - krates(= Sokrates, który nie istnieje) jest* — w przekonaniu Arystotelesa — właśnie tym, co dziś się określa jako *nazwa pusta jednostkowa,* podobnie jak wspomniany niedawno *k o - zioł-jeleń* jest nazwą pustą ogólną.

Termin *twierdzenia (sądy) przeciwne* stosowany przez Arystotelesa w cytowanej wypowiedzi zdefiniował S t a g i r y t a, jak następuje: *to, co stanowi o przeciwieństwie sądów, polega na posiadaniu przeciwnych znaczeń* [11]. W przeciwnych znaczeniach znajdują odzwierciedlenie przeciwieństwa w rzeczach, które Arystoteles charakteryzuje w sposób następujący: *jedno drugiemu przeciwstawia się na cztery sposoby: albo jako stosunek, albo jako przeciwieństwo, albo jako brak i posiadanie, albo jako twierdzenie i przeczenie. W ogólnym zarysie rzecz przedstawia się następująco: przykładem stosunku będzie przeciwstawienie podwójnego połowie; przykładem przeciwieństwa przeciwstawienie zła dobru; przykładem braku i posiadania — ślepota i wzrok; przykładem twierdzenia i przeczenia — siedzi i nie siedzi*[12]. Tylko czwarte przeciwieństwo definiuje Arystoteles jako sprzeczność, pisząc: *Nazywamy twierdzenie i przeciwne mu przeczenie sprzecznością*[13].

Tak więc — według Arystotelesa — pojęcie przeciwieństwa ma o wiele szerszy zakres aniżeli pojęcie sprzeczności. Każda sprzeczność jest przeciwieństwem, lecz nie każde przeciwieństwo jest sprzecznością. Sprzecznością jest tylko przeciwieństwo, które polega na tym, że jedno zdanie coś stwierdza, a drugie, używając negatywnej partykuły *nie,* właśnie temu zaprzecza. Toteż Arystoteles w zupełnej zgodzie ze swymi poglądami określił przytoczone w rozpatrywanej przez nas wypowiedzi twierdzenia *Sokrates jest zdrów* i *Sokrates jest cho - ry* oraz *Sokrates ma wzrok* i *Sokrates jest ślepy* jako przeciwne, a nie sprzeczne.

Jednakże od tego podziału twierdzeń przeciwnych na przeciwne, ale niesprzeczne, i przeciwne-sprzeczne Arystoteles wprowadził jeden, lecz niezwykle ważny wyjątek. (...) *nazywam* — pisał — *twierdzenie ogólne i przeczenie ogólne przeciwnym, na przykład Każdy człowiek jest biały* i *Żaden człowiek nie jest biały, Każdy człowiek jest sprawiedliwy* i *Żaden człowiek nie jest sprawiedliwy*[14]. Wyjątek polega oczywiście na tym, że — mimo, iż zdanie ogólnoprzeczące w najbardziej skrajny sposób zaprzecza

[11] Ibidem, s. 81.
[12] Ibidem, s. 36.
[13] Ibidem, s. 58.
[14] Ibidem, s. 59.

temu, co głosi zdanie ogólnotwierdzące — Arystoteles zaliczył każdą taką parę zdań nie do kategorii zdań sprzecznych, ale do zdań przeciwnych-niesprzecznych (i tak to pozostało do dnia dzisiejszego). Dlaczego tak postąpił?

Dlatego, że miał jeszcze jedno kryterium podziału twierdzeń przeciwnych na niesprzeczne i sprzeczne, które widocznie wydało mu się ważniejsze od kryterium czysto formalnego. Klucz do sprawy tkwi w zdaniu, które wypowiedział Stagiryta mając na względzie przytoczone przez siebie przykłady zdań ogólnotwierdzących i ogólnoprzeczących. *W tym przypadku* — stwierdził — *powyższe zdania nie mogą być równocześnie prawdziwe* [15]. Ale nie stwierdził — gdyż byłoby to stwierdzenie błędne — że nie mogą być równocześnie fałszywe. W rzeczywistości niektórzy ludzie są biali, niektórzy biali nie są, niektórzy ludzie są sprawiedliwi, inni — nie. Zatem w podanych przez Arystotelesa przykładach zarówno zdania ogólnotwierdzące, jak i ogólnoprzeczące są fałszywe.

Merytoryczne (obok formalnego) kryterium zdań sprzecznych polega natomiast — według opinii Arystotelesa, która zachowała w logice moc obowiązującą do dnia dzisiejszego — na tym, że zdania te nie mogą być nie tylko równocześnie prawdziwe, lecz także równocześnie fałszywe, czyli jakbyśmy to powiedzieli, uwspółcześniając terminologię, nie tylko wykluczają się, lecz także uzupełniają się nawzajem. Do zdań sprzecznych zaliczał Arystoteles zdania:

1. Ogólnotwierdzące i szczegółowoprzeczące.
2. Ogólnoprzeczące i szczegółowotwierdzące.
3. Zdania jednostkowe, z których drugie zaprzecza temu, co stwierdza pierwsze.

Jeżeli w ramach powyższych ustaleń terminologicznych spojrzymy raz jeszcze na cytowaną wypowiedź Arystotelesa, ale ograniczając się na razie tylko do zdań z niepustymi podmiotami, stwierdzimy, że zdania *Sokrates (=istniejący Sokrates) ma wzrok* i *Sokrates jest ślepy* zostały przez Arystotelesa prawidłowo sklasyfikowane jako przeciwne (ale nie jako sprzeczne), a to zarówno w aspekcie formalnym (gdyż nie zawierają przeczenia), jak i merytorycznym (ponieważ nie mogą być równocześnie prawdziwe, lecz mogą być równocześnie fałszywe, co — jak podaje Arystoteles — działo się wtedy, gdy Sokrates był tak mały, że nie posiadał jeszcze zdolności widzenia).

Jednak drugi podany w wypowiedzi Arystotelesa przykład zdań (twierdzeń) przeciwnych, mianowicie *Sokrates jest chory i S o k r a t e s jest zdrów,* nie jest tak klarowny. Pod względem formalnym są to istotnie zdania przeciwne, ponieważ nie polegają na

[15] Ibidem.

stwierdzeniu czegoś i zaprzeczeniu temu samemu, ale pod względem merytorycznym zdania te należałoby zaliczyć do sprzecznych, nie do przeciwnych (niesprzecznych), albowiem nie mogą być nie tylko równocześnie prawdziwe, lecz także równocześnie fałszywe, co jest cechą charakterystyczną zdań sprzecznych. Istniejący Sokrates nie może być ani równocześnie zdrów i chory, ani nie może nie być zdrów i równocześnie nie być chory. Musi być zdrów albo chory, *tertium non datur.*

A jak się przedstawia sprawa z Sokratesem nie istniejącym? Otóż, jeżeli *Sokrates* jest nazwą pustą, to zdania *Sokrates jest chory, Sokrates jest zdrów, Sokrates ma wzrok, Sokrates jest ślepy, a* zatem i każde inne zdanie twierdzące, przypisujące przedmiotowi, który nie istnieje, jakąkolwiek cechę — są to, w opinii Arystotelesa, zdania fałszywe. Nie uzasadnia swego stanowiska, ale najwidoczniej wychodzi z założenia, że skoro przedmiot nie istnieje, to nie może posiadać żadnej cechy określanej zdaniem twierdzącym.

* *

Przytoczmy obecnie drugą wypowiedź Arystotelesa, następującą— jak zaznaczyliśmy — bezpośrednio po pierwszej w tekście *Hermeneutyki.* Czytamy: *w przypadku twierdzenia i przeczenia, to bez względu na to, czy przedmiot istnieje, czy nie istnieje, to jedno jest zawsze prawdziwe, a drugie fałszywe. Bo oczywiście, jeżeli Sokrates istnieje, to jedno z dwóch zdań: Sokrates jest chory i Sokrates nie jest chory, jest prawdziwe, a drugie flaszywe, i podobnie, jeżeli nie istnieje. Jest bowiem fałszem, że jest chory, gdy nie istnieje, a prawdą jest, że nie jest chory. Tak więc tym tylko przeciwieństwom, które przeciwstawiają się sobie jako twierdzenie i przeczenie, jest właściwe to, że jedno z nich jest zawsze prawdziwe lub fałszywe* [16].

W tej wypowiedzi mamy już do czynienia nie ze zdaniami przeciwnymi, lecz ze sprzecznymi (twierdzeniem i przeczeniem). Są to oczywiście, podobnie jak w poprzedniej wypowiedzi, zdania jednostkowe. Para zdań sprzecznych *Sokrates jest chory* i *Sokrates nie jest chory* występuje tu dwukrotnie, w tym samym brzmieniu, jednakże za każdym razem w zasadniczo odmiennym charakterze. Za pierwszym razem chodzi o istniejącego Sokratesa, a nazwa *Sokrates* jest niepusta, za drugim razem nazwa *Sokrates* jest pusta, gdyż Sokrates nie istnieje.

Odnotujmy przede wszystkim, że Arystoteles traktuje zdanie przeczące *Sokrates nie jest chory,* gdy Sokrates w ogóle nie istnieje, jako prawdziwe. Znowuż nie podaje uzasadnienia, ale uzasad-

[16] Ibidem, s. 43.

nienie może być tylko jedno: nie istniejący przedmiot nie posiada — w opinii Arystotelesa — żadnych cech. Nie istniejący Sokrates nie może posiadać nawet cechy choroby, zatem zdanie *(nie istniejący) Sokrates nie jest chory* musi być prawdziwe.

Zwraca na siebie uwagę ta okoliczność, że w swej poprzedniej cytowanej przez nas wypowiedzi Arystoteles uznał zdanie *(nie istniejący) Sokrates jest zdrów* za fałszywe, a przecież w aspekcie merytorycznym tym samym jest nie być chorym i być zdrowym. Nie wiadomo, czy Arystoteles nie zauważył tej sprzeczności w swych wywodach, czy też miał dla niej jakieś wyjaśnienie, którego nie podał.

Powstaje pytanie, czy i jakie zastosowanie mają do przytoczonych przez Arystotelesa zdań sprzecznych sformułowane przez samego Arystotelesa logiczne prawa sprzeczności oraz wyłączonego środka. Jedno ze sformułowań prawa sprzeczności brzmi, jak następuje: *jest niemożliwe, ażeby zdania sprzeczne o tym samym były jednocześnie prawdziwe* [17]. Prawo wyłączonego środka zostało sformułowane w sposób następujący: *nie jest możliwe, ażeby między sprzecznościami mogło być coś pośredniego, lecz o jednym przedmiocie trzeba koniecznie albo coś twierdzić, albo czemuś przeczyć* [18].

W odniesieniu do istniejącego Sokratesa sprawa przedstawia się bardzo prosto. Jest z pewnością tak, że oba powyższe prawa mają zastosowanie do zdań sprzecznych, w których nazwa *Sokrates* jest niepustym podmiotem. Nie ulega przecież wątpliwości, że zdania *Sokrates jest chory* i *Sokrates nie jest chory* nie są zarazem prawdziwe (prawo sprzeczności) i że jedno z tych dwóch zdań jest prawdziwe, a drugie fałszywe (prawo wyłączonego środka).

Jak przed chwilą widzieliśmy, Arystoteles stanowczo twierdzi, że jest tak samo (czyli że oba powyższe prawa logiczne mają takie samo zastosowanie), gdy jednostkowe zdania sprzeczne mają puste podmioty (mówią o nie istniejącym Sokratesie). Jeśli chodzi o prawo sprzeczności, to jest to twierdzenie nie budzące wątpliwości: niezależnie od tego, czy Sokrates istnieje, czy nigdy nie istniał, zdania *Sokrates jest chory* i *Sokrates nie jest chory* nie mogą być równocześnie prawdziwe.

Jednakże z prawem wyłączonego środka sprawa tak jasno się nie przedstawia. Co prawda także przy założeniu, że Sokrates nie istnieje, między zdaniami sprzecznymi *Sokrates jest chory* i *Sokrates nie jest chory* nie ma niczego pośredniego, ale to —

[17] Arystoteles: *Metafizyka* (przekład polski). Warszawa 1983, s. 98.
[18] Ibidem, s. 99.

jak się wydaje — jeszcze tego prawa nie wyczerpuje. Do istoty prawa wyłączonego środka należy autentyczne *albo-albo:* spośród dwóch zdań sprzecznych jedno jest prawdziwe, drugie fałszywe, lecz które jest prawdziwe, a które fałszywe — to z góry ustalone nie jest. Jeżeli Sokrates istnieje, to jest on albo chory, albo nie chory, lecz czy jest aktualnie chory, czy nie, tego prawo wyłączonego środka nie określa. Co się tyczy natomiast Sokratesa, który nie istnieje, to — zgodnie z decyzją A r y s t o t e l e s a — zdanie *Sokrates jest chory* musi być fałszywe, a zdanie *Sokrates nie jest chory* — musi być prawdziwe. Autentycznego *alb o - alb o* nie ma tu nawet śladu.

Jednakże niezależnie od tego, czy się w pełni zgadzamy z ustaleniami Arystotelesa dotyczącymi logicznych wartości zdań mających puste podmioty oraz stosowalności do tych zdań praw sprzeczności i wyłączonego środka, jedno należy stwierdzić ponad wszelką wątpliwość: Arystoteles stworzył logikę nazw pustych, a kto tego nie zauważa — zamyka oczy na bardzo ważny fragment jego twórczości naukowej. Z drugiej jednak strony nie wolno nie dostrzegać, że Arystotelesowska logika nazw pustych jest ściśle ograniczona: obejmuje wyłącznie zdania jednostkowe, nie obejmuje ani zdań ogólnych, ani szczegółowych.

Jedyną — jak się wydaje — nazwą pustą ogólną, którą znajdujemy w księgach logicznych Stagiryty jest wspomniany już *kozioł-jeleń.* Arystoteles traktuje to wyrażenie poważnie, jako znaczące, pisząc: *„koziol-jeleń" mimo iż coś znaczy, nie jest ani prawdą, ani fałszem, jeżeli się nie doda, że „istnieje" lub że „nie istnieje", czy to po prostu, czy w odniesieniu do czasu* [19].

Pomimo tej własnej zachęty Arystoteles nie sformułował zdań o *koźle-jeleniu* i nie poddał ich logicznej analizie. Być może, gdyby był to zrobił, uznałby za fałszywe zdania przeciwne *Każdy kozioł-jeleń jest zdrów* i *Każdy kozioł-jeleń jest chory* podobnie jak stwierdził fałszywość jednostkowych zdań przeciwnych: *(nie istniejący) Sokrates jest zdrów i (nie istniejący) Sokrates jest chory.* Być może, uznając fałszywość ogólnego zdania *Każdy kozioł-jeleń jest chory,* uznałby jednocześnie prawdziwość sprzecznego z nim zdania szczegółowego *Niektóre k o z ł y-jelenie nie są chore,* wzorując się na uznanej przez siebie prawdziwości zdania *(nie istniejący) Sokrates nie jest chory.* Gdyby objął swymi rozważaniami podobne przykłady zawierające puste nazwy ogólne, rozciągnąłby tym samym swą logikę nazw pustych ze zdań jednostkowych także na ogólne i szczegółowe. Nie uczynił

[18] Arystoteles: *Kategorie...,* op. cit., s. 53.

tego jednak, i w tej sytuacji możemy tylko zgadywać, co by było, gdyby było.

Będąc zainteresowany jedynie logiką nazw pustych jednostkowych, Arystoteles nie wprowadził logiki nazw pustych ani do teorii kwadratu logicznego, ani do sylogistyki zdań asertorycznych i modalnych, czyli — w istocie — do najważniejszych tworów swej myśli logicznej. Przyczyna jest znana: ani teoria kwadratu logicznego, ani Arystotelesowska sylogistyka nie obejmuje zdań jednostkowych, a — jak przed chwilą mówiliśmy — poza teren zdań jednostkowych Arystoteles w swej logice nazw pustych nie wyszedł.

Na początku niniejszego artykułu uznaliśmy za błędne twierdzenie Łukasiewicza *Budując swą logikę Arystoteles nie bierze pod uwagę ani terminów jednostkowych, ani pustych* i opinię tę oczywiście podtrzymujemy, gdyby jednak Łukasiewicz, zamiast *logikę* napisał *s y - logistykę,* a twierdzenie jego brzmiałoby *Budując swą sylogistykę Arystoteles nie bierze pod uwagę ani terminów jednostkowych, ani pustych,* uznalibyśmy je za słuszne.

Przyjrzyjmy się opinii, jaką w tej kwestii wypowiedział Jan Śleszyński. Pisał on: *Sądzę, że nie będzie błędem, gdy powiem, iż ta część logiki tradycyjnej, którą stworzył Arystoteles, jest teorią stosunków, jakie mogą zachodzić między dwiema klasami (...) Zakładamy, iż klasy te nie są puste, to znaczy, że każda klasa zawiera przynajmniej jeden element (niektórzy logicy albo nie widzą, albo nie chcą widzieć, że Arystoteles to zakłada)* Biorąc pod uwagę, że Arystoteles nie zdradził żadnego zainteresowania pustymi nazwami ogólnymi (nie licząc wzmianki o *kozłach-jeleniach,* z której nie wyprowadził żadnych wniosków), należy zgodzić się ze Śleszyńskim, że Arystoteles zakładał niepustość klas.

*
* *

Bardzo istotną część zadania, jakie postawiliśmy sobie w niniejszym szkicu, upatrujemy w porównaniu logiki nazw pustych stworzonej przez Arystotelesa z logiką nazw pustych, jaką znajdujemy w utworach autorów współczesnych. Dawno minęła epoka logiki tradycyjnej, kiedy to logika nazw pustych w ogóle nie istniała; w dwudziestowiecznych podręcznikach i innych pracach logicznych logika ta jest szeroko rozbudowana, i to nie tylko w zakresie pustych nazw jednostkowych, lecz również, i to przede wszystkim, w zakresie nazw ogólnych.

Przegląd stanowisk autorów współczesnych (w szerokim sensie — to znaczy poczynając mniej więcej od początku XX wieku) rozpoczniemy przytaczając wypowiedź Stanisława Leśniewskiego z jego rzadko

[20] J. Śleszyński: *O logice tradycyjnej.* Kraków 1921, s. 4—5.

obecnie cytowanego artykułu *Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka. Przypuśćmy* — pisał Leśniewski — *że mam odpowiedzieć na pytanie, czy są prawdziwymi zdania następujące:„ każdy centaur posiada ogon", „pewien centaur nie posiada ogona", „każde kwadratowe koło jest kołem", „pewne kwadratowe koło nie jest kołem". Jeżeli się przyjmie pod uwagę rozważania paragrafu poprzedniego, to odpowiedź na to pytanie staje się całkiem łatwą: każde z przytoczonych tu czterech zdań jest naturalnie zdaniem fałszywym, albowiem podmiot każdego z tych zdań nic nie oznacza: wyraz „centaur", który jest podmiotem w dwóch pierwszych zdaniach, oraz wyrażenie „kwadratowe koło" stanowiące podmiot w dwóch zdaniach ostatnich — nie oznaczają nic z tego powodu, że żaden przedmiot nie jest centaurem oraz żaden przedmiot nie jest kwadratowym kołem, żaden więc przedmiot nie jest takim przedmiotem, jaki by jedynie mógł zostać oznaczony przez wyraz „centaur" albo przez wyrażenie „kwadratowe koło", wyrażenia te więc nie oznaczają żadnych przedmiotów, inaczej — nie oznaczają nic*[21].

Możemy stwierdzić jaskrawą różnicę między poglądami w danej kwestii Arystotelesa z jednej, Leśniewskiego z drugiej strony. W opinii Arystotelesa zdanie *(nie istniejący) Sokrates nie jest chory* jest zdaniem prawdziwym, a nawet koniecznie prawdziwym; w opinii Leśniewskiego to samo zdanie jest koniecznie fałszywe. W szerszym ujęciu wygląda to, jak następuje. Zdaniem Arystotelesa, jeśli dwa zdania sprzeczne mają puste podmioty, to jednak zasada wyłączonego środka działa nadal w tym sensie, że jedno z tych dwóch zdań, mianowicie zdanie przeczące, musi być prawdziwe, drugie, zdanie twierdzące — fałszywe. Zdaniem Leśniewskiego, jeśli podmioty dwóch zdań są puste, oba te zdania muszą być fałszywe, a zasada wyłączonego środka działać przestaje.

Poglądy zgodne ze stanowiskiem Leśniewskiego, a przeciwstawne stanowisku Arystotelesa, często spotyka się we współczesnej logice (choć autorzy tych poglądów nie polemizują bezpośrednio z A r y s t o t e l e s e m). (...) *zarówno S a P, jak i S o P* — pisze Tadeusz Kotarbiński — *mogą być zarazem fałszywe i tak będzie przy wszelkim podstawieniu za S nazwy bezprzedmiotowej, np. przy podstawieniu za S nazwy „uczony nieomylny", za P — nazwy „zarozumialec". Z jednej strony nieprawda, że każdy uczony nieomylny jest zarozumialcem (gdyż nie ma uczonych nieomylnych), z drugiej jednak fałszem jest także powiedzenie, że niektórzy uczeni nieomylni nie są zarozumialcami (z tego samego powodu)* [22].

[21] St. Leśniewski: *Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka.* „Przegląd Filozoficzny" 1913, z. II/III, s. 326—327.

[22] T. Kotarbiński: op. cit., s. 112.

Arystotelesowi przeciwstawiają się w danej kwestii także autorzy niedawno wydanej monumentalnej pracy zbiorowej *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny.* Czytamy tam: *2. 2. 3. Zasada wyłączonego środka stwierdza, że: albo „A jest B", albo „A jest nie-B" musi być prawdziwe... Na przykład albo zdanie „Apollo jest łysy", albo zdanie „Apollo nie jest łysy" musi być prawdziwe... Nie istnieje jednak taka rzecz, jak Apollo ani wśród tych rzeczy, które są łyse, ani wśród tych, które nie są łyse. A zatem żadne z tych zdań nie jest prawdziwe, chociaż na mocy zasady wyłączonego środka jedno z nich powinno być prawdziwe* [23].

Stwierdzenie fałszywości obu zdań sprzecznych mających puste podmioty (a zatem niestosowalności do nich zasady wyłączonego środka) brzmi kategorycznie, jednakże dalsza lektura *Logiki formalnej* wykazuje, że stwierdzenie to — w przekonaniu jej autorów — nie zamyka jeszcze sprawy. W paragrafie 3, zatytułowanym *Metoda Russella,* czytamy: *Rozwiązanie problemów (...) jak przedstawione w odc. 2. 2. 3. i 2. 2. 4. wymaga rozróżnienia między tym, co Russell nazywa prymarnym, a tym, co nazywa sekundarnym wystąpieniem deskrypcji*[24].

Sięgnijmy więc bezpośrednio do Russella. Zaznaczmy przede wszystkim, że podczas gdy Arystoteles przytacza w charakterze pustej nazwy występującej jako podmiot zdań sprzecznych zwrot *nie istniejący Sokrates. Logika formalna* używa w tymże charakterze nazwy *Apollo,* Russell natomiast stosuje w charakterze deskrypcji, która niczego nie opisuje (pustej), wyrażenie *The present King of France* (obecny król Francji). *The present King of France is bald* — pisze Russell — *jest na pewno fałszywe; a the present King of France is not bald jest fałszywe, o ile znaczy:*

„Istnieje (jakaś) istota, która jest teraz królem Francji i nie jest łysa",

jest natomiast prawdziwa, o ile znaczy:

„Fałszem jest, że: istnieje (jakaś) istota, która jest teraz królem Francji i jest łysa".

To znaczy „The King of France is not bald" jest fałszem, jeżeli „the King of France" występuje w użyciu prymarnym, prawdą zaś — jeśli w sekundarnym. Wszystkie więc sądy logiczne, w których „the King of France" występuje w użyciu prymarnym są fałszywe, zaprzeczenia takich sądów są prawdziwe, w nich jednak „the King of France" występuje w użyciu sekundarnym[25].

[23] *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny.* Warszawa 1937, s. 64.

[24] Ibidem, s. 66.

[25] B. Russell: *On Denoting* (przekład polski). W: *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej* (pod red. J. Pelca). Warszawa 1967, s. 270.

Porównajmy ujęcie Arystotelesa z ujęciem Russella. Dla nich obu zdanie twierdzące głoszące, że nie istniejący przedmiot ma pewną cechę, jest zawsze fałszywe. Tu rozbieżności nie ma. Inaczej jest, jeśli chodzi o ocenę wartości logicznej zdania zaprzeczającego posiadaniu pewnej cechy przez nie istniejący przedmiot. W oczach Arystotelesa jest to zdanie prawdziwe, w oczach Russella fałszywe, jeżeli deskrypcja tego przedmiotu występuje w użyciu prymarnym. Tu stanowiska Russella i Arystotelesa stają się sobie przeciwne.

Sytuacja ulega zmianie, jeśli pusty podmiot w zdaniu przeczącym figuruje w użyciu zwanym przez Russella *sekundarnym.* W tym wypadku owo zdanie przeczące jest dla Russella prawdziwe, zatem oceny Russella i Arystotelesa znów stają się zgodne.

Nie wiadomo jednak, czy zgodne są uzasadnienia obu stanowisk. Dla Russella prawdziwość zdania przeczącego z pustym podmiotem (w sekundarnym użyciu tego podmiotu) to nic więcej jak zaprzeczenie prawdziwości zdania twierdzącego z takimże podmiotem. Dla Arystotelesa ta prawdziwość mogła oznaczać coś więcej. Mógł on uważać, iż ponieważ przedmiot nie istniejący nie posiada żadnych cech, więc każde zdanie zaprzeczające posiadaniu tej czy innej cechy przez nie istniejący przedmiot jest zdaniem prawdziwym. W ten sposób mógł uzasadniać swoje twierdzenie, iż zdanie (*nie istniejący) Sokrates nie jest chory* jest prawdziwe. Jak już mówiliśmy, jak w rzeczywistości uzasadniał Arystoteles swe przekonanie o prawdziwości tego zdania nigdy się nie dowiemy, gdyż pisama Stagiryty tego uzasadnienia nie zawierają.

Różnice między poglądami współczesnych logików na wartość logiczną twierdzących i przeczących zdań z pustymi podmiotami, a stanowiskiem Arystotelesa w tej sprawie, przejawiają się także na inne sposoby. Bardzo rozpowszechniona we współczesnej logice jest, jak wiadomo, dwojaka interpretacja zdań oznajmujących: mocna i słaba. Mocna interpretacja zawiera domniemanie egzystencji desygnatu podmiotu zdania, słaba interpretacja takiego domniemania nie obejmuje.

Jedna lub druga interpretacja stosowana jest zazwyczaj do zdań ogólnych. Zdania szczegółowe poddawane są zazwyczaj tylko mocnej interpretacji. Natomiast nie widać żadnych przeszkód ku temu, aby — skoro akceptuje się dwie interpretacje zdań ogólnych — zastosować je również do zdań jednostkowych. Zdania *Posejdon rządzi morzami i oceanami, Parys ofiarował Afrodycie złote jabłko z napisem „najpiękniejszej" w* mocnej interpretacji są na pewno fałszywe, gdyż ani Posejdon, ani Afrodyta, ani Parys nigdy realnie nie istnieli. Wszak w ramach słabej interpretacji zdania te uważane są za prawdziwe. I każdy badacz, który uznaje podobne zdania

za prawdziwe, w praktyce stosuje słabą interpretację (albowiem nie wysuwa postulatu egzystencji desygnatu podmiotu), i to niezależnie od tego, czy w rozważaniach teoretycznych używa terminu *słaba interpretacja* czy nie.

Zwolennicy koncepcji dwojakiej, mocnej i słabej, interpretacji zdań traktują wszystkie zdania z pustymi podmiotami, poddane mocnej interpretacji, jako fałszywe. Uzasadnienie tej oceny wynika bezpośrednio z definicji mocnej interpretacji: zdania te są fałszywe, gdyż nie spełniają wymogu istnienia desygnatu podmiotu. Zatem, gdy się stosuje mocną interpretację, zarówno zdania przeciwne, jak zdania sprzeczne są fałszywe, jeżeli mają puste podmioty. Do zdań sprzecznych z pustymi podmiotami nie ma więc zastosowania prawo wyłącznego środka, które głosi, że spośród dwóch zdań sprzecznych jedno musi być prawdziwe, drugie fałszywe.

Jeśli chodzi o słabą interpretację, to logicy, którzy uznają za uprawnione jej stosowanie, głoszą prawdziwość ogólnych zdań przeciwnych i sprzecznych, mających puste podmioty, a poddanych słabej interpretacji. Do zdań sprzecznych, w tym ujęciu, nie ma więc zastosowania nie tylko prawo wyłączonego środka, lecz także prawo sprzeczności wykluczające prawdziwość dwóch sprzecznych zdań.

Przyjrzyjmy się niektórym przykładom takich zdań, jak również uzasadnieniom powyższych poglądów, jakie znajdujemy w pracach współczesnych logików. W *Małej encyklopedii logiki* jako przykład zdań sprzecznych z pustymi podmiotami, do których zastosowano mocną interpretację, przytoczone są zdania *Każdy człowiek nieomylny jest genialny* oraz *Pewni ludzie nieomylni nie są genialni*[26]. Oba te zdania są fałszywe, ponieważ nie ma na świecie ludzi nieomylnych.

Mała encyklopedia logiki nie pomija także słabej interpretacji. *Przy rozumieniu słabym* — czytamy — *pustość podmiotu gwarantuje prawdziwość zdania* [27]. Z tezy tej — jeżeli zastosujemy ją do przykładu podanego przez Arystotelesa — wynika, że prawdziwe jest zarówno zdanie *(nie istniejący) Sokrates jest chory,* jak i *(nie i siniejący) Sokrates nie jest chory.*

Analogiczne stanowisko zajmował Tadeusz Kotarbiński, który obok mocnej interpretacji aprobował także interpretację słabą i uważał, że przy stosowaniu tej ostatniej za prawdziwe winny być uznane wszystkie zdania ogólne z pustymi podmiotami, w szczególności zdania sobie przeciwne. (...) *przy rozumieniu słabym zdań ogólnych* — pisał Kotarbiński — *przestają mieć walor* formuły z dziedziny k w a -

[26] *Mała encyklopedia logiki.* Warszawa 1970, s. 121.

[27] Ibidem, s. 372.

dratu logicznego, oparte na stosunku przeciwieństw a..., *czego dowodzi chociażby podstawienie następujące: S — perpetuum mobile, P — ruchomy. Prawdą jest bowiem zarówno to, że wszelkie perpetuum mobile jest ruchome, jak i to, że wszelkie perpetuum mobile nie jest ruchome (...) przy słabym rozumieniu zdanie „Wszelkie perpetuum mobile jest ruchome" jest równoważne zdaniu „Jeżeli coś jest perpetuum mobile, to jest ruchome". Ponieważ jednak nie ma nic takiego, co by było perpetuum mobile, więc poprzednik tej implikacji (...) przy wszelkim „coś" jest fałszywy, cała zaś implikacja z tej racji — prawdziwa. Analogiczne rozumowanie ma walor dla zdania „Wszelkie perpetuum mobile nie jest ruchome"* [28].

Interesujące nas zagadnienie nie zostało również pominięte w pracach Kazimierza Ajdukiewicz a. Nie używał on terminów *mocna interpretacja (mocne rozumienie), słaba interpretacja (słabe rozumienie),* jednakże rozróżniał definicje bez dodatku egzystencjalnego i definicje z dodatkiem egzystencjalnym. Oczywiste jest, że te pierwsze odpowiadają słabej interpretacji, a te drugie — interpretacji mocnej. Ajdukiewicz przytoczył definicje zdań tworzących kwadrat logiczny, tzn. zdania ogólnotwierdzącego *(S a P),* szczegółowotwierdzącego *(S i P),* ogólnoprzeczącego *(S e P)* oraz szczegółowoprzeczącego *(S oP)* i dodał: *nazywać je będziemy definicjami bez dodatku egzystencjalnego* [29].

(...) gdy S jest nazwą pustą — pisał Ajdukiewicz — *wówczas zarazem jest prawdą, że nie istnieje S, które nie jest P, i nie istnieje S, które jest P*[30]. Zatem — według Ajdukiewicza — gdy *S* jest nazwą pustą, prawdziwe jest zarówno zdanie *S a P,* jak sprzeczne z nim zdanie *S o P,* zarówno zdanie *S e P,* jak sprzeczne z nim *S i P,* i oczywiście zdania przeciwne *S aP* i *S e P.*

Wszystkie te tezy były przez Ajdukiewicza uznawane, traktował je jednak jako paradoksalne i pisał: *Paradoksu tego starano się uniknąć przez przyjęcie innych definicji funktorów a, e, i, o (nazywać je będziemy definicjami z dodatkiem egzystencjalnym)* (innymi słowy przez przyjęcie definicji, które inni autorzy nazywają *mocną interpretacją* — E. G.), (...) *Przy powyższych jednak definicjach upada tzw. oppositio contradictoria, tj. twierdzenie, że S a P i SoP nie mogą być zarazem fałszywe... Wystarczy wziąć za S nazwę pustą (np. bóg grecki), i wtedy przy skorygowanych definicjach zarówno fałszem jest, że każde S jest P, jak też, że pewne S nie jest P*[31].

[28] T. Kotarbiński: op. cit., s. 111—112.

[29] K. Ajdukiewicz: *Język i poznanie.* T. 1, Warszawa 1985, s. 17.

[30] Ibidem, s. 18.

[31] Ibidem.

Nietrudno stwierdzić, że autorzy stosujący dwojaką interpretację zdań oznajmujących przy każdej z tych interpretacji inaczej oceniają wartości logiczne zdań przeciwnych i sprzecznych z pustymi podmiotami aniżeli czynił to Arystoteles. Przypomnijmy, że dla Arystotelesa zdania przeciwne z pustymi podmiotami *(nie istniejący) Sokrates ma wzrok* i *(nie istniejący) Sokrates jest ślepy* były zdaniami fałszywymi, dla logików współczesnych — gdy stosują słabą interpretację, oba te zdania są prawdziwe. W opinii Arystotelesa spośród dwóch zdań sprzecznych *(nie istniejący) Sokrates jest chory* i *(nie istniejący) Sokrates nie jest chory* pierwsze (twierdzące) jest fałszywe, a drugie (przeczące) prawdziwe. W opinii współczesnych logików, jeśli się zastosuje mocną interpretację, to oba powyższe zdania mają być uznane za fałszywe, a jeśli słabą — to oba za prawdziwe, w żadnym wypadku nie jest więc tak, jak to ujmował Arystoteles.

Jednak, jak się wydaje, nie wszyscy współcześni logicy zgadzają się z tezą, iż przy słabej interpretacji każde zdanie ogólne (zatem także jednostkowe) mające pusty podmiot jest już przez to samo prawdziwe, co znosi ważność dla tych zdań prawa sprzeczności i prawa wyłączonego środka. Uznanie tej tezy prowadzi w konkretnych wypadkach do szokujących sytuacji. Tak np. wynika z niej, że prawdziwe jest nie tylko zdanie *Żaden krasnoludek nie jest olbrzymem,* lecz także przeciwne mu zdanie *Każdy krasnoludek jest olbrzymem;* obok zdania *Mefistoteles z „Fausta" nie kochał gorąco ludzi,* prawdziwe ma być także sprzeczne z nim zdanie *Mefistoteles z „Fausta" gorąco kochał ludzi,* itd, itp.

Można przypuszczać, że zupełnie odmienne było stanowisko Izydory Dąmbskiej, która pisała: *Prawdziwe jest zdanie „E r a t o jest Muzą", a fałszywe „E r at o jest P a r k ą"... na* pytanie, kim była *Erato, a kim Atropos, mogą odpowiedzieć prawdziwie: Erato była Muzą, a Atropos Parką*[32].

D ą m b s k a nie używa tu terminów *mocna interpretacja, słaba interpretacja,* jednakże można być pewnym, że stwierdzając prawdziwość zdań *Erato była Muzą, Atropos była Parką,* Dąmbska nie wysuwała pod adresem ani Erato, ani Atropos postulatu istnienia (gdyby wysuwała wymóg istnienia, musiałaby uznać oba te zdania za fałszywe), czyli *de facto* stosowała słabą interpretację.

Stwierdzając fałszywość zdania *Erato była Parką* (albowiem przeczyło ono mitologii greckiej), Dąmbska tym samym stanowczo

[32] I. Dąbska: *W sprawie tzw. nazw pustych.* „Przegląd Filozoficzny" 1948, s. 79.

wystąpiła przeciw koncepcji głoszącej prawdziwość wszystkich zdań oznajmujących (ogólnych i jednostkowych) mających puste podmioty.

Stanowisko Dąmbskiej jest — na tle jej wypowiedzi — oczywiste. Uznawała ona za prawdziwe takie zdania z pustymi podmiotami, których nie istniejące w realnej rzeczywistości „desygnaty" były *dramatis personae* w mitach, legendach, baśniach, utworach literackich, przy czym warunkiem uznania zdania była jego zgodność z treścią mitu, legendy lub utworu literackiego. Jeśli treść zdania była sprzeczna z treścią powyższych źródeł, D ą m b s k a traktowała to zdanie jako fałszywe.

Dąmbska uznała zdanie *Erat o była Muzą, a Atropos Park ą* i odrzuciła zdanie *Erato była Parką* dlatego, że w mitologii greckiej E r a t o była jedną z Muz, a Atropos — jedną z Park (bogiń losu). Wynika stąd, że Dąmbska uznawała ważność prawa sprzeczności i prawa wyłączonego środka dla zdań z pustymi podmiotami. Niewątpliwie uznałaby zdanie *E r at o jest Muzą i E r at o nie jest Muzą* za fałszywe, natomiast zdanie *E r at o jest Muzą lub Erat o nie jest Muzą* — za prawdziwe.

Stanowisko analogiczne do stanowiska Dąmbskiej zajął Leon G u m a ń s k i, który pisał: *Chodzi (...) o zdania z mitologii i literatury takie jak: „Bachus jest bogiem wina", „Rzecki był szczerym przyjacielem Wokulskiego", co do których prawdziwości można mieć pewne wątpliwości, choć niektórzy — ze mną włącznie — uważają je za prawdziwe* [33]. Nie ulega wątpliwości, że G u m a ń s k i uznałby zdania *Bachus nie jest bogiem wina, Rzecki nie był szczerym przyjacielem Wokulskiego* — za fałszywe.

Porównajmy stanowisko Dąmbskiej i Gumańskiego ze stanowiskiem Arystotelesa. Wiemy, że Stagiryta uznawał za fałszywe zdanie twierdzące *(nie istniejący) Sokrates jest chory,* a za prawdziwe — zdanie przeczące *(nie istniejący) Sokrates nie jest chory.* Zatem uznawał ważność w relacji do tych zdań zarówno prawa sprzeczności stwierdzającego, że nie są one równocześnie prawdziwe, jak i prawa wyłączonego środka stwierdzającego, że jedno z nich jest prawdziwe, a drugie fałszywe.

Również i Dąmbska — jak przed chwilą pokazaliśmy — musiałaby uznać ważność praw sprzeczności i wyłączonego środka w odniesieniu do zdań z pustymi podmiotami. Mimo to jednak między stanowiskiem Dąmbskiej (i wszystkich innych badaczy o identycznych poglądach) a stanowiskiem Arystotelesa zachodzi zasadnicza różnica. Gdyby Arystoteles miał określić wartość logiczną zdań *Erato jest M zą, Erato nie jest Muzą* (przypuśćmy, że Stagiryta nie

[33] L. Gumański: op. cit., s. 4.

wierzył w realne istnienie E r a t o nawet w świecie nadprzyrodzonym), stwierdziłby fałszywość zdania twierdzącego *Erato jest Muzą,* a prawdziwość zdania przeczącego *E r a t o nie jest* Muzą. Dąmbska rozstrzyga odwrotnie: uznaje zdanie *Erato jest Muzą* za prawdziwe, zdanie *Erato nie jest Muzą* — za fałszywe. Dla człowieka obeznanego z mitologią grecką stanowisko Dąmbskiej jest zgodne z jego intuicjami, stanowisko Arystotelesa — antyintuicyjne (choć intuicyjność czy antyintuicyjność nie rozstrzyga jeszcze w ostatniej instancji o słuszności poglądu).

* *

Zastanówmy się wreszcie nad jeszcze jedną doniosłą odmianą poglądów współczesnych logików na wartość logiczną zdań z pustymi podmiotami. Istnieje opinia głosząca, że zdania te nie mają żadnej wartości logicznej, nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Takie właśnie było stanowisko współtwórcy nowoczesnej logiki Gottloba F r e g e g o. W rozprawie *Funkcja, pojęcie, denotacja* F r e g e rozważał takie pojęcia, jak sens i desygnat nazwy, sens i desygnat zdania (F r e g e używał terminu *Bedeutung,* który we współczesnej niemczyźnie oznacza znaczenie nazwy lub zdania; w terminologii F r e g e g o jednak oznaczał to, co się obecnie nazywa *desygnatem nazwy* bądź *denotacją zdania).* Po rozpatrzeniu pojęcia sensu zdania F r e g e pisał: *Jesteśmy zupełnie uprawnieni do tego, ażeby nie zadowolić się sensem zdania i zapytać o jego denotację* (...) *Dlaczego sens zdania nam nie wystarcza? Dlatego, że chodzi nam o wartość logiczną zdania. Nie zawsze tak bywa. Gdy słuchamy np. eposu przykuwa naszą uwagę tylko sens zdań i wywołane przezeń wrażenia i emocje. Gdy pytamy się o prawdziwość, zostawiamy na boku wrażenia artystyczne i zwracamy się do rozważań naukowych. Z tego powodu jest nam obojętne, czy np. imię Odyseusz ma desygnat, jak długo opowieść o nim przyjmujemy jako dzieło sztuki. Dążenie do prawdy jest więc tym, co nas wszędzie pobudza do przechodzenia od sensu do denotacji.*

Widzieliśmy, że zawsze wtedy poszukujemy denotacji zdania, gdy pytamy się o jego wartość logiczną [34].

Zatem w ujęciu F r e g e g o wszystkie zdania napisane przez Homera o Odyseusz u, niezależnie od ich walorów artystycznych, nie mogą mieć wartości logicznej, a to dlatego, że Odyseusz nigdy nie istniał, a *Odyseusz* jest nazwą pustą. Nie ulega wątpliwości, że F r e g e odmawiał wartości logicznej wszystkim zdaniom z nazwami pustymi w charakterze podmiotów.

Podobnie jak F r e g e, zapatrywał się na wartość logiczną (czy raczej

[34] G. Frege: *Funktion, Begriff, Bedeutung.* Göttingen 1969, s. 47.

brak tej wartości) zdań z pustymi podmiotami P. F. S t r a w s o n. Autor ten zastanawiał się nad zdaniem *The King o f France is w is e (Obecny król Francji jest m ą d r y),* w warunkach, kiedy Francja niemal od półtora wieku nie ma króla. Strawson najpierw stwierdza: *Zdanie T h e King of France is wise jest niewątpliwie sensowne* [35], a dalej pisze: *Kiedy (...) wygłaszamy omawiane zdanie, nikogo faktycznie nie wymieniając za pomocą zwrotu The King of France, to nie przestaje ono być sensowne, tylko że nie mówimy niczego prawdziwego ani fałszywego* [36]. *(...) Przypuśćmy* —- pisze Strawson — że *ktoś faktycznie zwróciłby się do was całkiem serio ze słowami The King o f France is wise (...) następnie zapytałby, czy uważacie, iż to, co właśnie powiedział, jest prawdą czy też fałszem, czy się z tym zgadzacie, czy nie. Myślę, że bylibyście skłonni z pewnym wahaniem powiedzieć, że ani tak, ani tak: że pytanie, czy jego twierdzenie to prawda, czy też fałsz, po prostu nie powstaje, gdyż nie istnieje nikt taki, jak król Francji*[37].

Powołamy się jeszcze na opinię P. T. G e a c h a, który pisał, że jeśli ktoś zada pytanie, czy obecny król Francji jest łysy, to odpowiedź twierdząca *tak, jest łysy,* będzie nie fałszem, lecz po prostu *ni w pięć, ni w dziewięć* [38].

Stanowisko Strawsona i Geacha można streścić, jak następuje: jeżeli ktoś wygłasza twierdzenie przypisujące jakieś cechy nie istniejącemu przedmiotowi, należy mu wyjaśnić, że jego twierdzenie nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, ponieważ — wobec nieistnienia przedmiotu— pytanie, czy mu przysługują takie czy inne cechy, nie powstaje.

Autorzy myślący w rozważanej przez nas kwestii kategoriami F r e gego, Strawsona, Geacha muszą, rzecz jasna, odrzucać stosowalność praw sprzeczności i wyłączonego środka do zdań z pustymi podmiotami. Autorzy ci odmawiają tym zdaniom wartości logicznej, natomiast prawa sprzeczności i wyłączonego środka dotyczą wyłącznie wartości logicznej zdań.

* *
*

Czas na krótkie podsumowanie:

1. Jeżeli uważa się Arystotelesa za twórcę logiki naukowej (na co, jak się wydaje, wszyscy się zgadzają), to należy także uznać, że stwo-

[35] P. F. Strawson: *O odnoszeniu się użycia wyrażeń do przedmiotów* (przekład polski). W: *Logika i język...,* op. cit., s. 392.

[36] Ibidem, s. 393.

7 Ibidem, s. 391—392.

[38] P. T. Geach: *Russellowska teoria deskrypcji (przekład polski).* W: *Logika i język...,* op. cit., s. 444.

rzył logikę nazw pustych (logikę zdań mających puste nazwy w charakterze podmiotów). Choć poświęcił temu zagadnieniu bardzo niewiele miejsca, to jednak sformułował szereg doniosłych dotyczących go twierdzeń.

2. Mimo to badania Arystotelesa nad logiką nazw pustych były ograniczone, a ograniczoność ta polega na tym, że spośród zdań z pustymi podmiotami Arystoteles badał jedynie zdania jednostkowe. Nie przytoczył ani jednego przykładu zdania ogólnego lub szczegółowego mającego pusty podmiot, i tym aspektem logiki nazw pustych w ogóle się nie zajmował, choć w *Hermeneutyce* przytoczył pustą nazwę *kozioł-j el e ń.*

3. Arystoteles twierdził, że zdania przeciwne z pustymi podmiotami są fałszywe.

4. Arystoteles utrzymywał, że spośród pary zdań sprzecznych z pustymi podmiotami zdanie twierdzące jest fałszywe, a zdanie przeczące — prawdziwe.

5. W koncepcji Arystotelesa do zdań sprzecznych z pustymi podmiotami ma zastosowanie zarówno prawo sprzeczności, jak prawo wyłączonego środka.

6. W logice współczesnej funkcjonuje wiele rozbieżnych poglądów na wartości logiczne zdań z pustymi podmiotami (i w konsekwencji— na stosowalność do nich praw sprzeczności i wyłączonego środka): poczynając od poglądu, że zdania ogólne z pustymi podmiotami, zarówno twierdzące, jak przeczące, są zawsze prawdziwe, i kończąc na opinii, że zdania mające puste podmioty w ogóle wartości logicznej nie posiadają.

7. Spośród poglądów autorów, o których w niniejszym szkicu mówiliśmy, na rozważany w nim problem, żaden nie jest zgodny ze stanowiskiem Arystotelesa.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

WŁODZIMIERZ KACZOCHA

KULTURA DEMOKRATYCZNA —KONCEPCJA TEORETYCZNO-IDEOLOGICZNA EDWARDA ABRAMOWSKIEGO

Pośród prac poświęconych twórczości Edwarda Abramowskiego brak analiz jego poglądów dotyczących kultury. Poglądy te formułował zawsze w kontekście rozważań o kooperatyzmie, nie wyodrębniając kultury jako specjalnego przedmiotu badań — są one jednakże dostatecznie rozwinięte i prezentują analizy niektórych zjawisk empirycznych oraz wizję kultury przyszłości. Czytając pisma Abramowskiego odnosi się wrażenie, że formułowana przezeń ideologia kooperatyzmu, szerzej ujmując, ideologia społeczeństwa zorganizowanego w różnorodnych stowarzyszeniach— przepojona jest takimi wartościami, które tradycyjnie zalicza się do kultury. Przy czym autor głosił, że twórcą zarówno kooperatyw jak i innych stowarzyszeń jest człowiek uspołeczniony, tzn. akceptujący wartość solidarności. Wartość ta zrodziła się w łonie proletariatu, a jej społeczną obiektywizacją są wszelkie formy walki klasowej prowadzone przez związki zawodowe, partie polityczne oraz kooperatywy. W płaszczyźnie zaś jednostkowej, rodzinnej i sąsiedzkiej wartość solidarności przekształca się w braterstwo, tzn. wzajemną pomoc, która umożliwia przetrwanie rodzinom proletariackim w sytuacji przede wszystkim zagrożenia ekonomicznego. Przy czym A b r a m ow s k i odwoływał się do początków chrześcijaństwa pisząc, że w *braterstwie jest cała religia Chrystusa* [1] sankcjonująca wartość człowieka jako istoty posiadającej niezbywalne prawo do *życia pełnego.*

Abramowski rozwijał ideologię kooperatyzmu w wielu pracach, m. in. w *Ideach społecznych kooperatyzmu* (1902 r.) oraz w *Kooperatywie jako sprawie wyzwolenia ludu pracującego* (1912 r.). W jednym z artykułów pisał, że: *Kooperatywa spożywcza jest stowarzyszeniem demokratycznym, to znaczy takim, gdzie wszyscy członkowie mają jednakowe prawa i obowiązki (...) Zgromadzenie ogólne członków jest najwyższym prawodawcą (...) wybiera urzędników stowarzyszenia, kontroluje ich dzia-*

[1] E. Abramowski: *Nasza polityka* (1906). W: Idem: *Pisma.* T. 4, Warszawa 1928, s. 266.

łalność [2]. Tylko w kooperatywie oraz wszelkich innych stowarzyszeniach, zakładanych dobrowolnie w celu realizacji potrzeb ludzkich, każdy człowiek uczy się *wolności twórczej* oraz *prawdziwej demokracji.* Człowiek jest jedynym podmiotem życia społecznego w ramach stowarzyszenia — stowarzyszenie kształtuje *wolnego twórcę życia*[3]. Można stwierdzić, że dialektyczny związek między podmiotem (jednostką) a przedmiotem (stowarzyszenie) wypełnia się indywidualną, ludzką treścią. W dotychczasowej historii społecznej, sądził Abramowski, jednostka była zawsze przedmiotem, a prawa dialektyki objaśniające procesy społeczne były zawsze, stwierdzał, *anonimowe,* a więc niepojęte dla poszczególnego człowieka. Z chwilą pojawienia się ruchu kooperatyw [4] poczęła kształtować się demokracja *prawdziwa* wyrastająca z działań upodmiotowionego człowieka, który jest osobiście odpowiedzialny za rozwój owej demokracji.

W wymienionych dwu pracach oraz wielu artykułach Abramowski postulował, by idee stowarzyszenia spożywców (kooperatywa) przenieść do innych dziedzin życia społecznego oraz do klasy chłopskiej i inteligencji. Jeżeli stowarzyszenia ogarną produkcję, wymianę towarów, jeśli przystąpiłby do nich cały lud pracujący, to kapitalizm, pisał, *zemrze spokojną naturalną śmiercią (...) na jego miejscu zjawi się rzeczpospolita kooperatywna* (tj. autentyczna demokracja — W. K.), *wielka organizacja wszystkich kooperatyw, związków, stowarzyszeń*[5]. Owa rzeczpospolita będzie *prawdziwym komunizmem,* będzie *demokracją istotną* utworzoną przez *wolnych ludzi i wolne społeczeństwo* [6]. Ta droga budowania komunizmu wyklucza oczywiście, po pierwsze — zbrojną rewolucję ludu, po drugie — ogranicza rolę państwa w ramach społeczeństwa stowarzyszeń do *niezbędnego minimum,* tj. do ochrony granic, polityki zagranicznej oraz ewentualnej egzekucji prawa karnego, jeśli będzie ono jeszcze potrzebne. Zamiast rewolucji politycznej, którą przygotowują przywódcy partyjni proletariatu, a która jest całkowicie zbędna w świetle idei kooperatyzmu, należy z uporem, właśnie w ramach kooperatyw i stowarzyszeń przeprowadzać rewolucję moralną. Celem rewolucji moralnej, która rozpoczęła się już w momencie założenia pierwszej robotniczej kooperatywy, jest odrodzenie i rozpowszechnienie wartości humanistycznych: solidarności wy-

[2] I d e m: *Znaczenie spółdzielczości dla demokracji* (1906). W: Idem: *Pisma.* T. 1, Warszawa 1924, s. 226.

[3] Ibidem, s. 227.

[4] Pierwszą kooperatywę spożywczą założyli robotnicy w Rochdale (Anglia), w 1844 roku.

[5] E. Abramowski: *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego.* Warszawa 1912, s. 154.

[6] Idem: O *znaczeniu stowarzyszeń* (1905—1906). W: Idem: *Pisma* T. 1, op. cit., s. 256.

zyskiwanych, braterstwa, godności jednostki, jej podmiotowości w gospodarce i kulturze, wolności, itd.

Koncepcję kooperatyw i stowarzyszeń oraz rewolucji moralnej można określić jako wizję równoległego, harmonijnego rozwoju społecznego — rozwoju gospodarczego oraz doskonalenia moralnego, które znajdują się w stanie wzajemnego uwarunkowania i które, w momencie nagromadzenia się zmian ilościowych — w gospodarce i moralności, doprowadzą do zmiany jakościowej na płaszczyźnie ogólnospołecznej, tj. do powstania nowego ustroju społecznego. Jedynym twórcą owego równoległego rozwoju społecznego jest prospołecznie nastawiony człowiek. *Można sądzić* — stwierdza M. Wałęska-Siempińska — *że emancypacja człowieka jest (wedle Abramowskiego) wartością nadrzędną, nadaje walce o zmianę ustrojową metafizyczny patos* [7].

Idea demokracji opracowana przez Abramowskiego charakteryzuje się radykalnym humanizmem, a to dlatego, że autor przyjął założenie, iż podmiotem demokracji jest i winna być jednostka ludzka. Zapewne pod wpływem tej idei Ignacy Fik sformułował w okresie międzywojennym koncepcję *demokracji całkowitej.* W pracy pt. *O żywą treść demokracji* (1938 r.) głosił, że demokracja powinna być budowana przez człowieka wolnego, tworzącego, zgodnie ze swymi potrzebami oraz wartościami humanistycznymi, wszystkie struktury społeczne: gospodarcze, polityczne i kulturalne[8]. Z uwagi na ów radykalny humanizm — koncepcje obu autorów zajmują wyjątkowe miejsce w nowożytnej, europejskiej myśli o demokracji. Twórcy tej myśli, poczynając od B. S p i n o z y, formułowali różne jej wersje, zgodne jednakże z założeniem, iż podmiotami tworzącymi demokrację są zawsze grupy społeczne

Należy obecnie wyjaśnić kwestię streszczającą się w pytaniu: czy kooperatyzm, rewolucja moralna i demokracja [9] oparta na stowarzyszeniach są opracowaniami ideologicznymi — i tak je dotąd traktowałem, zgodnie z opinią interpretatorów twórczości Abramowskiego — czy też któraś z nich może ewentualnie kandydować do miana teorii. Pojęcia rewolucji moralnej oraz demokracji wyrastającej ze stowarzyszeń są rozwijane, zwłaszcza pojęcie rewolucji moralnej, prawie wyłącznie za pomocą zdań wartościujących, które z jednej strony zawierają krytykę za-

[7] M. Wałęska-Siempińska: *Socjalizm Edwarda Abramowskiego.* „Edukacja Filozoficzna" 1987, nr 2, s. 139.

[8] I. Fik: O *żywą treść demokracji.* Warszawa 1987.

[9] Charakterystykę oraz rekonstrukcję teorii kooperatyzmu i społeczeństwa stowarzyszeń przedstawiam w: *Edwarda Abramowskiego teoria kooperatywy oraz stowarzyszeń.* „Kultura i Społeczeństwo" 1989 (w druku). Por. również O. Lange: *Socjologia i idee społeczne Edwarda Abramowskiego.* W: Idem: *Wizje gospodarki socjalistycznej. Wybór pism.* Warszawa 1985.

stanego stanu moralności oraz krytykę ustroju kapitalistycznego; z drugiej zaś formułują cele — wartości odrodzenia moralnego oraz cele — wartości demokracji tj. upodmiotowienie polityczne człowieka, uczynienie go wolnym od wszelkiego wyzysku, zalecają ażeby był twórcą wszystkich dziedzin życia społecznego. Ze względu zatem na wartościujący charakter analiz zjawisk społecznych oraz formułowaną wizję celów — wartości przyszłej demokracji — powiedzieć można, iż koncepcja jedna i druga mają status ideologiczny. Twierdzenia budujące owe koncepcje nie mogą podlegać procedurze sprawdzania.

Uważam natomiast, że Abramowskiego opisy i analizy ruchu kooperatyw spożywczych, formułowane za pomocą zdań obserwacyjnych oraz powiązanych z nimi hipotez uogólniających doświadczenia owego ruchu w Europie Zachodniej — stanowią teorię rozwoju kooperatyw. Autor wprawdzie wprowadza do rozważań opisy wartościujące, w tym cele — wartości wskazujące perspektywy rozwoju kooperatyw w przyszłości, lecz owe cele traktował jako hipotezy podlegające, przynajmniej częściowemu sprawdzeniu w praktyce ruchu kooperatyw. Przyjmuję tu ustalenia J. Kmity dotyczące naukowego statusu dyscyplin empirycznych, że w ich ramach zdania mogą być akceptowane jako twierdzenia naukowe o ile:

1. Możliwa jest *intersubiektywna kontrolowalność zdań proponowanych na twierdzenia naukowe.*
2. Możliwa jest *intersubiektywna komunikowalność zdań proponowanych na twierdzenia naukowe* [10].

Przyjmując owe ustalenia jako prawomocne do objaśniania poglądów Abramowskiego dotyczących kooperatyw, należy stwierdzić, co następuje. Twierdzenia Abramowskiego o kooperatywach, m. in., że zapewniają podmiotowość jednostki w zakresie uchwalania prawa regulującego pracę kooperatywy, znoszą wyzysk ekonomiczny, zapewniają wolność jednostce w dziedzinie wyboru pracy itp. — twierdzenia te formułowane są na podstawie wybranych danych empirycznych (w pierwszej pracy pt. *Idee społeczne kooperatyzmu,* 1902 r.) oraz weryfikowane, po upływie paru lat, w innej pracy *{Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego,* 1912 r.). A zatem spełniony został pierwszy warunek — (2) intersubiektywna komunikowalność zdań. Twierdzenia Abramowskiego były też weryfikowane oraz akceptowane przez innych teoretyków kooperatyzmu.

[10] J. Kmita: *Wykłady z logiki i metodologii nauk.* Warszawa 1975, s. 163. Por. również s. 112, 136.

* *
*

Przechodząc do charakterystyki poglądów Abramowskiego o kulturze stwierdzić należy, że wyrażał je przeważnie w formie twierdzeń naukowych, a więc mówić można o pewnej teoretycznej koncepcji kultury, zarysowanej jedynie w ogólności. Poglądy te wyrażał także w formie zdań wartościujących, zajmował się zatem niektórymi ideologicznymi problemami kultury. Teoretyczny program i sposoby badań procesów społecznych, w tym kultury oraz kierunki i treść rozstrzygnięć ideologicznych Abramowskiego, były wyznaczane przez jego założenia filozoficzne, sformułowane w książce pt. *Pierwiastki indywidualne w socjologii* (1898 r.), w której przedstawiał metodę *fenomenalizmu socjologicznego.* Autor był przekonany, że owa metoda jest teorią *życia zbiorowego*[11]. Problemy zaś filozoficzne socjalizmu *bezpaństwowego,* który wyrośnie ze społeczeństwa zorganizowanego w kooperatywach i stowarzyszeniach, autor opracował m. in. w książce pt. *Socjalizm a państwo. Przyczynek do krytyki współczesnego socjalizmu* (1904 r.). Abramowski zajmował się również problemami estetycznymi w rozprawie pt. *Co to jest sztuka* (1898 r.). Niektóre kwestie z owej rozprawy włączył do rozważań o kulturze oraz o społeczeństwie przyszłości.

Poglądy filozoficzne Abramowskiego, jego związki i opozycje w stosunku do marksizmu, filozofii Bergsona, Durkheima, Tarde' a i innych orientacji filozoficznych oraz ideologicznych zostały scharakteryzowane przez O. Langego, S. Rychlińskiego, R. Światło, S. Borzyma i A. Walickiego... [12]. Dla tematu mych rozważań najważniejsze znaczenie posiada wspomniana metoda fenomenalizmu socjologicznego. Walicki pisze o *Fenomenalistycznej reinterpretacji materializmu historycznego*[13] Abramowskiego, wedle której (w ramach owej metody) sprowadzał zjawiska życia społecznego do działań i faktów świadomości indywidualnej poszczególnej jednostki.

Jedynie świadomość indywidualna człowieka — pisał Abramow-

[11] Por. E. Abramowski: *Pierwiastki indywidualne w socjologii. Metafizyka doświadczenia* (Wybór, wstęp, komentarz: S. B o r z y m). Warszawa 1980, s. 123.

[12] O. Lange: *Socjologia i idee społeczne...,* op. cit.; S. Rychliński: *Fenomenalizm socjologiczny Edwarda Abramowskiego.* Warszawa 1938; R. Światło: *Przedmowa.* W: E. Abramowski: *Filozofia społeczna. Wybór pism.* Warszawa 1965; S. Borzym: *Edward Abramowski.* W: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815—1918.* Warszawa 1986; A. Walicki: *Stanisław Brzozowski i Edward Abramowski.* W: *Polska, Rosja, marksizm. Studia z dziejów marksizmu i jego recepcji.* Warszawa 1985.

[13] A. Walicki: op. cit., s. 289.

s k i — pozwala *Wyjaśnić charakter rzeczowy i samodzielny form społecznych* [14]. Rozwój historii dokonuje się tak oto, że *dusza uspołeczniona* człowieka, *ujęta świadomie (...) wysunięta ze sfery czysto indywidualnego uczucia, staje się potrzebą lub uzdolnieniem wytwórczym (...), wysiłkiem celowym* [15]. Suma owych uwarunkowanych przez świadomość indywidualną działań wytwórczych konstytuuje proces społeczny. Zatem świadomość jest czynnikiem determinującym procesy gospodarcze, polityczne i kulturalne. W świetle owych stwierdzeń można zrekonstruować założenie, będące dla Abramowskiego także dyrektywą metodologiczną i zarazem wytyczające kierunek badań teoretycznych i zainteresowań ideologicznych — że wszystkie procesy społeczne, w tym rozwój sztuki i kultury muszą być redukowane do doznań, wyobrażeń i świadomości poszczególnej jednostki, a program przekształceń społecznych winien być budowany w celu wyzwolenia człowieka.

Oczywiste jest, iż robotnicze stowarzyszenia spożywców, kooperatywy, jawiły się Abramowskiemu jako niekwestionowany przykład dla sformułowanych przez niego poglądów. Kooperatywa powstaje jako wyraz owej duszy uspołecznionej poszczególnych jednostek, organizuje i spełnia potrzeby nie tylko ekonomiczne i kulturalne, lecz także potrzebę bycia podmiotem w procesach społecznych.

Abramowski nie zajmował się problemami metodologicznymi, jednakże z całą pewnością powyższe, zrekonstruowane założenie było przezeń przeważnie milcząco akceptowane jako dyrektywa metodologiczna. W związku z tym stwierdzić należy, iż autor — z uwagi na treść założenia— akceptował stanowisko indywidualizmu metodologicznego, które J. Kmita charakteryzuje następująco: zwolennicy tej orientacji w nauce są przekonani, że *wszelkie zjawiska, w tym prawidłowości charakteryzujące społeczeństwo czy grupy społeczne — dadzą się zawsze w ostatecznej instancji wyjaśnić przy pomocy prawidłowości odnoszących się do poszczególnych jednostek ludzkich;* podstawą owego poglądu jest psychologia, toteż badacze optujący za tym stanowiskiem są przekonani *o redukowalności praw społecznych do praw psychologicznych* [16].

Indywidualizm metodologiczny charakteryzuje, pisze autor, pozytywistyczną i neopozytywistyczną teorię poznania. Wspomnieć należy, że Abramowski negował zarówno pozytywizm jak i *rewolucyjny marksizm,* zarzucając im, że przyznają społeczeństwu prymat nad jednostką. W przypadku pozytywizmu krytyka Abramowskiego skierowana

[14] E. Abramowski: *Pisma.* T. 2, Warszawa 1924, s. 379.

[15] Ibidem, s. 384.

[16] J. Kmita: *Uwagi o neopozyty mistycznej teorii poznania.* „Człowiek i Światopogląd" 1976, nr 2, s. 28.

była przeciwko Durkheimowi, który głosił, iż świadomość społeczna determinuje stan świadomości indywidualnej. Abramowski krytykował także pozytywistyczną psychologię introspekcyjną oraz związany z nią pozytywistyczny sposób postępowania badawczego głoszony przez J. S. M i l l a, że podstawą wiedzy są nasze wrażenia zmysłowe, które powstają w kontakcie ze światem zewnętrznym. Na podstawie krytyki psychologii introspekcyjnej Abramowski sformułował własną teorię psychologii, której charakterystyka nie wchodzi w zakres mych rozważań, sformułował także twierdzenia dotyczące procesu społecznego.

Zdaniem Abramowskiego wszystkie zjawiska społeczne dzielą się na psychiczne i fizyczne. Pisał, że: *Specjalny atrybut zjawisk społecznych, który nie wydzielając ich z fizycznych i psychicznych w trzecią kategorią, wyodrębnia się jednak od nich, jest to jakby synteza obu tych charakterów: fizyczne uduchowiają się, stając się społecznymi, psychiczne zaś — obiektywizują się; jedne i drugie stają się rzeczami psychicznymi* [17]. W związku z tym poglądem autora Walicki stwierdza, że rzeczy fizyczne przekształcają się wskutek działalności jednostek w *towar lub przedmiot kultu i w ten sposób stają się ucieleśnieniem pewnych pożądań ludzkich, symbolami określonych wartości (...), z drugiej strony należą tu stany psychiczne (np. ludzkie potrzeby) ucieleśniające się w wytworach i instytucjach, które uległy uprzedmiotowieniu i poczęły narzucać się naszej świadomości*[18]. Na podstawie cytowanych stwierdzeń — rekonstrukcję kolejnego założenia, które Abramowski akceptował, można ująć następująco: do wszelkiej działalności ludzkiej oraz jej przedmiotowych (fizycznych) wytworów przypisane są zawsze określone wartości, formułowane przez duszę psychiczną. Założenie to, podobnie jak poprzednie, określało kierunek badań naukowych autora, głównie w zakresie etyki (por. pracę pt. *Etyka a rewolucja,* 1899 r.), a także badanie wartości estetycznych oraz ideologicznych; zakładało, że skoro rzeczy fizyczne uduchowiają się, to muszą towarzyszyć im określone wartości. Przy czym Abramowski nie zdefiniował pojęcia wartości, nie wiadomo zatem czym jest wartość: czy ekwiwalentem rzeczywistości przedmiotowej, czy jedynie stanów psychicznych. Wiadomo tylko, iż wartość jest konstytuowana przez przeżycie oraz intelekt.

* *
*

Rozpoczynając charakterystykę oraz rekonstrukcję twierdzeń teoretycznych Abramowskiego o kulturze należy powiedzieć, że zgodnie z drugim założeniem pojmował on kulturę w znaczeniu szerokim, glo-

[17] E. Abramowski: *Filozofia społeczna...,* op. cit., s. 90.
[18] A. Walicki: op. cit, s. 290—291.

balnym; włączał do kultury zjawiska *fizyczne i psychiczne,* jednostkowe i społeczne wytwory, zarówno materialne jak i duchowe, reguły i normy wedle których tworzone są owe wytwory oraz reguły i normy jednostkowych i zbiorowych zachowań, w tym zachowania polityczne wraz z ich instytucjami; stany psychiczne, w tym przeżycia religijne; uczucia *rozkoszy* związane z percepcją piękna, szerzej ujmując estetyczne *stany uczuciowe* powstające przy percepcji sztuki[19].

Owo szerokie rozumienie kultury, milcząco przezeń akceptowane, albowiem nie zajmował się formułowaniem definicji, Abramowski akceptował, mniej lub więcej konsekwentnie, poczynając od pracy pt. *Idee społeczne kooperatyzmu.* W książeczce tej sformułował pojęcie *kultury demokratycznej.* Kultura ta jest ustanawiana w szczególności przez organizacje gospodarcze, handlowe, kulturalne, sposoby pracy i zachowania w ramach owych organizacji oraz takie postawy i wartości, jak: inicjatywność jednostek oraz normy regulujące ich działania, które warunkują istnienie organizacji, świadomość różnorodności potrzeb, tolerancja religijna, wolność myśli, równość wobec prawa, godność człowieka, *silnie rozwinięte sumienie obywatelskie, nieufność do biurokracji, silne poczucie instynktu samopomocy społecznej, indywidualizm człowieka* nastawiony prospołecznie[20].

Rekonstruując teoretyczne twierdzenia na podstawie analiz przedstawionych w *Ideach społecznych kooperatyzmu,* można powiedzieć, że:

1. Czynnikami głównymi warunkującymi powstanie kultury demokratycznej są organizacje społeczne oraz wartości i normy regulujące funkcjonowanie organizacji oraz działania poszczególnych jednostek w ramach organizacji.

2. Czynnikiem głównym warunkującym powstanie demokracji politycznej jest istnienie kultury demokratycznej. Twierdzenia owe należy uznać za prawa naukowe określające relacje następstwa zjawisk, można je rekonstruować w tej postaci także na podstawie innych prac Abramowskiego[21].

Wyszczególnione prawa są zgodne z treścią założenia pierwszego oraz charakteryzują relacje między zjawiskami w ruchu kooperatyw oraz w demokracji szwajcarskiej, w której lud stworzył *konstytucję polityczną* opartą o oddolne organizacje. Demokracja szwajcarska była kształtowana najpierw przez organizacje, następnie przez kulturę demokratyczną.

[19] E. Abramowski: *Co to jest sztuka.* W: *Filozofia społeczna...,* op. cit., s. 43.

[20] Idem: *Idee społeczne kooperatyzmu.* Warszawa 1902, s. 13—15.

[21] Por. idem: *O znaczeniu stowarzyszeń.* W: Idem: *Pisma.* T. 1, op. cit., s. 252, 256; *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego,* op. cit., s. 62, 65. Autor w *Kooperatywie...* używał pojęcia „Rzeczpospolita kooperatywna" jako synonimu prawdziwej demokracji, op. cit., s. 151 i n.

Abramowski pisał, że *Lud Polski takiej kultury nie ma dotychczas* i dlatego nie jest *to społeczeństwo nowoczesne.* Brak w Polsce, z wyjątkiem zaboru poznańskiego, zrzeszeń społecznych. Społeczeństwo jest tedy *zbiorowiskiem luźnych jednostek, wyczekujących, jakie reformy będą mu dane* od władzy, czyli że będą to *reformy policyjne,* z góry[22]. W Polsce brak obu czynników — organizacji i kultury demokratycznej — warunkujących powstanie demokracji politycznej. Dlatego też należy — głosił Abramowski — szczególnie uporczywie rozpowszechniać w kraju idee kooperatyzmu i społeczeństwa zorganizowanego w formie stowarzyszeń w celu zapoczątkowania budowy kultury demokratycznej.

Autor odwołując się z jednej strony do doświadczeń ruchu kooperatyw oraz demokracji szwajcarskiej, z drugiej zaś do sytuacji człowieka w ustrojach niedemokratycznych — sformułował dwa pojęcia teoretyczne:

1. *Typ demokratyczny* człowieka.
2. *Typ niewolniczy* człowieka[23].

Zdaniem Abramowskiego pojęcia te pozwalają interpretować stan kultury oraz sytuację socjologiczną i polityczną ludzi w różnych ustrojach społecznych. W kulturze demokratycznej i w ramach demokracji politycznej dominującym jest typ pierwszy — to człowiek, który *Zycie tworzy,* kreując wszystkie dziedziny rzeczywistości i samego siebie; jest to człowiek o pełnej tożsamości, którą charakteryzuje zgodność myśli i czynu, realizuje bowiem swe potrzeby zgodnie z wyznawanymi wartościami.

W społeczeństwach niedemokratycznych, w których procesami społecznymi kieruje biurokracja państwowa — dominuje typ niewolniczy człowieka. Człowiek jest *pionkiem w rękach biurokracji,* cechuje się rozdwojeniem osobowości: w świadomości konstruuje szlachetne ideały (wolność, solidarność, godność itp.), zaś w doświadczeniu empirycznym jest zniewolony *szablonem życia* wytworzonym przez biurokrację — musi bowiem realizować nakazy płynące z góry; jednostka znajduje się w sytuacji przedmiotu, bez możliwości *swobodnego* realizowania osobistych potrzeb.

Typ pierwszy człowieka tworzy rzeczy zgodnie z własnymi wartościami, a zatem zarówno wartości jak i przedmioty jawią się mu jako własne. Typ drugi traktuje kulturę jako coś obcego, bowiem jej wartości są dane z góry, a rzeczy, które wytwarza wedle owych wartości, muszą się objawiać jako wrogie, przeciwstawiające się własnym, prywatnie wyznawanym ideałom.

Abramowski uważał, że w ramach kooperatyw dokonuje się ekonomiczna (uspołecznienie własności), polityczna (podmiotem władzy jest

[22] Idem: *Idee społeczne kooperatyzmu,* op. cit., s. 13—14.
[23] Ibidem, s. 16—19.

każdy członek kooperatywy) i moralna *rewolucja ciągła,* która kształtuje typ demokratyczny człowieka, doprowadzając, jak wspomniałem do powstania demokracji politycznej. Rewolucja zaś proletariacka, dąży do zbudowania własnego państwa, w którym *rządy proletariatu* będą spełniane *za pomocą biurokracji* [24], a więc będą to rządy „z góry", zatem w dalszym ciągu, chociaż w zmienionej sytuacji politycznej, człowiek będzie typem niewolniczym. Nastąpi ekonomiczne i polityczne wyzwolenie klasy robotniczej — bez wyzwolenia politycznego poszczególnej jednostki. Instytucje państwowe, w tym kulturalne, własność państwowa środków produkcji muszą być kierowane przez biurokrację, która będzie, z konieczności techniczno-organizacyjnych, traktować jednostki jako przedmiot życia społecznego. A zatem, również w tym typie państwa nie ukształtuje się kultura demokratyczna.

Abramowski posługiwał się Marksowskim prawem materializmu historycznego, że walka klasowa determinuje rozwój społeczny. Pisał, że: *Walka klasowa jest to ognisko, z którego wychodzi nieprzerwany szereg przekształceń społecznych (w stosunkach produkcji, w kulturze itp.), gdzie owa walka słabnie (tam pojawia się), (...) zastój społeczny i cywilizacyjny;* głosił, iż walka klas jest *siłą przewrotową i twórczą* dlatego, że wywołuje w *mózgach ludzkich zarzewie nowych potrzeb* (ekonomicznych i kulturalnych), które uruchamiają działania przedmiotowe w celu ich realizacji[25]. Zdaniem autora właśnie walka klasowa na płaszczyźnie ekonomicznej doprowadziła do powstania kooperatyw, zaś w kulturze uwarunkowała powstanie wartości ideologicznych i moralnych proletariatu oraz powstanie samodzielnych instytucji kulturalnych — organizacje światowe, domy kultury, prasa robotnicza itp. [26]. Sądzę, iż do streszczonych tu poglądów Abramowskiego, że walka klasowa jest w ostatniej instancji jedyną siłą przemian w dziedzinie wartości — nawiązał J. B r u n w książce pt. *Stefana Żeromskiego tragedia pomyłek* (1926 r.), w której sformułował twierdzenie, iż różnorodność wartości ideologicznych i moralnych w literaturze polskiej, rozwijanej w poszczególnych zaborach, jest zdeterminowana różnicami w *natężeniu walk klasowych;* twierdzenie to, głosił, winno być zarazem dyrektywą metodologiczną stosowaną przy badaniu rozwoju literatury.

* *
*

Ideologiczne (wartościujące) analizy kultury oraz postulaty przyszłego jej rozwoju — Abramowski formułował w ramach rozważań

[24] E. Abramowski: *Socjalizm i państwo...,* op. cit., s. 282—283.
[25] Ibidem, s. 257.
[26] Ibidem, s. 258.

o kooperatywach i demokracji. Opisane wartości rozwijano w kooperatywach i stowarzyszeniach, będące zarazem wartościami kultury demokratycznej oraz kształtujący się typ człowieka demokratycznego — oto, zdaniem Abramowskiego — pierwszy zespół celów społeczeństwa bezklasowego w przyszłości, które określał także pojęciem *komunizmu.* Społeczeństwo komunistyczne powstanie wówczas, gdy wszystkie dziedziny życia będą rozwijane przez stowarzyszenia, gdy wyszczególnione wartości będą powszechnie akceptowane i realizowane. Według autora *zasadą polityczną komunizmu jest bezpaństwowość, usunięcie czynnika biurokratyczno-policyjnego ze stosunków pomiędzy ludźmi*; kolejnym zaś celem tego ustroju jest *obdarzenie człowieka bezwzględną swobodą indywidualną* [27] w zakresie wyboru sposobów pracy i życia. Swoboda wyboru sposobu życia i pracy musi uwzględniać dwie normy: nie szkodzić innym poprzez sposób życia oraz przez pracę przyczyniać się do dobrobytu innych ludzi.

Abramowski pisał, że w dotychczasowych ustrojach tępiono *zmysł używania życia* przez *kierat pracy.* Uważał, iż uspołecznienie środków produkcji i zniesienie wyzysku oraz rozwój stowarzyszeń niezbędnych dla zapewnienia rozwoju jednostki i społeczeństwa — pozwolą skrócić dzień pracy do paru godzin. Wówczas będzie możliwe zrealizowanie trzeciego celu komunizmu — wyzwolenie człowieka od przymusu pracy; wówczas będzie mógł zrealizować *cele życia:* piękno, zabawę i miłość. Będą to cele — wartości autonomiczne, *same dla siebie,* nie będą bowiem podporządkowane żadnym innym wartościom. Abramowski w rozprawie pt. *Co to jest sztuka* dowodził, że piękno jest *na wskroś indywidualne,* musi zatem być dla jednostki (twórcy i odbiorcy) wartością autonomiczną. W społeczeństwie przyszłości nastąpi wyzwolenie od pracy — owo wyzwolenie jest niezbędnym warunkiem wyzwolenia człowieka do sztuki, *potęgującym* jego *swobodę indywidualną*[28]. Skoro nastąpi owo wyzwolenie od kieratu pracy i zapanują wymienione wartości, to nastąpi nareszcie *prawdziwy wybuch* indywidualności ludzkich, w tym niespotykany w historii rozwój talentów artystycznych.

W książce pt. *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego* Abramowski, nawiązując do sformułowanej koncepcji rewolucji moralnej, przedstawił dwa nowe pojęcia: *odrodzenie moralne człowieka* oraz *odrodzenie narodu.* Treści obu pojęć, budowane za pomocą sądów wartościujących, odnosiły się zarówno do aktualnego, jak i przyszłego stanu społeczeństwa i kultury. Na treść pojęcia odrodzenia moralnego człowieka składały się wyłącznie wartości ideologiczne (wolność, sprawiedli-

[27] Idem: *Etyka i rewolucja (1893).* W: *Filozojia społeczna...,* op. cit., s. 204.

[28] Idem: *Co to jest sztuka.* W: *Filozofia społeczna...,* op. cit., s. 58.

wość, wspólna własność, solidarność), moralne (przyjaźń, braterstwo, wzajemna pomoc) oraz wartości, lub używając innego terminu, normy instrumentalne, wskazujące jak regulować rozwój procesów społecznych: samodzielność inicjatyw, uzdolnienie do inicjatyw organizatorskich w gospodarce i kulturze, wiedza o społeczeństwie itp. Wartościom tym oraz normom Abramowski przeciwstawiał przede wszystkim etykę *samolubstwa* i *egoizmu* oraz dominującą w kapitalizmie normę nakazującą wykorzystanie umiejętności i zdolności człowieka dla wyłącznie egoistycznych celów bogacenia się [29]. Oczywiście, odrodzenie moralne człowieka jest nadrzędnym celem rewolucji moralnej.

Odrodzenie narodu zachodzi równolegle do odrodzenia moralnego człowieka — oba zjawiska są dialektycznie uwarunkowane. Pojęcie odrodzenia narodu było konstytuowane wyłącznie przez wartości instrumentalne, odnoszące się do ściśle określonych, społecznych procesów życia materialnego: oszczędność, zysk i maksymalny obrót towarami w kooperatywach spożywczych — prowadzą do ich bogactwa, obrony przed wyzyskiem, wyzwalają inicjatywy budowania stowarzyszeń; wyzwolenie od wyzysku i lichwiarstwa prowadzi do zakładania robotniczych zakładów produkcyjnych oraz banków; rozwój stowarzyszeń i kooperatyw doprowadza do kultury demokratycznej, do nowoczesności. Tak rozumiane odrodzenie narodu *wzbogaca* go ekonomicznie, wyzwala od uzależnienia od obcego kapitału, sprawia, że dany naród (Abramowski miał na uwadze przede wszystkim Polskę) o własnych siłach zaczyna budować swoją historię.

[29] Idem: *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu...,* op. cit., s. 157—160.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

O PSYCHOLOGICZNYCH UWARUNKOWANIACH HISTORIOZOFII EPOKI OŚWIECENIA

Tym co wniosło do europejskiej kultury umysłowej Oświecenie było m. in. wylansowanie takiego typu historiozofii (filozofii dziejów), w której elementy niewątpliwego historyzmu sąsiadują z elementami oczywistego ahistoryzmu, dając w efekcie wizję rzeczywistości uproszczonej lub naświetlanej w sposób jednostronny. Uwarunkowane to było zapewne wieloma różnymi czynnikami, w tym szeregiem czynników tworzących komponentę psychologiczną owych wizji — w jej skład wchodzą określonego rodzaju nastawienia, oczekiwania, wyobrażenia, przekonania, itd. Z tych właśnie czynników spróbujemy zdać sprawę w niniejszych rozważaniach. Bazą empiryczną dla nich będzie głównie (ale nie wyłącznie) filozofia francuska. Prowadzone tutaj analizy stanowią część składową badań prowadzonych w ramach tzw. psychologii historycznej [1].

I. O HISTORYZMIE I AHISTORYZMIE EUROPEJSKIM OGÓLNIE

W europejskiej kulturze umysłowej różnego rodzaju relacje historyczne pojawiały się od zarania jej dziejów. Niejednokrotnie autorzy tych relacji powołują się na całkiem konkretne osoby i wydarzenia, wskazują na konkretne miejsca i czas, a nawet operują określonymi periodyzacjami. Mimo tego z pełnym przekonaniem można stwierdzić, że ich historyzm jest z reguły dosyć płytki, nie ujmujący, a niejednokrotnie nawet nie usiłujący ująć tego, co jest najistotniejsze w dziejach, że jest on niezdolny do sformułowania generalizacji lub też formułuje takie generalizacje, które budzą uzasadniony sprzeciw. Wiele złożyło się na to, że miał on taki właśnie charakter. Jednym z poważniejszych czynników w tej mierze by-

[1] Założenia programowe tej dyscypliny przedstawiam w monografii O *przedmiocie i zadaniach psychologii historycznej.* W: J. Topolski, Z. Drozdowie z, W. Wrzosek: *Swoistości poznania historycznego,* Wydawnictwo Naukowe UAM (w druku).

ło wykształcone w starożytności i podtrzymywane w następnych epokach negatywne nastawienie ludzi wykształconych do zmian zachodzących w rzeczywistości oraz do tego wszystkiego co podlega zmianie.

Wyraźnie widoczne jest ono już u eleatów, którzy postawili pod znakiem zapytania występowanie w rzeczywistości jakiejkolwiek zmiany. W świetle aporii Zenona z Elei (ok. 490—430 p. n. e.) ruch nie istnieje i istnieć nie może, a to co można zaobserwować gołym okiem stanowi jedynie zmysłowe złudzenie. Od tezy, że ruch jest jedynie zmysłowym złudzeniem pozostaje już tylko krok do tezy, że złudzeniem jest również postrzegana zmysłami rzeczywistość. Platon (427—347 p. n. e.) wprawdzie kroku takiego nie zrobił i nie sformułował takiej tezy, niemniej bronił tezy o wtórności czy też podrzędności rzeczywistości zmysłowej — wtórności wobec niezmiennego świata idei i stosunków między nimi. Z punktu widzenia platońskiego mędrca, uczestnika i obserwatora świata idei oraz świata bytów materialnych, już samo uczestnictwo w drugim z tych światów jest dla niego stratą moralną i poznawczą, zaś każde działanie w nim naraża go jedynie na doświadczanie kolejnych ułomności. W tej sytuacji jego obowiązkiem staje się stawianie oporu jakiejkolwiek zmianie w sferze tego, co cielesne oraz zwrócenie się w kierunku tego, co idealne. W ostateczności Platon doszedł do wniosku, że we wszystkich dokonujących się zmianach więcej jest pozorności niż rzeczywistej zmienności, zaś ruch, któremu podlegać ma cała rzeczywistość jest ruchem cyklicznym — stanowi wyjście z pierwotnej Jedni, Wszechwładności, oraz powrót do niej.

To negatywne nastawienie do zmian zachodzących w rzeczywistości oraz tego, co owym zmianom podlega widoczne jest również u św. Augustyna (354—439 n. e.), myśliciela niesłychanie wpływowego w okresie Średniowiecza, a i później znajdującego swoich gorących zwolenników. W nawiązaniu do platońskiej koncepcji idei głosił on, że Bóg (byt wieczny i niezmienny) stworzył świat według tkwiących w nim samym idei, stanowiących archetypy dla bytów istniejących w świecie stworzonym. Stąd wyprowadził wniosek, że byty mają podwójne istnienie, tj. istnienie w Bogu (ma ono być wieczne i niezmienne) oraz istnienie w świecie stworzonym (ma ono być przemijające i zmienne). Następnie przyjął, że rzeczywiste i w pełni autentyczne istnienie przysługuje tylko temu, co wieczne i niezmienne *(Nicością jest bowiem wszystko to, co płynne, niestałe, co się roztapia i wciąż jak gdyby płynie (...) Istnieje naprawdę tylko to, co pozostaje, co trwa, co zawsze jest takie samo).* Czy można się w tej sytuacji dziwić, że człowieka — uczestnika owego płynnego świata — przedstawia on jako istotę upadłą i niezdolną o własnych siłach do osiągnięcia jakichkolwiek pozytywnych wartości?

Można by domniemywać, że pewien przełom w owym negatywnym podejściu do zmiany oraz zmieniającej się rzeczywistości dokonał się w epoce Odrodzenia. Wszak epoka ta w potocznych wyobrażeniach kojarzy się z hasłami humanizmu, eksponującymi wielkość człowieka i jego dzieł. Obfitowała ona zresztą w wielkie postacie i w wielkie dzieła stanowiące widome zaprzeczenie średniowiecznego przekonania, że człowiek sam z siebie niczego nie może i pozostaje mu jedynie całkowite zdanie się na łaskę Boga. Wylansowano wówczas nawet specjalny typ studiów nad człowiekiem i wytworami jego ducha, tj. tzw. *studia humanitatis* — w ich skład wchodziły m. in. studia nad językiem (w szczególności sztuką wymowy), moralnością (w szczególności cnotą) oraz nad historią (w szczególności rolą wybitnych jednostek). Uważniejsze przyjrzenie się kulturze umysłowej tamtej epoki przekonuje jednak, że wprawdzie niejeden przełom w niej się dokonał, jednak nie dokonał się on w tym newralgicznym punkcie, który stanowiło negatywne podejście do zmiany oraz zmieniającego się świata [2]. Przeciwnie — czołowi myśliciele Odrodzenia starali się dostarczyć argumentów na rzecz tezy, że prawdziwa wielkość człowieka wyraża się w tym, co jest niezmienne (niezmiennych regułach wymowy, niezmiennych cnotach, niezmiennych prawdach, itd.) — nie zważając na uływ wieków — powoływali się na starożytnych mistrzów w filozofii, sztuce wymowy, polityce, itd., jako nosicieli wartości uniwersalnych. Stąd też można było lansować wizję ponadczasowego świata kultury umysłowej *(politia literari),* do którego dostęp mają wszyscy mędrcy, bez względu na miejsce i czas ich życia. Wykroczenie poza odrodzeniowe *studia humanitatis* i wkroczenie w ówczesną filozofię przyrody potwierdza jedynie negatywne nastawienie myślicieli tamtej epoki do tego, co zmienne oraz pozytywne (a niekiedy wręcz apologetyczne) do tego, co niezmienne. Tak więc świat jawi im się jako pewna całość podlegająca niezmiennym prawom, w szczególności prawu kołowrotu — w świetle tego prawa przyroda podobna jest do wielkiego mechanizmu, w którym obracają się różne koła (zawsze takie same i zawsze w tym samym miejscu).

XVII stulecie dosyć powszechnie uznaje się za przełomowe w dziejach filozofii. Z nim właśnie zwykło się wiązać początki filozofii nowożytnej. Spróbujmy zatem odpowiedzieć na pytanie, czy przełomowe było ono również pod względem interesujących nas nastawień? Odwołajmy się w tym celu w pierwszej kolejności do Descartesa, myśliciela uzna-

[2] Kristeller wskazuje, że również w wielu innych istotnych kulturowo punktach Odrodzenie pozostało wierne tradycji Średniowiecza (por. P. O. K r i s t e l l e r: *Humanizm i filozofia.* Warszawa 1985).

wanego za ojca duchownego filozofii nowożytnej[3]. Analiza jego postawy i poglądów skłania do wniosku, że wprawdzie pewien przełom w tej mierze się dokonał, jednak nie jest on aż tak znaczny jak można by oczekiwać. Przede wszystkim odnotujmy jego zdecydowanie krytyczny stosunek do tego, co zmysłowe oraz apologetyczny do tego, co umysłowe. Ów krytycyzm ma swoje źródło w dostrzeganiu tego, że świat zmysłowy jest zmienny, a co za tym idzie nie może stanowić podstaw dla niezawodnego poznania ludzkiego (kartezjański przykład z woskiem udobitnia to w sposób jednoznaczny). Natomiast ów apologetyzm ma swoje źródło w dostrzeganiu tego, że w świecie umysłowym znajduje się to co niezmienne, tj. niezmienne zdolności poznawcze (takie jak intelekt oraz intuicja intelektualna) i niezmienne prawdy (nazywał je *prawdami iviecznymi* i traktował jako wrodzone każdemu indywiduum myślącemu). Na czym zatem polegał wspomniany wyżej przełom kartezjański? Na tym przede wszystkim, że podstawy dla ludzkiego kreacjonizmu znajdował w samym człowieku, a ściślej, w jego umyśle, nie zaś w świecie zewnętrznym (obojętnie czy nadprzyrodzonym, czy też przyrodzonym). Polegał on również na tym, iż zakładał on i uzasadniał istnienie ludzkiego perfekcjonizmu, a ściślej, perfekcjonizmu poznawczego realizowanego w jednostkowym wysiłku umysłowym (każde *ego cogito* ma możliwość osiągnięcia wiedzy bezwzględnie pewnej i bezwzględnie prawdziwej). Dopiero w tym ostatnim punkcie pojawia się miejsce na czas, wraz z upływem którego myślące indywiduum osiąga coraz wyższe szczeble poznania [4]. Czy może w tej sytuacji dziwić lekceważący stosunek Descartes a do historii i dzieł historycznych *(dają środki do mówienia o wszystkim w sposób prawdopodobny* oraz *do wzbudzania podziwu wśród mniej uczonych)?* Czy może również dziwić jego bardzo skromna wiedza historyczna? —sprowadza się ona do wniosków, że w przeszłości człowiek nieustannie dążył do poznania samego siebie i swego otoczenia, oraz że w dążeniu tym osiągnął raczej mierne wyniki.

Stanowisko Descartesa spotykało się niejednokrotnie z ostrą krytyką ze strony naturalistów. Trzeba przyznać, że krytyka ta stawiała pod

[3] Trzeba jednak zaznaczyć, że rola Descartesa w dziejach filozofii nie jest oceniana jednoznacznie. Według jednych był to myśliciel otwierający zupełnie nową epokę w filozofii — por. E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie.* Warszawa 1982. Inni natomiast utrzymują, że był to myśliciel ulegający w znacznym stopniu presji tradycji, w szczególności tradycji Średniowiecza — por. przykładowo E. Gilson: *Etude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* Paris 1930.

[4] Na występowanie w kartezjanizmie elementów tego specyficznego progresywizmu zwracał uwagę Czarnecki; por. Z. J. Czarnecki: *XVII-wieczny aprioryzm i problemy historyzmu.* „Studia Filozoficzne" 1978, nr 8—9.

wielkim znakiem zapytania podstawowe elementy komponenty psychologicznej postawy i poglądów tego filozofa, tj. jego nieufność do tego, co zmysłowe oraz zaufanie do tego, co umysłowe, dalej, jego wiarę, że w umyśle ludzkim można znaleźć wszystko to, co jest niezbędne do osiągnięcia wiedzy, i w końcu jego negatywne nastawienie do zmiennego świata zewnętrznego oraz pozytywne do niezmiennego świata wewnętrznego człowieka. Teoretycznie rzecz biorąc krytyka ta powinna prowadzić do otwarcia furtki dla naturalistycznego historyzmu. I praktycznie do niego prowadziła — jakkolwiek nie u wszystkich naturalistów owa furtka została jednakowo szeroko otwarta.

U zwolenników mechanistycznej wersji naturalizmu — takich jak w XVII wieku Newton, zaś w XVIII H o l b a c h czy Condillac — została ona zaledwie uchylona. Wprawdzie podstawą swojej filozofii czynili naturę (przyrodę) i wychodzili z założenia, że wszystko co w niej istnieje znajduje się w nieustannym ruchu (zmianie), jednak tym, co najbardziej w niej podziwiali było to, co niezmienne — niezmienne prawa (sprowadzane przez nich do praw mechaniki), niezmienna harmonia (sprowadzona do wprzódy ustanowionego porządku), niezmienna energia (wyrażana w prawie zachowania energii), itd. Podobnie było w ich podejściu do człowieka — ma on się wprawdzie zmieniać i zmiany te mają mu przynosić w ostatecznym rachunku wymierne korzyści, jednak ich podstawą ma być to, co jest w nim niezmienne i wspólne wszystkim ludziom, a owymi niezmiennymi elementami natury ludzkiej okazują się w ujęciu ówczesnych naturalistów mechanistycznych wyposażenie w zmysły oraz potrzeby. Dodajmy, iż do końca lat trzydziestych byli oni przekonani, że człowiek rodzi się z ostatecznie ukształtowanymi zmysłami, tj. że wraz z upływem czasu nie mogą one zwiększyć swoich zdolności percepcyjnych. Dopiero przeprowadzona w roku 1728 przez angielskiego lekarza C h e s e l d e n a operacja zdjęcia kilkunastoletniemu chłopcu katarakty z oka ujawniła, iż zdolności percepcyjne tego zmysłu ulegają zmianie. Wywołało to spore poruszenie w środowisku naturalistów, czego świadectwem jest pojawianie się wzmianek na temat tej operacji w wielu różnych rozprawach pochodzących z tamtego okresu — jej opis znajduje się również w *Wielkiej Encyklopedii* (jej przeprowadzenie przypisywane tam jest lekarzowi francuskiemu Reaumurowi). Nie zmieniło to jednak przekonania tej grupy naturalistów, że rozwój filogenetyczny człowieka jest powtórzeniem w najistotniejszych elementach jego rozwoju ontogenetycznego, a co za tym idzie, pisząc historię gatunku ludzkiego nie potrzeba sięgać do jego odległej przeszłości — wystarczy w tym celu dokładnie prześledzić rozwój osobniczy typowego przedstawiciela tego gatunku. I oczywiście usiłowano w ten sposób pisać historię człowieka, czego bodajże najdoskonalszym wyrazem jest *Traktat o wrażeniach* Condilla-

ca — głównym bohaterem tej rozprawy jest posąg (istota człowiekopodobna), zaś głównym motywem relacji *historycznej* jest jego stopniowe przeobrażanie się w pełni ukształtowanego człowieka [5].

Bez wątpienia, znaczniej dalej w naturalistycznym historyzmie poszli przedstawiciele eklektycznej odmiany tej orientacji filozoficznej. Najbardziej widoczne jest to w takiej wylansowanej przez nich dyscyplinie jaką była w epoce Oświecenia historia naturalna. Miała ona obejmować, jak to określił jej czołowy przedstawiciel Maupertuis, wszystkie te badania, które *pozwalają nam poznać ogólne procesy tworzenia i utrzymywania życia*[6]. Co to praktycznie oznacza pokazał najpełniej B u f f o n w swojej wielotomowej *Historii naturalnej,* dziele zawierającym opisy przestrzennego zróżnicowania skorupy ziemskiej, występujących na Ziemi zwierząt i roślin, a nawet opisy szczątków kopalnych żywych organizmów. Wszystko to podbudowane jest szeregiem ogólnych założeń (takich np. jak założenie, że da się pokazać proces kształtowania się materii ożywionej z materii nieożywionej), oraz uzupełniane szeregiem uogólniających teorii (takich np. jak teoria samorództwa czy teoria śmierci cieplnej świata) i porządkujących klasyfikacji. Charakteryzując globalnie to dzieło B. Suchodolski zauważa, że historia natury stała się w nim *tylko historią poszczególnych sposobów manifestowania się jej sił podstawowych, a nie jej samej, będącej w swojej istocie czymś wiecznym (...) Czas — wedle B u f f o n a — nie warunkuje przyrody jako siły, której prawa są odwiecznie te same; czas dosięga jedynie wytworów tych praw. Stosunki między rzeczami pozostają na całą wieczność niezmienne, chociaż różnorodne rzeczy rodzą się i giną* [7]. Potwierdza to, że czołowym myślicielom epoki Oświecenia niełatwo przychodziło odejście od utrwalonego przez wielowiekową tradycję negatywnego nastawienia do zmienności i zmieniającej się rzeczywistości, jakkolwiek podejmowali w tym celu spore wysiłki i osiągali widoczne efekty.

II. PESYMIZM DZIEJOWY J. J. ROUSSEAU

Przykład Rousseau ukazuje złożoność — jeśli nie wręcz dramatyzm— sytuacji psychologicznej, w której znaleźli się myśliciele epoki Oświecenia dokonujący radykalnego przewartościowania w swoich nastawieniach do zmienności oraz zmieniającej się rzeczywistości, w tym zwła-

[5] Por. E. B. Condillac: *Traktat o wrażeniach.* Warszawa 1958.

[6] Por. *Oeuvres de Maupertuis.* T. 1, Lyon 1756, s. 26.

[7] B. Suchodolski: *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka.* Warszawa 1967, s. 498.

szcza dziejów ludzkich. Z jednej bowiem strony nie zdołali się oni jeszcze wyzwolić spod presji tradycji, presji którą nie w pełni sobie uświadamiali, z drugiej natomiast ulegali urokom nowych idei, pragnień, oczekiwań, itd. Szczególnie widoczne to jest we wczesnych rozprawach Rousseau, tj. w *Rozprawie o naukach i sztukach* oraz w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności pomiędzy ludźmi.*

Komponenta psychologiczna wyrażonej w nich postawy i poglądów tworzy nie tylko dosyć złożoną, ale i dosyć *chwiejną* strukturę funkcjonalną [8]. Zdają się w niej bowiem równocześnie dominować dwa stany psychiczne, i trudno jest jednoznacznie wskazać, który z nich jest stanem istotniejszym. Jednym z tych stanów jest uczucie podziwu dla doskonałości natury we wszystkich jej nieskażonych cywilizacją przejawach. Łączy się w nich bezpośrednio uczucie podziwu dla tych wszystkich, którzy potrafili zachować naturalne więzy z naturą (przyrodą). Ich dopełnieniem jest przekonanie, że dopóty, dopóki człowiek żyje w zgodzie z naturą jest istotą szczęśliwą w największym z możliwych Stopniu. Drugim z tych dominujących stanów jest uczucie głębokiego rozczarowania cywilizacją, rozczarowania nie którąś z jej sfer lub którymś z cywilizacyjnych wytworów, lecz rozczarowania totalnego. Bezpośrednim dopełnieniem tego uczucia jest poczucie bezsensowności zdecydowanej większości ludzkich zabiegów oraz przekonanie, że zabiegi te na przestrzeni całych dziejów przyczyniły się raczej do nieszczęścia niż szczęścia ludzkiego. Te uczucia, poczucia i przekonania zrodziły u Rousseau pragnienie uwolnienia się od cywilizacyjnej *degeneracji* oraz powrotu do możliwie najbardziej bezpośrednich kontaktów z naturą (Matką Naturą — jak nazywali ją niektórzy z oświeceniowych myślicieli). Pragnieniu temu towarzyszy jednak świadomość tego, że owe uwolnienie się i ów powrót nie jest dla współczesnego człowieka możliwy, co z kolei rodzi różnego rodzaju frustracje i rozterki.

Kryjące się za tymi stanami oraz ich dopełnieniami nastawienie do zmian okazuje się również złożone. Widać to wyraźnie w nakreślonej przez Rousseau wizji dziejów. Bynajmniej nie jest to wizja w całości pesymistyczna. Dzieje ludzkości podzielone zostały w niej na dwie zasadniczo różniące się fazy. Pierwszą z nich można nazwać *fazą pierwotnej niewinności człowieka* natomiast drugą *cywilizacyjnego skażenia.* Pierwsza z nich dzieli się jeszcze na dwa dosyć istotnie różniące się etapy dziejowe, tj. etap *człowieka dzikiego* oraz etap *pierwotnego ucywilizowania.* Wbrew powierzchownym opiniom Rousseau nie jest bynajmniej apologetą tzw.

[8] Znaczenia pojęcia *struktura funkcjonalna* przyjmuję za Kmitą. Por. J. Kmita: *Interpretacja humanistyczna a wyjaśnianie funkcjonalne.* W: *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki* (praca zbiorowa). Poznań 1973, s. 213.

dobrego dzikusa [9]. Wprawdzie u osobników żyjących w pierwszym z tych etapów dostrzegał on szereg pozytywów —- takie np. jak to, że byli silni fizycznie, nigdy nie chorowali, łatwo zaspokajali swoje naturalne potrzeby, itd., niemniej nie mieli oni być ani dobrzy, ani źli, podobnie zresztą jak nie mieli być ani mądrzy, ani głupi. Po prostu, nie byli do tego zdolni, bowiem nie posiadali odpowiednio rozwiniętego świata psychicznego — ich nieskomplikowana psychika miała się sprowadzać do kilku prostych instynktów (takich np. jak instynkt samozachowawczy) oraz kilku prostych uczuć (takich np. jak uczucie litości). Dopiero po upływie pewnego czasu miał nastąpić rozwój tej psychiki oraz wykształcenie kolejnych zdolności, co miało być równoznaczne z przejściem do etapu *pierwotnego ucywilizowania* — jego zewnętrznymi oznakami miało być pojawienie się mowy, zmian w sposobie życia (w szczególności przejście do życia osiadłego w grupach rodzinnych i sąsiedzkich) oraz pojawienie się zmian w sposobie wytwarzania dóbr materialnych i zaspokajania potrzeb. W sumie stosunek Rousseau do tych wszystkich zmian był pozytywny — w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności pomiędzy ludźmi* stwierdził, że doprowadziły one do najszczęśliwszego okresu w dziejach ludzkości, okresu z którego człowiek *wyszedł zapewne przez jakiś nieszczęśliwy przypadek.* Dodajmy jeszcze tylko — bowiem to również rzuca istotne światło na jego nastawienie do zmian — że u podstaw owego przejścia z pierwszego etapu w dziejach ludzkich do drugiego znajdować się miały siły napędowe tkwiące zarówno w przyrodzie, jak i naturze ludzkiej (do tych ostatnich zaliczał przede wszystkim pęd do doskonalenia się), którym człowiek nie był w stanie się przeciwstawić.

Podobnie zresztą miała się sprawa przedstawiać przy przejściu ludzkości do fazy *cywilizacyjnego skażenia,* fazy stanowiącej w jego przekonaniu jedno długie pasmo nieszczęść, cierpienia i poniżenia dla ogromnej większości ludzi oraz wątpliwego szczęścia, rozkoszy i wywyższania się dla znikomej mniejszości. U podstaw tego przejścia dostrzegał on w pierwszej kolejności rozwój *przemyślności* oraz *zmysłu wynalazczego,* rozwój, który był konieczny, bowiem znacznie wzrosły ludzkie potrzeby, a zwłaszcza potrzeby materialne — pożywienia, ochrony przed zimnem itd. Za oznakę tego rozwoju uznał on przede wszystkim pojawienie się metalurgii, która przyczyniła się w sposób zasadniczy do zmiany narzędzi pracy oraz sposobów wytwarzania dóbr materialnych. Trzeba dodać, iż faza *cywilizacyjnego skażenia* miała również wyłonić się w kilku etapach — *zapro-*

[9] Za apologetę *dobrego dzikusa* brali go już współcześni mu myśliciele. Świadectwem tego jest m. in. list Voltaire'a do Rousseau z 30 sierpnia 1755 r., w którym jego autor stwierdza, że po przeczytaniu *Rozprawy o pochodzeniu nierówności, chce mu się chodzić na czterech łapach i szczekać.* Por. J. J. Rousseau: *Discours sur l'origine de l'inégalité.* Paris 1967, *Documents,* s. 131.

wadzenie ustaw i prawa własności było jej pierwszym etapem, drugim ustanowienie urzędów, trzecim zaś i ostatnim przemiana władzy opartej na prawie w opartą na samowoli[10]. Każda z nich miała być gorsza od poprzedniej, zaś najgorszą ma być oczywiście ostatnia z nich, równoznaczna z czasami współczesnymi Rousseau.

To co ma on do powiedzenia na temat swoich współczesnych stanowi jedno wielkie ich oskarżenie — oskarżenie o głupotę, zepsucie moralne, hipokryzję, próżność i próżniactwo, znieczulicę, okrucieństwo, zezwierzęcenie itd. Współczesne mu społeczeństwo cywilizowane — a dodajmy, że bierze on pod uwagę przede wszystkim społeczeństwo wielkich aglomeracji miejskich (takich jak Paryż, Londyn, czy Rzym) — jawi mu się jako zbiorowisko samców *ogarniętych szałem brutalnym i nieokiełznanym, którym nieznany jest wstyd ani jakiekolwiek powściągi,* oraz samic toczących zaciekłe boje o panowanie nad tymi pierwszymi i nie troszczących się o swoje potomstwo, jako istot otępiałych z braku wiedzy lub z nadmiaru *refleksyjności (człowiek, który rozmyśla to zwyrodniałe zwierzę),* istot obawiających się wszystkiego i wszystkich (*miękki i zniewieściały tryb życia do reszty odbiera im odwagę i siły).*

Nawet pobieżna analiza nakreślonej przez R o s s e a u retrospekcji dziejów ludzkich może nasunąć wątpliwości co do jej historyczności[11]. Uważniejsze przyjrzenie się tej retrospekcji jeszcze owe wątpliwości pogłębia. Wprawdzie pojawiają się w niej niejednokrotnie opisy konkretnych osób, jednak możliwość faktycznego istnienia takich osób wydaje się mało prawdopodobna — jak chociażby owych *wenezuelskich Karaibów,* którzy mieli nigdy nie chorować i żyć *w poczuciu zupełnego bezpieczeństwa,* czy owych zadziwiających Hotentotów, którzy potrafią dostrzegać *gołym okiem statki na pełnym morzu z takiej odległości, z jakiej Holendrzy przez lunetę.* Pojawiają się w niej również opisy doniosłych wydarzeń historycznych, których możliwość zajścia wydaje się wręcz nieprawdopodobna — jak chociażby owych dzikich-plemion-zdobywców, które łupią i palą dobytek plemion cywilizowanych, pozostawiając — z podziwu godną przemyślnością — biblioteki *{sprzęt, który tak znakomicie odwodził od ćwiczeń wojskowych, utrzymując przy zajęciach próżniaczych i nieruchawych).* Jeśli nawet występują w niej wzmianki o rzeczywiście doniosłych wydarzeniach historycznych (takich np. jak pojawienie się metalurgii czy własności prywatnej), to albo z wydarzeń tych nie wyprowadza się głębszych wniosków, albo też naświetla się je w sposób jednostronny, kierując się określonego rodzaju nastawieniami, uprzedzeniami, wyobrażeniami itd.

[10] J. J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi.* W: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej.* Warszawa 1956, s. 221.

[11] Na jej ahistoryczność zwrócono zresztą uwagę już dawno. Por.: J. Litwin: *Dylematy postępu i regresu.* Warszawa 1973, s. 21 i n.

Krótko mówiąc — nakreślona przez Rousseau retrospekcja okazuje się bardziej retrospekcją psychologiczną (wyrazem przeżywanych przez niego stanów psychicznych) niż historyczną.

Trzeba jednak powiedzieć, że Rousseau otwarcie nie przywiązywał większego znaczenia do analizy źródeł historycznych, ceniąc bardziej rozumowania hipotetyczno-dedukcyjne niż tzw. indukcję historyczną. Podkreślał przy tym, że przedstawionych przez niego poglądów *nie należy brać za prawdy historyczne, lecz jedynie za rozważania hipotetyczne i warunkowe.* Jest oczywiście — o czym myśliciel ten zdawał się niejednokrotnie zapominać — zasadnicza różnica między hipotezami prawdopodobnymi i nieprawdopodobnymi oraz między *warunkową prawdą* i bezwarunkową fikcją. Trzeba jednak również dopowiedzieć, że preferowane przez niego podejście poznawcze nie tylko doprowadziło go do wyartykułowania fikcji, ale także sformułowania hipotez, które później znalazły potwierdzenie w badaniach naukowych. Jedną z nich była hipoteza — sformułowana zresztą w opozycji do panujących wówczas wyobrażeń — że człowiek *nie zawsze był zbudowany jak dziś i chodził na dwóch nogach* lub też — co na jedno wychodzi — że jego konstrukcja fizjologiczna oraz sposób poruszania się powstały w procesie historycznych przemian. Inną hipotezą znajdującą w późniejszym czasie uznanie w środowisku uczonych jest jego przypuszczenie, że *pierwotną postacią mowy człowieka (...) jest krzyk natury. Krzyk ten wydzierał się mu z piersi pod wpływem pewnego jakby instynktu i tylko w nagłych wypadkach, by w wielkich niebezpieczeństwach błagać o pomoc lub w gwałtownych cierpieniach o ulgę* [12].

III. OPTYMIZM DZIEJOWY A. N. CONDORCETA

Condorcet reprezentuje tę grupę myślicieli epoki Oświecenia, która zdołała się wyzbyć negatywnego nastawienia do zmienności i zmieniającej się rzeczywistości. Co więcej, formułowała ona swoje wizje dziejów ludzkich niejednokrotnie w radykalnej opozycji do tradycji w tej mierze, w szczególności w radykalnej opozycji do tradycji religijnej[13].

[12] J. J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności...,* op. cit., s. 162. Te i podobne im hipotezy skłaniają niektórych historyków kultury umysłowej do traktowania Rousseau jako geniusza, który swoimi horyzontami myślowymi daleko wybiegał poza epokę Oświecenia. Por. przykładowo: E. Cassirer: *Esej o człowieku.* Warszawa 1977, s. 228.

[13] Szczególny sprzeciw tej grupy myślicieli budziła napisana w duchu ideologii kontrreformacyjnej *Rozprawa o historii powszechnej J.* B. B o s s u e t a. Ci, którzy porównywali wymienione tutaj dzieło ze *Szkicem* Condorceta dostrzegali jednak nie tylko zasadnicze rozbieżności, ale i zbieżności. Por. przykładowo: Ch. Doren: *The Idea of Progress.* New York 1967, s. 49.

Jak to zwykle bywa w takich sytuacjach, niektóre elementy tych wizji stanowią coś w rodzaju awersu dla takiego rewersu jakim była podlegająca krytyce tradycja. Tak więc jeśli w tej ostatniej pojawia się niczym nieuzasadniona lub słabo uzasadniona nieufność do tego wszystkiego co zmienne, to w wizjach tych znajdujemy równie słabo uzasadnione zaufanie do tego wszystkiego, co podlega zmianie; jeśli w pierwszej z nich mamy do czynienia z podporządkowaniem wszystkich zmian celom nadprzyrodzonym (odkupieniu grzechu pierworodnego, osiągnięciu zbawienia itp.), to w tych drugich mamy do czynienia z podporządkowaniem ich celom doczesnym (osiągnięciu coraz większej rozumności, szczęścia, wolności, dobrobytu itp.); jeśli w pierwszych mamy do czynienia z wybujałym pesymizmem, to w drugich pojawia się równie wybujały optymizm, itd.

Wszystkie te i inne jeszcze opozycje można odnaleźć w takim sztandarowym dziele Condorceta jakim był jego *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* [14]. Komponenta psychologiczna wyrażonej w nim postawy i poglądów tworzy znacznie bardziej zwartą i stabilną strukturę funkcjonalną niż to ma miejsce uRousseau. Stanem dominującym jest w niej bez wątpienia uczucie podziwu dla doskonałości natury we wszystkich jej możliwych postaciach, w tym uczucie podziwu dla człowieka jako integralnej części owej natury (przyrody). Jego bezpośrednim dopełnieniem jest uczucie podziwu dla cywilizacyjnych postępów ludzkości — dla *marszu jej ducha poprzez dzieje.* Uczucia te ugruntowane są wiarą, że przed człowiekiem stoją niczym nie ograniczone możliwości doskonalenia samego siebie i swego otoczenia, harmonijnego organizowania swego życia i współżycia z innymi. Niebagatelną rolę w ich podtrzymywaniu odgrywa również przekonanie, że we wszystko, co jest mu niezbędne do kreowania swego losu został on wyposażony przez Matkę-Naturę — jakkolwiek niezbędny jest czas na to, aby mógł on rozwinąć wszystkie swoje zdolności. Wszystko to ma oczywiście za swoją podstawę zdecydowanie pozytywne nastawienie do zmian i zmieniającej się rzeczywistości. Nastawienie to ujawnia się zarówno w jego prezentacji natury, jak i — może nawet w jeszcze większym stopniu — w jego prezentacji kultury.

Naturę przedstawia on jako jeden wielki, znajdujący się w nieustannym ruchu mechanizm, który jest na tyle doskonały, że nigdy się nie psuje i nie musi być naprawiany czy poprawiany. Perfekcjonizmem takim nie odznacza się wprawdzie od zarania swoich dziejów kultura, niemniej dokonujące się w miarę upływu czasu zmiany mają ją do niego prowadzić. I właśnie pokazaniu sfer, w których owe zmiany się dokonują oraz sposobów w jakie się one dokonują poświęcił w całości swój *Szkic.*

[14] Por. A. N. C o n d o r c e t: *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje.* Warszawa 1957.

Dodajmy jeszcze tylko, że wyszedł on z założenia, iż: po pierwsze — w jednych dziedzinach kultury (np. we wiedzy) postęp jest szybszy, innych natomiast (np. w ekonomice czy polityce) wolniejszy; po drugie — nawet w tych dziedzinach, w których jest on najszybszy, nie odbywa się on po linii prostej i w jednakowym tempie.

W sumie Condorcet wyróżnił trzy zasadnicze fazy w *postępach ducha ludzkiego poprzez dzieje.* Pierwsza z nich obejmować ma okres od czasów najdawniejszych do wynalezienia i rozpowszechnienia pisma, tj. do powstania kultury greckiej. Druga — okres do czasów wynalezienia i rozpowszechnienia druku, tj. do epoki jemu współczesnej. Trzecia w końcu — okres *postępu, który dokonają przyszłe pokolenia.* Ponadto pierwszą fazę podzielił na pięć, natomiast drugą na cztery historyczne etapy postępu. Obraz pierwszej z tych faz traktowany jest przez niego jako hipotetyczny, drugiej jako apodyktyczny, zaś trzeciej ponownie jako hipotetyczny. W sumie żadna z tych faz nie ma mieć charakteru wstecznego (zstępującego)—różnić się one mają jedynie tempem owego *ruchu przed siebie* (jak napisano pod hasłem *progrès* w *Wielkiej Encyklopedii).*

Determinanty tego postępu mają mieć w przeważającej mierze charakter psychologiczny, przy czym dotyczy to zarówno tych, które mu sprzyjają, jak i tych, które mu przeszkadzają. Na liście pierwszych znajdują się tak typowe dla Oświeceniowego pojmowania postępu czynniki jak ciekawość poznawcza, oraz tak swoiste dla tej retrospekcji dziejów ludzkich jak *potrzeba nowych myśli i wrażeń (budzi zamiłowanie do zbytku, pobudza pomysłowość oraz podnieca ciekawość).* Natomiast na liście czynników przeszkadzających postępowi znajdują się takie jak zrodzone z głupoty ogłupianie ludzi, zrodzone z pragnienia zdobycia uznania i rozgłosu rozgłaszanie fałszu, zrodzone z chciwości *(z nienasyconej żądzy złota)* odbieranie bliźnim ich dóbr, zrodzona z łatwowierności i strachu zabobonność, nietolerancja i fanatyzm, czy też zrodzona z tego wszystkiego łącznie, a ponadto z hipokrycji kapłanów religia.

Naszkicowany przez Condorceta obraz kulturowych przemian ludzkości ma — globalnie rzecz biorąc — dosyć zdecydowanie optymistyczny charakter. Trzeba jednak odnotować występowanie jakby na drugim planie *Szkicu* Condorceta pewnej nuty pesymizmu dziejowego. Związana jest ona z dostrzeganiem procesu doskonalenia się na przestrzeni dziejów despotyzmu jako formy sprawowania władzy. Przedstawiany jest on jako proces natrafiający niejednokrotnie na poważne przeszkody i od czasu do czasu zwalniający tempo, ale równocześnie jako proces ciągły i doprowadzający do osiągnięcia coraz wyższych stopni doskonałości w ciemiężeniu przez nielicznych despotów licznych zbiorowości ludzkich. Towarzyszyć ma mu nieustanna polaryzacja podziału społecznego na dwie opozycyjne klasy, z *których jedna przeznaczona jest by rządzić, druga zaś*

by słuchać, jedna by kłamać, druga by być ofiarą oszustwa. Z każdą epoką podział ten stawać się ma coraz wyraźniejszy, aż w końcu, tj. w czasach Republiki Francuskiej, świadomym go się staje każdy obywatel. Świadomość ta ma doprowadzić do położenia kresu temu procesowi, tj. do pozbawienia panowania różnego rodzaju despotów (z monarchą włącznie) oraz przejęcie władzy przez ogół obywateli. Końcowy akcent tego wątku ma zatem również optymistyczny charakter.

Obraz współczesnego społeczeństwa nakreślony przez Condorcet a pod niejednym względem jest antytezą nie tylko obrazów kreślonych przez myślicieli religijnych tamtej epoki (i oczywiście epok wcześniejszych) ale także obrazu zawartego w dziełach Rousseau. U tego ostatniego jest to społeczeństwo znajdujące się w głębokim upadku umysłowym i moralnym, natomiast w świetle *Szkicu* jest to społeczeństwo promieniujące potęgą ducha; tam widzimy, że swoje najlepsze lata ludzkość ma za sobą i powinna z niepokojem patrzeć w przyszłość, tutaj natomiast, że za sobą ma ona lata najgorsze, zaś to co już osiągnęła pozwala jej ze spokojem oczekiwać dalszego biegu wydarzeń dziejowych. Takich tez i antytez można znaleźć znacznie więcej w dziełach obu myślicieli.

Pozytywne nastawienie Condorceta do zmian, w szczególności zmian dokonujących się w kulturze, prowadzi do znaczącego uhistorycznienia naszkicowanej przez niego retrospekcji. Bez wątpienia, uwzględnionych zostało w niej wiele istotnych wydarzeń dziejowych, oraz — co niemniej ważne — *spięte* zostały one klamrą określonych prawidłowości dziejowych. Nie znaczy to jednak, że w retrospekcji tej nie ma poważniejszych *braków.* Można przykładowo zapytać, co się stało z dziejami kultur pozaeuropejskich, że nie wywarły one istotniejszego wpływu na *postępy ducha ludzkiego poprzez dzieje* — wprawdzie pojawiają się na ich temat pewne wzmianki w *Szkicu,* ale pojawiają się tylko po to, aby wykazać wyższość kultury europejskiej. Można również zapytać, co się stało z najazdami barbarzyńskich plemion germańskich (Gotów, Wandalów, Burgundów i innych), które kawałek po kawałku zajmowały tereny Zachodniego Cesarstwa Rzymskiego. Można także zapytać, co się stało z Czyngis-Chanem i jego pustoszącymi Europę hordami (XIII w.) — wprawdzie pojawiają się w *Szkicu* opisy najazdów i podbojów plemiennych, ale umieszczone zostały one w obrazie epoki czasowo bardzo odległej od wspomnianych wydarzeń historycznych, tj. w obrazie epoki trzeciej. Takich historycznych *braków* można w tym dziele znaleźć więcej. Nie wystawiają one oczywiście złego świadectwa nie chcącym się układać w logiczną i monolityczną całość wydarzeniom dziejowym, lecz jego autorowi patrzącemu na dzieje poprzez pryzmat przekonaniowych schematów.

Na zakończenie tych rozważań warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną istotną determinantę psychologiczną nakreślonego przez Condorceta

Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje. Stanowi ją sympatia dla tego, co świeckie oraz antypatia — jeśli wręcz nie pogarda — dla tego, co religijne. Można być pewnym, że w tych wszystkich miejscach historycznych, w których pojawia się myśl świecka, zawsze potrafi on znaleźć jakieś słowo pochwały, natomiast tam, gdzie pojawia się myśl religijna, zwłaszcza chrześcijańska, zawsze potrafi znaleźć słowo przygany. Można mówić wręcz o perfekcji w dojściu przez niego do ukazywania blasków tego, co obdarza swoją sympatią oraz cieni tego, co obdarza głęboką antypatią. Tak więc potrafił przemilczeć cały szereg wydarzeń związanych z dziejami religii, przy czym potrafił to zrobić w taki sposób, że oświecony czytelnik mógł odnieść wrażenie, że wyświadczył właściwie jej przysługę nie mówiąc o największych nadużyciach. Innym z kolei potrafił nadać tak znikome znaczenie dziejowe, że czytelnik ów mógł odnieść wrażenie, iż właściwie wyświadcza religii przysługę, że w ogóle o nich wspomina — tak się przykładowo rzecz ma w przypadku wzmianki o występowaniu chrześcijaństwa przeciwko niewolnictwu. Potrafi też być dowcipny, ale jest to dowcip typu voltaire'owskiego, tj. taki, w którym bawią ułomności religii, smucą natomiast pewne cienie tego co świeckie. Dodajmy zresztą, że cieni tych Condorcet nie przedstawił zbyt wielu i — co więcej — był przekonany, że zbyt wielu ich nie było. Na potwierdzenie tego przywoływał takie postacie jak chociażby *mędrca Zenona,* który *choć był niewolnikiem,* pozostawał jednak *człowiekiem szczęśliwym i niezależnym,* czy *niezwykłego cesarza Juliana Apostatę, człowieka pełnego wyrozumiałości, prostoty, wzniosłości duszy i charakteru, męstwa i geniuszu wojennego,* a nade wszystko człowieka, który *usiłował uwolnić Imperium od tej plagi jaką było chrześcijaństwo.*

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

KRZYSZTOF WOJCIECHOWSKI

POTRZEBA I INTERES JAKO PUNKTY ODNIESIENIA WARTOŚCI W FILOZOFII PRAKTYCZNEJ MARKSIZMU (II)

W poprzedniej części artykułu poddaliśmy analizie kategorię potrzeby jako punkt odniesienia wartości i ocen w filozofii praktycznej marksizmu. Wyszliśmy od spostrzeżenia, iż kontekst potrzeby to sfera styku społeczeństwa z naturą, przetwarzania i zużywania jej bogactw, rodzących się w wyniku tego umiejętności zwanych siłami wytwórczymi, sfera elementarnych stosunków społecznych zawiązywanych między jednostkami i między grupami. Dzięki zdolności ujmowania momentu dynamicznego *potrzeba* służy opisywaniu wszystkich przełomowych chwil w historii gatunku ludzkiego (wyłonienie się z przyrodniczego tła, przejścia między formacjami, finalne rozwiązanie zagadki historii) z jednej strony, a z drugiej adekwatnemu oddawaniu zasady ruchu historii (rozwój sił wytwórczych, materialne potrzeby jako stymulator produkcji i wzrost potrzeb jako inicjator zmian). Zwróciliśmy uwagę, iż ów historyczny kontekst pozwala interpretować pojęcie potrzeby w dwojaki sposób: subiektywizujący (jako wewnętrzny stan podmiotu charakteryzujący się poczuciem braku i gotowością dodatniego oceniania stanów rzeczy ów brak neutralizujących) oraz obiektywizujący (jako układ zewnętrznych zależności pozwalających podmiotowi zagwarantować trwanie lub w odpowiedni sposób zdefiniowaną tożsamość). Staraliśmy się również pokazać, iż higiena myślenia w kategoriach aksjologii i etyki nakazuje zdystansować się wobec drugiego z przedstawionych ujęć. Bowiem jeśli pragniemy wyprowadzić wartość i powinność z potrzeby, a tę traktujemy jako wymóg zachowania wyróżnionej formy trwania lub tożsamości, to popełniamy błąd *circulus vitiosus.* Wyróżnione trwanie lub tożsamość są bowiem ustalane w oparciu o wartości, które dopiero miały być ustanowione.

Krytyce metodologicznej i merytorycznej opiera się zatem tylko drugi z przedstawionych sposobów interpretowania pojęcia potrzeby. Mówi on, że *potrzeba to stan podmiotu związany z dodatnim wyróżnianiem określonych jakości otaczającego podmiot świata.* Wspólną cechą tychże jakości jest zdolność redukowania napięcia (znoszenia poczucia braku, wywoływania uczucia ulgi bądź zadowolenia), którą możemy nazwać użytecz-

nością. *Użyteczność jest kryterium wartości lub słuszności odniesionych do potrzeby.* Istnienie w aksjologii marksizmu wątków utylitarystycznych jest zatem bezsprzeczne i bywa przez niektórych autorów podkreślane. Konieczne jest również przyznanie (wbrew rozpowszechnionej tradycji), iż wartości posiadają silny moment subiektywny.

Zasadniczą konsekwencją odnalezienia w wartościach momentu subiektywnego jest uznanie, iż indywidualny podmiot w kwestiach aksjologicznych musi być traktowany jako *instancja miarodajna.* Taki jest również sens opierania filozofii praktycznej na kategorii potrzeb, bowiem pierwszym świadkiem, bezpośrednim diagnostykiem oraz głównym ekspertem w sprawach potrzeb jest sama doznająca ich jednostka. *I nawet jeśli świat jest pełen koniecznych prawd obejmujących również potrzeby, to ich obraz zgodny jest z empirycznie stwierdzalnymi preferencjami jednostek, a nie z produktami gabinetowych dociekań.*

I. KATEGORIA INTERESU I MATERIALIZM HISTORYCZNY

Kontekst interesu jako kategorii materializmu historycznego to sfera, w której ścierają się w walce wielkie grupy, klasy i narody, gdzie zgodnie z prawami dziejów następują po sobie formacje społeczne, gdzie tworzy się świadomość, gdzie historia oglądana jest w szerokiej perspektywie.

Pojęcie interesu w minimalnym stopniu stosuje się do opisu stosunków człowiek — świat rzeczy, jest natomiast niezwykle przydatne i nader często stosowane przy opisie stosunków wewnątrzspołecznych. Ponieważ esencjalnym wymiarem stosunków społecznych są stosunki ekonomiczne, przeto kategoria interesu pojawia się najczęściej w związku z nimi. Tym niemniej kategoria ta jest uniwersalna, możliwa do zastosowania w opisie wielu dziedzin.

W odróżnieniu od potrzeby, która opisuje momenty pojawiania się nowych jakości, interes charakteryzuje *strukturą* zależności, lub — widziane przez pryzmat czasu — logiczne, bądź dialektyczne, *ciągi* zależności. Jest on więc kategorią opisującą kontynuację, sposób trwania i utrzymywania tożsamości przez podmioty historycznego działania.

Rozpoznawanie interesów stanowi elementarny stopień poznania społeczeństwa, bowiem gra interesów to najbardziej zewnętrzny fenomen życia społecznego (*Stosunki ekonomiczne jawią się zawsze najpierw jako interesy* [1]). Prawda o człowieku to co najmniej prawda o jego interesach. Lecz jak ją poznać? W żadnym przypadku nie należy badać świadomości,

[1] F. Engels: *W kwestii mieszkaniowej. W:* K. Marks, F. E n g e l s: *Dzieła.* 1969, s. 306.

subiektywnego mniemania. Cechą świadomości jest to, że fałszuje z reguły prawdę o interesach, żeby ułatwić ich realizację. Należy więc ustalić miejsce badanego przedmiotu w strukturze społecznej oraz z posiadanej teorii wywnioskować, jakie będą kierunki i treści przewidywanych działań. Przytoczmy znany cytat ze *Świętej rodziny: Nie chodzi o to, co w danej chwili wyobraża sobie jako swój cel ten czy ów proletariusz czy nawet cały proletariat. Chodzi o to, czym jest proletariat w rzeczywistości i co, zgodnie z tym bytem swoim, będzie zmuszony zdziałać w historii. Jego cel i rolę dziejową wykreśla z góry w sposób oczywisty i nieodwołalny jego własna sytuacja życiowa jak również cała organizacja dzisiejszego społeczeństwa obywatelskiego*[2]. Owo niezależne od woli i świadomości ukierunkowanie działania jest najczęściej spotykanym definiensem pojęcia interesu [3]. Nasuwa się oczywiście zaraz pytanie, jak można działać w jakimś kierunku, ani nie zdając sobie z tego sprawy, ani nie mając na to ochoty. Pytanie to jest tym bardziej zasadne, że w teorii interesu podkreśla się dobitnie jego funkcję siły napędowej historii (M a r k s: Wszystko, o co człowiek walczy, jest sprawą jego interesu). Odpowiedź na to pytanie może być albo bezpośrednia *(interes może wyrażać się w intuicyjnym dążeniu do celu* [4]), albo pośrednia. W tym drugim przypadku opisuje się interes jako motyw tak, by składała się nań mozaika pomniejszych motywów innej natury (np. dążeń do zaspokojenia potrzeb). Stąd też zapewne często utrzymuje się, że treścią interesów są potrzeby materialne.

Charakterystyczne jest, że nikt (oprócz jednego Rubinsztajna, u którego jednak *interes* oznacza raczej *zainteresowanie* [6]) nie dopatruje się w interesach żadnego momentu subiektywnego, wszyscy natomiast uważają uświadomienie ich treści za rzecz pożądaną.

Rozumiane w powyższy sposób pojęcie interesu bywa w wielu wypadkach jedynym punktem odniesienia (kryterium) wartości. Np. A r - changielski, Erdmann, Golub i Scheler są zdania, że *obiektywnego kryterium tego, co dobre należy szukać w sferze interesów*

[2] K. Marks, F. Engels: *Święta rodzina.* W: Idem: *Dzieła.* T. 2, Warszawa 1979, s. 43.

[3] Por. H. Kölsch: *Theorie und Taktik im Kampf der Arbeiterklasse.* Berlin 1975, s. 101 oraz A. G. Zdrawomysłow: *Das Problem des Interesses in der marxistischen Soziologie.* „Sowjetwissenschaft. Gesellschaftliche Beitraege" 1965, nr 7—8, s. 753.

[4] G. G l e z e r m a n: *Istoričeskij materializm i razvitie socjalistićeskogo obščestva.* Moskva 1967. Cytowany jest niemiecki przekład książki: G. Gleserman: *Der historische Materialismus und die Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft.* Berlin 1973, s. 103.

[5] S. L. Rubinstein: *Grundlagen der allgemeinen Psychologie.* Berlin 1968, s. 778.

społecznych, które ze swej strony określane są przez materialne stosunki społeczne między ludźmi[6]. W pozostałych przypadkach interesowi towarzyszą inne punkty odniesienia, lecz jako kryterium wartości — tam, gdzie jest przytaczany — odgrywa zawsze rolę centralną lub równorzędnie pierwszoplanową.

Aby uzmysłowić sobie, w jaki sposób interpretacja kategorii interesu rzutuje na wartościowania, przyjrzyjmy się bliżej dwóm koncepcjom.

II. DWIE KONCEPCJE INTERESU

Autorem pierwszej z nich jest cytowany już radziecki filozof Grigorij Glezerman. Jego poglądy można uznać za klasyczną wersję nomologicznej linii interpretacyjnej materializmu historycznego[7]. Przez analogię do obiektywnych praw rozwoju historycznego i ich subiektywnego odbicia w świadomości Glezerman odróżnia interes oraz wyobrażenie o nim. Pisze on: *Realny interes i wyobrażenie o nim w żadnym wypadku nie są jednym i tym samym. Nie mogą być identyczne, jak identyczne nie mogą być świadomość i byt. Interesów nie można traktować wyłącznie jako faktów z obszaru świadomości, one istnieją obiektywnie; są one bezpośrednim odzwierciedleniem pozycji człowieka w społeczeństwie, w systemie społecznej produkcji i uwarunkowanych pozycją potrzeb. Ich treścią są obiektywne potrzeby rozwoju ludzi. Potrzeby te wynikają z warunków ich społecznego bytu. To, co jest obiektywnie konieczne dla życia, dla rozwoju społeczeństwa, klasy, człowieka, dla zaspokojenia ich życiowych potrzeb i spraw, składa się na przedmiot ich interesów. Interes, ma się rozumieć, nie jest określany przez poglądy i wyobrażenia ludzi, lecz przez warunki ich życia. Weźmy na przykład interesy klasowe. Interesy te zależą od miejsca danej klasy w historycznie określonym systemie produkcji, od jej stosunku do środków produkcji i innych warunków jej egzystencji* [8].

Skoro właściwym podejściem do problematyki interesów jest perspektywa poznawcza i opozycja *myśl — rzeczywistość,* to pojawia się problem, czy i jakie znaczenie ma dla działającego podmiotu rozpoznawanie własnych interesów. Glezerman nie udziela tutaj, niestety, jednoznacznej odpowiedzi. Z jednej strony bowiem podkreśla, że rozpoznanie interesów nie zmienia ich kształtu. *Jeśli te* (obiektywne — K. W.) *interesy zostaną*

[6] Erdmann, Golub, Scheler; *Oekonomic und Moral im Sozialismus.* Berlin 1975, s. 116.

[7] Dla wyjaśnienia terminu *nomologiczna linia interpretacyjna* por. L. Nowak: *Interpretacje i programy, czyli co materializm historyczny daje nam tu i teraz.* „Zdanie" 1979, nr 4 (8), s. 24.

[8] G. Glezerman: op. cit., s. 99—100.

rozpoznane, to nie doda to nic do ich treści, ponieważ treść ta określana jest przez warunki życia ludzi[9]. Uświadomienie nie wnosi zatem nic do treści, które przesądzają przecież o stronie motywacyjnej. *Obiektywność oznacza w tym* (interesów — K. W.) *przypadku, że ukształtowanie i położenie danego podmiotu (społeczeństwa, klasy, człowieka itd.) wywołują u niego określone potrzeby i wymagają od niego w sposób konieczny podjęcia określonych działań w kierunku ich zaspokojenia, przy czym konieczność ta nie jest ustanawiana przez jego świadomość, lecz przez warunki jego społecznego życia* [10]. Najistotniejsze z owych warunków to stosunki ekonomiczne. Na ich poziomie dokonuje się rozpisanie ogólnej konieczności na zróżnicowane motywy: *Stosunki ekonomiczne warunkują zainteresowanie człowieka rozwiązywaniem poszczególnych zadań i w zależności od nich rozwijają się u nich określone bodźce, popędy, dążenia, namiętności* [11]. Z konstatacji tych wyłania się wizja człowieka jako mechanicznej lalki, napędzanej sprężyną obiektywnego rozwoju.

Z drugiej jednak strony Glezerman łagodzi ów ścisły determinizm całym szeregiem spostrzeżeń. I tak, jego zdaniem, konieczność nie obejmuje samego procesu myślenia. Można zatem nie uświadamiać sobie własnych interesów. Na powstające w tym momencie pytanie, w jaki sposób radzą sobie prawa historii z okrojoną strukturą podmiotową, nasz autor odpowiada w jednym miejscu, że obywają się niejako bez niej, działając *za plecami ludzi*[12], w innym zaś, że w rezerwie pozostaje inny wymiar podmiotowości, intuicja: *Nierozpoznany interes nie może oczywiście stymulować działania. Jednakże interes nie musi odzwierciedlać się w świadomości ludzi wyłącznie w formie pojęć, które odkrywają jego treść i zagrzewają do świadomej walki o jego urzeczywistnienie. Interes może wyrażać się również w intuicyjnym dążeniu* (podkr. K. W.) *ludzi do określonego celu.* Oprócz tego zdaje się dystansować miejscami od konieczności historycznej jako czynnika konstytuującego interesy, wprowadzając w jej miejsce pojęcie postępu *(Interes społeczny to interes postępu społeczeństwa jako całości*[13]*).*

Powyższe niejasności nie zmieniają faktu, iż jądrem koncepcji jest przekonanie o istnieniu obiektywnej prawdy, która zarazem konstytuuje wątki normatywne. Rozwijanie filozofii praktycznej na jej bazie wymagać będzie przede wszystkim odpowiedzi na pytanie, kto — lub co — jest instancją kompetentną w określaniu tego, co prawdziwe oraz co począć z ludźmi naprawdę głuchymi.

[9] Ibidem, s. 102.
[10] Ibidem, s. 115.
[11] Ibidem.
[12] Ibidem, s. 50.
[13] Ibidem, s. 108.

Nieschematyczną interpretację pojęcia interesu obiektywnego napotkać można u kanadyjskiego marksisty Daniela Goldsticka.

Zdaniem Goldsticka zarówno doświadczenie potoczne, jak i pogłębiona refleksja nad historią przekonują nas, że wielokrotnie ludzie mylą się w swoich wyborach i preferencjach i — co więcej — gotowi są *ex post* przyznać rację krytykom swego postępowania. Dopuszczalne jest zatem przekonanie, iż istnieją sytuacje uzasadnionego paternalizmu. Na pytanie, na czym polega paternalizm, Goldstick odpowiada: *zarówno paternalista, expert, jak i rzecznik niepopularnego akurat zwrotu polityki społecznej roszczą sobie prawo, iż wiedzą lepiej niż większość zainteresowanych obywateli, co naprawdę leży w ich obiektywnym interesie* [14]. Lecz co leży w naszym obiektywnym interesie? *Przypuszczalnie to i tylko to leży naprawdę w naszym obiektywnym interesie, czego pragnęlibyśmy równie mocno, gdybyśmy znali wszelkie informacje o potencjalnych skutkach tego tak, iż żadna dodatkowa informacja o tych skutkach nie mogłaby zmienić bardziej naszych pragnień* — odpowiada Goldstick[15]. Tak więc definicja obiektywnego interesu zawiera trzy istotne elementy: pełną informację, trwałe pragnienie oraz okres warunkowy obejmujący zależność między nimi.

Jakie są ogólne zależności między wiedzą a pragnieniem? Zdaniem Goldsticka bardzo ścisłe. *To czego ludzie „pragną", to to, do czego skłonni są przedsiębrać określone środki*[16]. Nie jest to definicja nominalna, lecz realna, przypisująca pragnieniom pewne wybory i działania. Stąd nie ma błędnego koła w definiowaniu, jeśli Goldstick twierdzi dalej, że środki *są to rzeczy, które ludzie czynią w przekonaniu, iż czyniąc je zwiększą szansę zrealizowania swoich pragnień* [17]. Z powyższych definicji da się — według Goldsticka—wywieść konstatacja, iż *ludzie „pragną" czegoś wtedy, jeśli skłonni są czynić pewne inne rzeczy w przekonaniu (jeśli istotnie mają takie przekonania), iż uczynienie owych rzeczy zwiększy prawdopodobieństwo urzeczywistnienia tych pragnień — pod warunkiem, że rzeczy te są tego rodzaju, iż można wprawdzie powiedzieć, iż ludzie są lub będą skłonni czynić pewne inne rzeczy w przekonaniu (jeśli rzeczywiście mają takie przekonanie), iż czyniąc owe inne rzeczy, będą mieli znacznie większe szanse osiągnięcia tych rzeczy, do których owe inne rzeczy są jedynie środkiem* [18]. Jeśli okażemy wyrozumiałość wobec uciążliwej maniery stylistycznej rodem z brytyjskiej filozofii analitycznej, zgodzimy się zapewne, iż pragnienie *skłania* nas z tym większą

[14] D. Goldstick: *Interesy obiektywne.* „Etyka" nr 24, s. 238.
[15] Ibidem, s. 240.
[16] Ibidem, s. 232.
[17] Ibidem.
[18] Ibidem, s. 233.

mocą ku jakiemuś przedmiotowi, im wyższe w naszym mniemaniu jest *prawdopodobieństwo* (a więc informacja o zależnościach przyczynowo-skutkowych) zbliżenia się dzięki temu przedmiotowi ku naszemu celowi. Można zatem powiedzieć, że pragnienie (stan wewnętrzny) generowane jest przez określoną informację. Dopływ informacji powoduje zmianę preferencji, zapewne aż do momentu, w którym pragnienia przestają się zmieniać. W tym właśnie kierunku podążają dalsze rozważania G o l d s t i c k a (śledząc je możemy równocześnie pamiętać, że słabą stroną całej koncepcji jest brak odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób dochodzi do ustanowienia samego celu jako przedmiotu pragnienia).

Z jakiego typu informacjami możemy mieć do czynienia w ustalaniu owego finalnego (nie mogącego podlegać dalszej zmianie) stanu pragnień? Po pierwsze — mogą to być informacje o zależnościach przyczynowo-skutkowych. Po drugie — mogą to być elementarne informacje (w postaci doznań) o jakościach otaczającego świata. Po trzecie—-informacje wywołujące asocjacje, czyli przenoszenie pragnień z przedmiotu na przedmiot, bez wystąpienia ujmowalnego w kategoriach logicznych związku między tymi przedmiotami. Istnienie więcej niż jednego rodzaju informacji sprawia, że w wypadku, gdy któregoś zabraknie, pozostałe mogą służyć jako substytut. Nie jest zatem prawdą, że trzeba posiadać pełne doznanie stanu, co do którego przypuszczamy, że mógłby być stanem finalnym naszych pragnień, czyli leżeć w obiektywnym interesie. Można np. założyć, że ktoś pragnąłby orzeszków pistacjowych, gdyby ich spróbował, choć nie możemy przeprowadzić z nim degustacji. Zakładamy to, jeśli np. smakują mu nawet nieudolnie zrobione lody pistacjowe, lub jeśli zakochany jest w osobie, która spędziła dzieciństwo w Syrii, często wspomina cień oraz zapach drzew pistacjowych, a nade wszystko chwali smak ich owoców. Owe rozróżnienia mają za cel wybronić koncepcję przed zarzutem, że jest ona w swym hipotetycznym sformułowaniu słuszna, lecz nie poddaje się praktycznofilozoficznej operacjonalizacji.

Ma się rozumieć, że równoległym celem rozważań Goldsticka jest chęć dowiedzenia, iż komunizm leży w obiektywnym interesie większości ludzi, a niemożność docenienia go w pełni bez uprzedniej zmiany okoliczności nie przekreśla sensu i prawomocności starań o jego urzeczywistnienie.

Ostateczny kształt koncepcji Goldsticka nadają trzy stwierdzenia:

1. Istnieją ludzie, w których obiektywnym interesie komunizm nie leży, bowiem możemy z dużym prawdopodobieństwem zakładać, że nie zmieniliby swoich preferencji (wynoszących konkurencję, egoizm i konfrontację, jako postawę wobec bliźnich) nawet w warunkach pełnego poinformowania o zaletach ustroju komunistycznego. Ich interesy powinny

być jednak wzięte pod uwagę w procesie wprowadzania społecznych zmian.

2. Koncepcja obiektywnego interesu nie usprawiedliwia automatycznie wszelkich prób narzucenia przemocą ludziom tego, co jakoby obiektywnie leżało w ich interesie, ponieważ:

a) *przymus taki może powstrzymać wartościowy proces uczenia się metodą prób i błędów, co w żaden sposób nie leży w ich interesie* [19]*;*

b) *przymus, nawet przymus konieczny, zawsze w pewien sposób pozbawia ludzi wolności, a wolność stanowi coś, czego ludzie pragną dla niej samej. Jest to pragnienie, którego na ogół nie tłumi wiedza empiryczna. Innymi słowy, wołność zwykle leży w obiektywnym interesie ludzi*[20].

Jeślibyśmy więc mieli z punktu widzenia filozofii praktycznej zaklasyfikować oparte na obiektywnie ujętym interesie koncepcje jako formy paternalizmu, to koncepcja Goldsticka jest na pewno paternalizmem łagodnym.

III. POJĘCIE INTERESU A FILOZOFIA PRAKTYCZNA

Powyższa próba rozważań nad pojęciem interesu uświadamia, że kategoria ta nie jest ani spójna, ani klarowna. Czemu zatem zawdzięcza swą niekwestionowaną popularność w aksjologii i etyce marksistowskiej? Prawdopodobnie temu, że pozwala ona scalić i *zakotwiczyć* w jednym pojęciu trzy nieodłączne od marksizmu motywy aksjologiczno-epistemologiczne:

1. Przekonanie, że świat ludzki jest na wskroś poznawalny, choć człowiekowi jako jednostce trudno jest dojść do rzetelnego poznania o własnych siłach.

2. Płynące z tego przekonania dążenie do oparcia wartościowań na pewnym poznaniu, na rozwiniętej i całościowej teorii.

3. Przeświadczenie, iż rzeczywistość przyjmuje wobec człowieka postać zobiektywizowanych procesów, i że lepiej jest opowiadać się za rzeczywistością, niż przeciw niej, a dokładniej, iż jedyną opcją godną racjonalnego podmiotu jest afirmacja rzeczywistości w jej istotnym wymiarze.

Centralne w tym ujęciu pojęcie racjonalności przyjmuje inny kształt, niż ten, który opisaliśmy mówiąc o potrzebach. Racjonalność w tym wydaniu możemy nazwać za B. S k a r g ą racjonalnością metafizyczną [21]. Jej aksjomat mówi, że porządek pojęć jest w stanie trafnie odzwierciedlić po-

[19] Ibidem, s. 245.

[20] Ibidem.

[21] Por. B. Skarga: *Trzy idee racjonalności.* „Studia Filozoficzne" 1983, nr 5—6.

rządek świata. Rozum może ująć przedmiot swego poznania jako całość, zarazem uchwycić najszerszą syntezę i najgłębszą istotę rzeczy. Jego wyjściowa pozycja to miejsce, z którego widać początek i koniec badanego procesu, nic dziwnego więc, że zjawiska dziejące się na poziomie mikroskopijnych czynników tego procesu (np. indywidualne prefrencje) ulegają zatarciu. Miejsce, z którego rozum metafizyczny rozwija swą działalność jest tylko jedno. Jakiekolwiek rozdwojenie (nie mówiąc już policentryczności) unicestwia jedyną przecież prawdę. Centrum poznawcze cieszy się *aprioryczną wyłącznością* i biorą zeń początek prawdy powszechne, tzn. takie, które są w stanie wypełnić *wszystkie* umysły, objawić się im z tą samą mocą i zainspirować do tych samych działań. Rozum metafizyczny nie zna jakościowej odrębności podmiotów. Ich zamknięcie naprawdę tłumaczy albo defektem (choć najczęściej możliwym do usunięcia), albo złą wolą. Swą moc i pewność siebie czerpie z poznawanego świata.

Sprowadzony na teren filozofii praktycznej marksizmu, rozum metafizyczny odkrywa obiektywne wartości i ustanawia absolutne normy. Obiektywność wartości wynika z istnienia całościowej teorii społeczeństwa. Teoria ta — opisując tendencje w zachowaniu podmiotów procesu historycznego — przypisuje społeczeństwu, klasom, warstwom, a także ich członkom obiektywne interesy. Zgodność teorii z rzeczywistością, jej prawomocność, przenoszona jest na charakter wartości i norm. Przez swe zakorzenienie — za pośrednictwem kategorii interesu — w sferze przedmiotowej i w powszechnej racjonalności uzyskują one status wartości obiektywnych i norm absolutnych.

Konkretny jednak kształt, stopień natężenia obiektywizmu (a jest on stopniowalny, bowiem różne zewnętrzne tendencje w różnym stopniu poddają się ludzkiej woli) zależy w praktyce od sposobu rozstrzygania pewnych praktycznych konsekwencji. Dla uzmysłowienia sobie związanych z nimi niebezpieczeństw, wyliczmy te konsekwencje przedstawiając je w ekstremalnej postaci:

1. Filozofowie bądź przedstawiciele dyscyplin szczegółowych głoszący normatywne poglądy w dziedzinie etyki, estetyki, ekonomii, polityki itp. popierają je specyficznym rodzajem argumentacji. Polega ona — w najogólniejszych zarysach — na przytaczaniu jednego zasadniczego argumentu, jakim jest prawomocność teorii. Na wyznaczonej w ten sposób płaszczyźnie ewentualna kontrargumentacja polegać może tylko na zakwestionowaniu prawdziwości teorii. Rzecz jasna w sytuacji tej możliwości dyskutowania o wartościach ulegają znacznemu zawężeniu.

2. Do ewentualnego faktu nieuznawania przez dany podmiot obiektywnej wartości lub absolutnej normy teoretyk ustosunkowuje się nie normatywnie, ale opisowo. Nie utrzymuje on, że X nie ma racji, lecz że X jest w pewien sposób upośledzony. Przypisuje mu ułomność nie pozwala-

jącą rozpoznać oczywistej wartości. Skoro *człowiek nie dostrzega wartości tam, gdzie ona jest* — pisze Tugarinow — *to to zjawisko nazywamy ślepotą, niedojrzałością* [22]. Oczywisty staje się w tym momencie fakt nieuznawania równouprawnienia podmiotów w orzekaniu o zasadach wartościowania i działania, przekonanie o różnym stopniu ich kompetencji oraz o istnieniu swoistych ekspertów aksjologicznych. W sytuacjach zaś, gdy istnieją rozbieżne poglądy powołujące się na te same przesłanki, o słuszności zaczynają decydować czynniki zgoła pozamerytoryczne.

3. W marksizmie, który głosi, że istota człowieka jest *w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych* ułomność poznawcza danego podmiotu nie bywa traktowana jako cecha dana mu raz na zawsze. Ukształtowała się ona — jak i wszystko inne w człowieku — pod wpływem okoliczności zewnętrznych i również dzięki nim może zostać zmieniona. Najradykalniejszym środkiem jest przebudowanie struktur społecznych, a jeśli nie otworzy ono jednostce oczu na obiektywne dobro, to pozostaje uciec się do cierpliwej edukacji. Edukacja ta rozumiana jest maksymalnie szeroko i nie stosują się do niej pewne konwencje powszechnie przyjęte w pedagogice, jak choćby ta, że wychowaniu podlega ten, kto spełnia określony warunek formalny (np. nie osiągnął progu dojrzałości). Podmiotowość jest rozumiana wówczas materialnie: podmiotem jest ten, kto rozpoznaje wartości płynące z obiektywnych interesów, kto zaś tego nie potrafi, powinien być edukowany tak długo, aż się nauczy. Kwestię sposobów wychowania powierza się naukom praktycznym. Zacytujmy znów Tugarinow a: *kierowca reperujący silnik jest [...] dla przedstawicieli wzmiankowanych nauk [antropologii, psychologii i pedagogiki] niedoścignionym wzorem metodologicznej perfekcji*[23].

Postawa ta przyjmuje częstokroć kształt ostrego paternalizmu, który gotów jest stosować wszelkie środki, z fizycznym przymusem włącznie, by wbrew subiektywnemu mniemaniu jednostek doprowadzić je do działań realizujących obiektywne dobro.

4. Warunkiem uzasadnienia wartości jest skonkretyzowanie interesu będącego dla niej punktem odniesienia. Horyzont praktycznofilozoficzny wyznaczany jest więc przez granice wiedzy dotyczącej interesów. Rodzi to tendencję do tworzenia skończonej, zamkniętej wizji aksjologicznej jednostki i społeczeństwa. Przejawiać się ona może w różnoraki sposób, począwszy od nieuwzględniania w planowaniu gospodarczym bodźców materialnych oraz dążeń konsumpcyjnych społeczeństwa, skończywszy na postawach zachowawczych w dziedzinie polityki, kultury i obyczajowości.

[22] W. Tugarinow: *Teoria wartości w marksizmie.* Warszawa 1973, s. 106—107.

[23] Ibidem, s. 124.

5. W budowanym na podstawie obiektywnego interesu *racjonalnym* systemie wartości bardzo niską rangę mają te z nich, które związane są indywidualnym, partykularnym, cielesnym wymiarem ludzkiego życia. Cenne jest raczej to, co wiąże życie ludzkie z masami, klasami lub narodem, niż to, co wiąże je z rodziną, przyjaciółmi i własnym ciałem. Narusza to pewne fundamentalne dla materializmu historycznego sposoby widzenia człowieka i społeczeństwa. Jeden z nich zakłada, że ludzie tworzą historię nie po to, by urzeczywistnić wydedukowane skądkolwiek wartości, lecz po to, by zaspokoić swe potrzeby. Powstaje sytuacja, w której wartości będące — na mocy teorii — doniosłymi motywami ludzkich działań (zadowolenie, dobrobyt, szczęście) w aksjologicznej transformacji okazują się godne zalecenia w stopniu minimalnym.

Trudno podać czynniki, które sprawiają, że obiektywizm przyjmuje raz postać ostrą (jak w przypadku Glezermana koncepcji interesów), raz łagodną (jak w przypadku Goldsticka). Wiadomo na pewno, że większość z nich nie wynika z marksizmu. Wiadomo również, że jedynym wewnątrzdoktrynalnym czynnikiem, który łagodzi uprzedmiotawiające i paternalistyczne zapędy jest uznanie indywidualnego podmiotu za istotną instancję w określaniu wartości i powinności. To zaś wiąże się z obraniem potrzeb jako punktu odniesienia filozofii praktycznej. Lecz z drugiej strony niedopuszczalne jest zarzucenie — w imię obrony przed moralnym i politycznym dyktatem — poglądu, iż człowiek może czerpać praktyczną mądrość z poznania dziejów. Oznaczałoby to i teoretyczne odrzucenie doniosłych wątków, z których wzięła swój początek myśl Marksa, i ograniczenie praktycznych możliwości kształtowania społeczeństwa. Pozostaje więc jedno wyjście: uznać oba typy punktów odniesienia za równouprawnione i starać się znaleźć procedury wyprowadzania normatywnej myśli z obu źródeł jednocześnie.

O tym, że jest to zadanie nadzwyczaj trudne, przekonamy się za chwilę.

IV. DYCHOTOMIA AKSJOLOGII MARKSIZMU

Wypunktujmy jeszcze raz różnice między potrzebą i interesem:

1. Obie kategorie opisują motywy działania podmiotów. Lecz o ile *potrzeba* sytuuje zasadę działania we wnętrzu podmiotu, o tyle *interes* w układzie okoliczności zewnętrznych.

2. Obie kategorie podkreślają znaczenie pewnych instancji podmiotowych: *potrzeba* — emocji (apulsji i repulsji, bądź obojętności względem przedmiotów i ich cech), *interes zaś* — rozumu.

3. Obie kategorie opisują sposoby orientowania się w świecie, lecz

o ile *potrzeba* uznaje za najtrafniejszy jednostkowy punkt widzenia *hic et nunc,* o tyle *interes,* by został rozpoznany, wymaga spojrzenia z dalszej perspektywy, uwzględniającej determinanty i konsekwencje zarówno jednostkowego, jak i zbiorowego działania.

Należy sobie zdać w tym momencie sprawę, że każda z kategorii potraktowana oddzielnie staje się podstawą rozwijania *zupełnie odmiennej palety wartości.* Obie palety są nie tylko nieprzystające do siebie, lecz mogą być wprost przeciwstawne. Podajmy trzy przykłady:

1. W ekonomii. Potrzeby generują zespół wartości skupionych wokół rynku jako miejsca ich realizacji: zadowolenie, efektywność, konkurencję, wzrost, inicjatywę, wybór. Ekonomia o nie oparta nie zna celów zewnętrznych ani granic wzrostu, bowiem niewyczerpana jest sama potrzeba.

Interes wyzwala wizję gospodarki jako gospodarstwa zarządzanego rozumnie z jednego ośrodka decyzyjnego. W gospodarstwie tym realizowane są proporcjonalnie cele wszystkich zaangażowanych, ograniczone (zbilansowane) środki rozdziela się zgodnie z przyjętą zasadą sprawiedliwości. Gospodarstwo to troszczy się również o swe środowisko zewnętrzne: dąży do samodzielności (samowystarczalności), by zbytnią wymianą materii z otoczeniem nie zagrozić przełankom własnego trwania. Cechą tej wizji jest wynikające z koncepcji prawdy przekonanie, że pełne rozpoznanie i optymalne powiązanie interesów to zadanie o jednym właściwym rozwiązaniu, którego odnalezienie doprowadzi do finalnego kształtu gospodarki, względem którego dalsze zmiany będą bezcelowe.

2. W teorii instytucji społecznych (polityce). Potrzeba jako kategoria wyjściowa nie przesądza żadnych treści, jakie w życiu społecznym mają być realizowane. Uzasadnia jedynie konieczność stworzenia takich instytucji, które z jednej strony dawałyby członkom społeczeństwa poczucie zaspokojenia, z drugiej zaś posiadałyby mechanizmy rozstrzygające w sytuacjach konfliktu użyteczności. Oprócz tego instytucje te muszą posiadać mechanizm automodyfikacji na wypadek zmiany potrzeb politycznych społeczeństwa. Jest to więc wizja dopuszczająca każdy kształt ideologii i stosunków władzy.

Interes w sposób znacznie bardziej zaawansowany wyznacza kształt i charakter instytucji społecznych.

Po pierwsze — domaga się ustanowienia instytucji ekspertów kompetentnych w rozpoznawaniu treści interesów różnego szczebla.

Po drugie — czyni nieodzownym powołanie instytucji przenoszących wiedzę i wolę ekspertów do poszczególnych dziedzin życia społecznego.

Tak, jak i w wypadku ekonomii ów system wartości może — w założeniu — przyjąć optymalny, ostateczny kształt.

3. W etyce (wizji wartości podstawowych). W ramach koncepcji interesu za podstawę hierarchii wartości przyjmujemy interes najogólniej-

szy, czyli interes ludzkości. Wartością najwyższą jest trwanie (wartość nieodłączna od każdej podmiotowości), zaś wartości niższego szczebla, to wartości zapewniające trwanie gatunku, nawet za cenę indywidualnego cierpienia. Ranga wartości jest zatem tym niższa, im mniej przyczynia się ona do scementowania ludzkości i jej trwania. Stany rzeczy, których upowszechnianie groziłoby zagładą gatunku, tworzą hierarchię zła.

Hierarchia wartości wywiedziona z potrzeby to szczęście jako wartość naczelna otoczone stanami i cechami rzeczy realizującymi w stopniu maksymalnym użyteczność. Zmiany w hierarchii następują w miarę pojawiania się odmiennych jakościowo potrzeb.

Odmienność i konflikt opisanych wyżej układów wartości bywa najczęściej w marksizmie pomijany. Jego świadomość funkcjonuje jednak w podskórny sposób, i to nawet u samych klasyków, bowiem wizja społeczeństwa komunistycznego jako jeden ze swych elementów zawiera jego zniesienie. W komunizmie zniknąć ma rozdźwięk między interesem ogólnym a powodzeniem jednostki, zaspokajaniem rosnących potrzeb a racjonalnym korzystaniem z dóbr natury, między artykulacją woli subiektywnej, a wymogami racjonalnego z punktu widzenia społeczeństwa zachowania. By mogło stać się to faktem, muszą zajść w zachowaniach jednostek zmiany, których symptomów nie widać i nic nie wskazuje, by kiedykolwiek wystąpiły.

Zamiast więc czekać na totalne spełnienie, marksizm winien wypracować filozofię praktyczną odnoszoną do potrzeby i interesu nie jako podstaw dychotomicznych hierarchii wartości, lecz jako ram pola aksjologicznego, na którym konsekwentny obiektywizm, subiektywizm, absolutyzm i relatywizm to ekstrema sygnalizujące zakłócenie autoregulacji. Owa filozofia praktyczna może dysponować bogactwem rozstrzygnięć bazującym z jednej strony na bogactwie stanów pośrednich, a z drugiej na mnogości bodźców płynących z różnych instancji podmiotowych i różnych obszarów rzeczywistości.

O owej filozofii praktycznej można również powiedzieć, że powinna zwracać przychylną uwagę na kategorię potrzeby, bowiem o ile można utrzymywać, że ludzie mylili się w historii nie rozpoznając własnych interesów, o tyle nie można twierdzić, że tworząc historię zaspokajaniem potrzeb, stworzyli ją przez pomyłkę.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

ANDRZEJ A. GIERASIMCZUK

PRZYCZYNEK DO ZAGADNIENIA STRUKTURY KULTURY SOCJOEKOLOGICZNEJ

Termin *kultura socjoekologiczna* używany jest w nauce stosunkowo niedawno. Znacznie częściej mówi się o kulturze ekologicznej. Wynika to z tego, że aż clo połowy lat pięćdziesiątych XX stulecia ekologia jako nauka rozwijała się wyłącznie w ramach biologii. Z czasem w ekologii dokonało się zróżnicowanie na ekologię roślin, ekologię zwierząt i ekologię człowieka (społeczeństwa). Dalsze uściślanie specyfiki tych kierunków pokazało, że termin *ekologia człowieka (społeczeństwa),* nie odpowiada pojęciu *ekologia człowieka (społeczeństwa),* gdyż jego treść wykracza poza granice interpretacji *czytej* biologii.

Wiadomo, że obecnie problemy ekologiczne zaczęto stawiać i rozwiązywać w sposób globalny. Dotyczą one losów wszystkich narodów świata. Wpływ człowieka na środowisko naturalne porównywany jest ze skalą zmiany epok geologicznych.

Problemy ekologiczne związane pierwotnie z biologią, wykroczyły pod wieloma względami poza granice nauk przyrodniczych, przybrały charakter społeczny. Dlatego też nie jest przypadkiem, że dziś mówi się o politycznym, ekonomicznym, prawnym, estetycznym itp. aspekcie tych problemów. Zrozumiałe, że przedstawiciele nauk rolniczych, fizyki, chemii, geografowie itd. mniej są wyczuleni na problemy ekologiczne niż przedstawiciele nauk społecznych. Ich interpretacja zakłóceń w systemie *człowiek (społeczeństwo) — przyroda* nie wykracza poza granice konkretnego wyjaśnienia przyrodniczego tego lub innego fenomenu ekologicznego.

Przykładem w tym względzie może być Pierwsza Wszechzwiązkowa Konferencja, obradująca w październiku 1986 roku we Lwowie, poświęcona problemom ekologii społecznej. W konferencji uczestniczyli najwybitniejsi przedstawiciele nauk przyrodniczych, których nazwiska są dobrze znane nie tylko w ZSRR, lecz i poza jego granicami. Treść ich referatów i wystąpień dyskusyjnych świadczyła, że tylko mniejszość spośród nich potrafi wyjść na szeroką przestrzeń uogólnień filozoficzno-socjologicznych, określić dogłębnie więzi współczesnych procesów ekologicznych ze zjawiskami życia społecznego. Na tym tle korzystnie wyróżniały się wystąpienia

przedstawicieli nauk społecznych — filozofów, prawników, historyków, ekonomistów itd. W ich referatach i komunikatach problemy ekologiczne nabierały charakteru problemów globalnych, ogólnoludzkich, a ich rozwiązywanie rozpatrywano w ścisłym związku z rozwiązaniami konkretnych kwestii politycznych, ekonomicznych, etycznych — to znaczy problemów społecznych; aczkolwiek należy sprawiedliwie zauważyć, że w ich wystąpieniach społeczne problemy ekologii określane były często za pomocą terminów zaczerpniętych z fizyki, chemii, astronomii, biologii. Powstawało wrażenie, że uczeni z nauk społecznych obawiają się oderwać od takiego rozumienia ekologii, które ukształtowało się jeszcze w drugiej połowie XIX wieku. Zjawiska społeczne interpretowano także odpowiednio do terminów. Jednakże zarówno w wystąpieniach przedstawicieli nauk przyrodniczych jak i społecznych pojawiała się jako wspólny motyw przewodni myśl, że termin *ekologia człowieka* nie odpowiada dziś w pełni treści pojęcia *ekologia człowieka.*

Nieprzystawalność owego pojęcia i terminu zaczęła pojawiać się już na początku lat siedemdziedziątych w związku z uściśleniem rozlicznych aspektów treści pojęcia ekologii społecznej. Dziś jego treść w dużym stopniu *zsocjologizowała* się. Wniosek ten nasuwa się, gdy porówna się ją z tym, czym była ona w latach dwudziestych, u twórców szkoły ekologii człowieka, amerykańskich uczonych R. E. P a r k a i E. W. B u r g e s s a [1].

Obecnie istnieje kilka określeń pojęcia *ekologia społeczna.* Wśród nich, jak sądzę, najbardziej udane i esencjalne jest określenie sformułowane przez radzieckiego filozofa E. W. G i r u s o w a, który pisze: *W odróżnieniu od nauk wcześniejszych, nawet kompleksowych, wyraziście dzielących się na przyrodnicze, społeczne i techniczne, ekologia społeczna nie mieści się w żadnej spośród tradycyjnych systematyzacji wiedzy naukowej. Daje się do niej zastosować jedynie nowe, kompleksowe pojęcie nauki społeczno-przyrodniczej. Społeczno-przyrodniczy charakter mają również badane przez nią prawa dotyczące wzajemnego oddziaływania przyrody i społeczeństwa, a po to by wyrazić w teorii skomplikowany charakter procesów społeczno-ekologicznych, niezbędne były pojęcia obejmujące zarazem społeczną i przyrodniczą specyfikę zjawisk takich jak: socjobiocenoza, noosfera, system socjoprzyrodniczy, socjoekosystem itd.* I dalej: *Ekologia społeczna podkreśla specyfikę oddziaływania wzajemnego społeczeństwa i przyrody, odmiennych od pozostałych wspólnot organicznych i czyni tę specyfikę przedmiotem szczególnych badań, mających na celu zapewnienie harmonizowania działalności ludzkiej ze środowiskiem przy-*

[1] R. E. Park, E. W. Burgess: *Introduction to the Science of Sociology.* Chicago 1924, s. 6—26, 64—73, 79—84, 435—443, 491—497.

rodniczym[2]. Zwrot *ekologia społeczna,* zauważa E. W. G i r u s o w traktuje się czasem jako biologizację zjawisk społecznych. Interpretacja ta jest jednak niesłuszna. W tym przypadku, pisze, z biologii przyjmuje się sam termin, który dosłownie oznacza naukę o środowisku. Dodając termin *społeczna* podkreślamy, że ma się na względzie środowisko otaczające społeczeństwo. Poza samym terminem, z nauk biologicznych pozostają jedynie niektóre nader ogólne twierdzenia, dotyczące związku wzajemnego dowolnej istoty ożywionej (w tym przypadku — człowieka) z otaczającym go środowiskiem[3].

Wraz z pojawieniem się w nauce nowego terminu oraz pojęcia, słusznie jest mówić nie o ekologicznej, lesz socjoekologicznej kulturze człowieka. Zupełnie zrozumiałe, że obok tego terminu zachowuje znaczenie również termin *kultura ekologiczna,* wyrażający pojęcie, którego treścią są szerokie dziedziny procesów chemicznych i fizycznych zbiegających się w sferze wiedzy biologicznej.

Analiza treści pojęcia *kultura socjoekologiczna* pozwala na wyodrębnienie jego podstawowych składników: wychowanie społeczno-ekologiczne, świadomość społeczno-ekologiczna, świadome przekształcanie przyrody. Rozpatrzymy odrębnie każdy z nich.

I. WYCHOWANIE SPOŁECZNO-EKOLOGICZNE

Problem społeczno-ekologicznego wychowania ludności rozwiązywany jest za pomocą różnych form i metod.

Pierwsze wdadomości o środowisku przyrodniczym, o ostrożnym obchodzeniu się z nim przekazywane są już w przedszkolu, w szkole, gdzie wychowawca, nauczyciel, na podstawie różnorodnych aktów prawnych dotyczących ochrony środowiska, przykładów z historii, literatury naukowej i pięknej, filmów popularnonaukowych itd., ukazuje miejsce i rolę przyrody w życiu człowieka, opisuje podstawy racjonalnego wykorzystywania przyrody, uzasadnia konieczność walki z rabunkowymi wypasami, z erozją irygacyjną, transportową, wietrzną itd., z zasoleniem gleby, zanieczyszczeniem ujęć wodnych i atmosfery.

Barwne opisywanie zjawisk przyrodniczych, przepojony emocjami wywód nauczyciela o wartości pożytecznych kopalin, przykłady z prasy, sztuki, odwoływanie się do osobistego doświadczenia uczniów, to ważne środki podwyższenia efektu wychowawczego. W procesie wychowania spo-

[2] E. V. Giruso v: *Osobennosti formirovanija socjalnej ekologii.* W: *Problemy socjalnoj ekologii.* Cast 1. *Tezisy dokladov Pervej Vesojuznoj Konferencji.* Lvov 1986, s. 4—5.

[3] E. V. Girusov: *Sistema „obščestvo-priroda".* Moskva 1976, s. 9.

łeczno-ekologicznego wychowawca koniecznie winien pamiętać, że uświadomione emocje i uczucia wymagają kształtowania kierunku wolicjonalnych dążeń jednostki, w przeciwnym wypadku dokona się bowiem rozdział między słowem i rzeczywistością, co implikuje identyferentność, konsumpcyjne podejście do przyrody i jej zasobów. Zarówno w szkole, jak i uczelni, pisze Julian Aleksandrowicz, wykładowca powinien nie tylko sam mieć świadomość tego, że jego i innych twórcza praca dotyczyć powinna dążenia do przetrwania gatunku ludzkiego, lecz przyswoić takie poglądy swym wychowankom. Fundamentem stanowiska wykładowcy, wychowawcy winna być nie tylko wiedza, ale też rozumienie, że w złej duszy bardzo trudno jest zaszczepić dobro. Wykładowca, pisze J. Aleksandrowicz, winien dążyć do tego, aby jego wychowankowie byli przede wszystkim porządnymi ludźmi. Należy ich wychowywać tak, aby do otaczającej nas biosfery odnosili się zgodnie z *sumieniem ekologicznym* — duchową podstawą ostrożnego obchodzenia się z przyrodą. Kształtując ostrożne obchodzenie się z przyrodą, słusznie zauważa uczony, tym samym kształtujemy ostrożne obchodzenie się z człowiekiem [4].

Proces przekształcania wiedzy w przekonania jest ściśle związany z kształtowaniem ogólnego kierunku procesu wychowawczego. Wychowanie społeczno-ekologiczne stanowi jedynie składową część procesu wychowawczego jako całości. Proces wychowawczy w życiu szkolnym i poza szkołą należy zinstrumentalizować w taki sposób, aby stosunek ucznia i studenta do przyrody nabrał charakteru osobistego. Podejście osobiste staje się metodologiczną zasadą wychowania społeczno-ekologicznego wówczas, gdy ściśle wiąże się z celem wychowania, tzn. z zaszczepieniem człowiekowi podstawowych nawyków ochrony przyrody, rozumienia konieczności ostrożnego stosunku do przyrody, eksploatacji jej zasobów, ich odtwarzania itd.

Przekonania ukształtowane na podstawie osobistego stosunku do przyrody prezentują sobą nie po prostu uświadomienie określonej idei, lecz wewnętrzne przyjęcie tej idei za swoją, przekształcenie jej w silny bodziec odpowiednich zachowań, działania. Wykształcenie we właściwy sposób inspirującej siły odpowiednich idei — oto najważniejszy cel wychowania. W miarę tego, jak jakieś idee (zasady) inspirują człowieka (stają się jego przekonaniami), człowiek przechodzi od działań do czynów, dokonywanych ze względu na określone motywy, tzn. bodźców uświadomionych, ocenionych i przyjętych przez człowieka jako idealne uzasadnienie (i usprawiedliwienie) jego zachowania [5].

[4] J. Aleksandrowicz: *Sumienie ekologiczne.* Warszawa 1979, s. 28—30, 32.

[5] S. L. Rubinštejn: *Bytie i soznanie.* Moskva 1957, s. 265—266.

Osobny problem to społeczno-ekologiczne wychowanie ludności wiejskiej. Na podstawie tego, że pracownicy rolnictwa są bliżej związani z przyrodą wnioskuje się *a priori, że* troszczą się oni o nią bardziej od mieszkańców miast.

Badania przeprowadzone w szeregu okręgów Ukrainy przez katedrę filozofii Ukraińskiej Akademii Rolniczej w Kijowie wykazały, że jest to dalekie od prawdy. Mieszkaniec wsi jest rzeczywiście *złączony* z przyrodą bardziej niż mieszkaniec wielkiego miasta. Z drugiej strony jednak, stały kontakt rolnika z przyrodą w procesie działalności materialnej rodzi swoiste *przesycenie* przyrodą. Często po prostu nie zauważa on jej, w większości przypadków przyroda jest dlań jedynie czymś utylitarnym.

Wiadomo, że wszystkie procesy są dziś zmechanizowane. Badania przeprowadzone wśród tej kategorii pracowników rolnictwa wykazały, że mechanizator kocha nie ziemię i to, co na niej wyrasta, lecz w pierwszym rzędzie swą maszynę — traktor, kombajn itd. Większość respondentów — mechanizatorów (stosowano metodę kwestionariusza ankietowego, wywiadu) oświadczyła, co następuje: *Wspaniały traktor. Siła, że oddech zapiera, najważniejsza dla mnie jest siła i prędkość maszyny, maszyna przyciężka, ale czuję się w niej rzeczywistym władcą pola* itd. Nie było żadnej wypowiedzi o negatywnym wpływie techniki na uprawę gleb. Współczesna technika, jak całkowicie słusznie zauważa L. Z a c h e r, jest recydywą dnia wczorajszego. Odziedziczona po minionych formacjach historycznych, przynosi ona nie tylko bagaż wcześniejszych pomyłek technicznych, lecz i społecznych. Mówiąc obrazowo: maszyna wyraża te zasady, które społeczeństwo chciało uprzedmiotowić w swej twórczości technicznej [6].

Znaczenie wychowania społeczno-ekologicznego ludności wiejskiej wzrasta w miarę tego, jak wzrasta kontakt dzisiejszego rolnika ze skomplikowanymi maszynami, z elektrycznością, chemią, z naukami agronomicznymi i zootechnicznymi. W dzisiejszym rolnictwie potrzebna jest taka sama dyscyplina technologiczna, jak na przykład podczas wytopu stali lub surówki[7]. Tworzenie trwałego poziomu upraw gleby w całym rolnictwie możliwe jest jedynie w drodze wykorzystania intensywnych technologii, intensywnej organizacji całości procesu produkcji. Innymi słowy — potrzebna jest wysoka kultura społeczno-ekologiczna. Przestrzeganie dyscypliny technologicznej, dokładnej i pozbawionej braków pracy możliwe jest wówczas, kiedy istnieją odpowiednio wykwalifikowane kadry.

Aby zapewnić w teorii i praktyce nowy charakter relacji społe-

[6] L. Zacher: *Odrębność formacji socjalizmu.* W: *Nauka—Technika—Społeczeństwo.* Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1981, s. 250—251.

[7] M. S. Gorbačov: *Izbrannye reči i statji.* Moskva 1985, s. 268—269.

czeństwo — przyroda trzeba się wyrzec całego szeregu złych nawyków, fałszywych pojęć i wyobrażeń. Zaliczyć do nich można między innymi także pogląd o niewyczerpalności zasobów przyrodniczych, o powietrzu, które nic nie kosztuje, o wodzie bez wartości itd.

II. ŚWIADOMOŚĆ SPOŁECZNO-EKOLOGICZNA

Termin *świadomość społeczno-ekologiczna* pojawił się w literaturze naukowej w 1986 roku w materiałach, już przez nas wspomnianej, Pierwszej Wszechzwiązkowej Konferencji *Problemy ekologii społecznej.* Pojawienie się tego terminu poprzedzała długa dyskusja, której treść stanowiły rozważania o tym, czy warto wprowadzać do nauki nowy termin, czy treści pojęcia nie wyraża już dostatecznie termin tradycyjny — świadomość ekologiczna? [8]

Ekologia jako dyscyplina uogólniająca obejmuje w swoich ramach te dziedziny wiedzy, które odnoszą się do przyrody nieożywionej, ożywionej oraz społeczeństwa i stanowi w istocie naukę o charakterze filozoficznym, co potwierdzało większość uczonych (praktycznie wszyscy, jak o tym świadczą materiały konferencji). Najwyraźniej myśl tę wyrażają tezy wystąpienia W. A. M i k ł a j e w a, który pisze między innymi, że na obecnym etapie interakcji socjoprzyrodniczej pojawiają się nowe funkcjonalne i strukturalne rekonstrukcje wiedzy naukowej, w których znajduje odzwierciedlenie powstała sytuacja społeczno-ekologiczna. Z jednej strony, jak zauważa uczony, dokonuje się socjoekologizacja świadomości społecznej, powstaje i rozwija się jego dynamiczny stan, wyrażający masowe rozpowszechnienie się i wzrost społecznego znaczenia problematyki społeczno-ekologicznej w świadomości podmiotów działalności społecznej. Z drugiej zaś strony kształtuje się świadomość społeczno-ekologiczna jako nowy, relatywnie samodzielny komponent struktury społecznej świadomości, komponent dla którego charakterystyczne są: syntetyczny sposób odzwierciedlenia, a zarazem umiejętne wyzwolenie kompleksowego mechanizmu regulacji interakcji socjoprzyrodniczej. Jądrem usystematyzowanej teoretycznie świadomości społeczno-ekologicznej jest ekologia społeczna, pojmowana jako nauka [9].

W procesie kształtowania świadomości socjoekologicznej, jak podkreślali uczestnicy wspomnianej konferencji, dokonuje się uświadomienie, że otaczającą nas przyrodę należy traktować jako stały i główny warunek

[8] E. V. Girusov: *Osobennosti...,* op. cit., s. 4; H. S. Gudożnik: *K voprosu o teoretićeskich osnovach socjalnoj ekologii.* W: *Problemy...,* op. cit., s. 15.

[9] V. A. M i k l i a e v: *Istorićeskaja evolucja otraženija vzajemodejstvia obščestva i prirody w obščestvennom soznanii.* W: *Problemy...,* op. cit., s. 103.

istnienia ludzi; to jest uświadomienie konieczności ostrożnego obchodzenia się z przyrodą, racjonalnego wykorzystywania jej bogactwa. Zbigniew Wierzbicki pisze, że dziś przed człowiekiem staje wybór: *czy ludzkość pójdzie w kierunku działań humanizujących nasze wzajemne związki z przyrodą, czy też będzie po dawnemu „podbijać" przyrodę, przygotowując wraz z owym podbojem także i swą zagładę!* Wybór ten w dużej mierze zależy — jak zauważa wskazany autor — od poziomu naszego systemu wartości dotyczących naszego stosunku do przyrody. Jego realizacja zaś od konsekwentnego ukierunkowania ekopedagogicznej działalności społeczeństwa [10].

Powstanie świadomości socjoekologicznej jako zjawiska odpowiada ogólnej tendencji wzrastania czynnika subiektywnego w procesie historycznym. Nie budzi wątpliwości również okoliczność, że dziś regulowanie nie tylko społecznego, lecz i przyrodniczego środowiska winno stać się niepodważalnym faktem.

Analiza koncepcji szkół i kierunków filozoficznych przeszłości świadczy, że ostrożny stosunek do przyrody w zalążkowej postaci istniał zawsze. O uczuciach, emocjach, wyobrażeniach wywoływanych przez współdziałanie człowieka i przyrody w skali lokalnej, planetarnej i kosmicznej pisali Demokryt, Platon, Lukrecjusz, Marek Aureliusz, Albert Wielki, Holbach, Łomonosow, Schelling, Hegel, H e r c e n i inni. Jednakowoż w związku z brakiem pogłębionego namysłu ekologicznego, świadomość społeczno-ekologiczna nie wywierała jeszcze do niedawna jakiegoś większego wpływu na działalność człowieka, tzn. dopóki całość środowiska przyrodniczego i jego zdolność samoregulacji funkcjonowała niezależnie od ludzi, dzięki przyrodniczym mechanizmom biosfery, nie występowała wyraźniejsza potrzeba wnikliwego poznania praw ekologicznej równowagi środowiska naturalnego.

W ciągu swej całej wielotysiącletniej historii człowiek odnosił się do przyrody, kierując się pragnieniem wykroczenia poza granice jej działania. Pragnienie to z czasem przybrało znaczenie imperatywu moralnego i filozoficznej podstawy, funkcjonowało ono jako odbicie zewnętrznych więzi, łączących człowieka z przyrodą. W płaszczyźnie historycznej można istotę tych więzi krótko scharakteryzować tak:

a) od swego pojawienia się do połowy XIX wieku, człowiek był niewolnikiem przyrody;

b) od połowy XIX aż po pierwszą połowę XX wieku oznaczał on relatywną równowagę w systemie *człowiek-przyroda;*

c) w ostatnim dziesięcioleciu zaś człowiek staje się *władcą* przyrody.

[10] Z. T. Wierzbicki: *Socjologiczne problemy ochrony środowiska.* W: *Ekonomiczne i socjologiczne problemy ochrony środowiska.* Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1985, s. 236—237.

Engels wskazywał w *Dialektyce przyrody* na iluzoryczny charakter władania. Pisał: *Nie pochlebiajmy sobie zbytnio z powodu naszych ludzkich zwycięstw nad przyrodą. Za każde z nich mści się ona na nas. Każde zwycięstwo daje wprawdzie w pierwszej linii skutki, na które liczyliśmy, ale w drugiej i trzeciej przynosi inne, nieprzewidziane następstwa, które nader często przekreślają znaczenie pierwszych. I tak więc każdy nasz krok przypomina nam, że bynajmniej nie panujemy nad przyrodą, ale że przynależymy do niej ciałem, krwią i mózgiem, że się znajdujemy wewnątrz niej i że całe nasze panowanie nad nią na tym polega, iż w odróżnieniu od wszystkich innych stworzeń możemy poznawać jej prawa i w sposób właściwy je stosować*

Analizując prace dotyczące problemów ekologicznych można zauważyć, że autorzy tych prac wyodrębniają różnorodne zagadnienia poglądów ekologicznych, akcentując aspekty polityczne, naukowe i moralne [12]. Najbardziej zbadany jest aspekt polityczny, który nadal zresztą budzi zainteresowanie [13]. Można to wyjaśnić w ten sposób, że uświadomienie sobie takiej potrzeby oraz zastosowanie odpowiednich środków przy rozwiązywaniu problemów globalnych, znajduje się zasadniczo w kompetencji polityków, państw, związków politycznych i ekonomicznych.

Wiadomo, że jednym z gnoseologicznych korzeni kryzysu ekologicznego jest nadmierna analityczność naukowego myślenia, które dążąc do coraz głębszego wniknięcia w istotę rzeczy, kryje w sobie niebezpieczeństwo odejścia od realnych zjawisk, od całościowego ujęcia przyrody. Sztuczna izolacja jakiegokolwiek fragmentu rzeczywistości, pisze A. Gorełow, stwarza możliwość jego głębszego zbadania, lecz nie uwzględnia się tu związków tego fragmentu z jego otoczeniem[14]. Okoliczność ta, która może okazać się nieistotna w ramach konkretnych badań pociąga za sobą ważne negatywne skutki ekologiczne, kiedy rezultaty badań wprowadzane są do praktyki ludzkiego działania przeobrażającego przyrodę.

W obecnym myśleniu o procesach ekologicznych znaczne miejsce zajmują aspekty moralne. Jeżeli uprzednio próby połączenia czynników moralnych i naukowych we wszystkich sferach materialnej i duchowej działalności człowieka przybierały często charakter nieistotny i abstrakcyjny,

[11] K. Marks, F. Engels: *Dzieła.* T. 20, Warszawa 1972, s. 535.

[12] P. Saint-Marc: *Przyroda dla człowieka.* Warszawa 1979, s. 75, 212;
A. G o r e l o v: *Ekologičeskoe značenie nauki.* „Obščestvennye Nauki", 1986, nr 3.

[13] Por. np.: M. Boguta, Z. Kaczmarek: *Polityka—Nauka—Technologia.* Warszawa 1987, s. 40—56; A. D e l o r m e: *Zagrożenia ekologiczne problemem polityczno-społecznym.* „Studia Nauk Politycznych" 1987, nr 3, s. 143—167; A. Gierasimczuk: *Polityczny aspekt problemów ekologicznych.* „Studia Nauk Politycznych" 1984, nr 2, s. 71—89.

[14] A. Gorelov: op. cit., s. 93.

to dziś, w warunkach zagrożenia ekologicznego i jądrowego stały się one koniecznością. Niezbędność nowego myślenia i nowych form zachowania się wobec przyrody staje się niepodważalną regułą nie tylko dla poszczególnych uczonych i polityków, lecz także dla wielu miliardów ludzi. Nie sposób nie zgodzić się z radzieckim akademikiem N. N. M o i s i e j e w e m, który pisze, że jeżeli ludzie będą nadal ignorować prawa rozwoju ekosystemów czy niebezpieczeństwo wojny jądrowej, wówczas pozbawią sami siebie przyszłości[15]. Zrozumienie tego dotyczy wszystkich ludzi bez wyjątku, niezależnie od ich przynależności rasowej, przekonań ideologicznych, wyznania. Rozwój niepożądanych zjawisk podczas interakcji człowieka z przyrodą ukazuje, że imperatyw ekologiczny nieuchronnie pociąga za sobą imperatyw moralny. Niestety, jak słusznie zauważają J. Aleksandrowicz i E. Stawowy, w warunkach współczesnej sytuacji ekologicznej dany imperatyw moralny nie stał się jeszcze własnością powszechną [16]. Stąd tak wielkie dziś znaczenie bioetyki, która dotyczy wszystkich stron interakcji człowieka z przyrodą na płaszczyźnie etycznej: jego stosunku do techniki technologii, do istniejącego ustawodawstwa w dziedzinie ochrony przyrody, jego gotowości przeciwstawiania się negatywnym tendencjom i działalności określonych grup i warstw społecznych[17]. Nieprzypadkowo tacy pisarze, jak: S. Załygin, W. Rasputin, Cz. Ajtmatow, W. Astafjew i inni zwracają dziś w swych pracach uwagę na problemy bioetyczne. Dziś nie wystarcza już, jak zauważa N. I. S m i r n o w rozmyślać o ziemi, nie wystarcza znajdować filozoficzne podstawy dla uprawy roli. Konieczne jest aktywizowanie pracy teoretycznej w imię przeobrażenia ukształtowanej świadomości, mocno zakorzenionej w konsumpcyjnych zachowaniach, po to by nowe myślenie mogło efektywniej torować sobie drogę, forsując przeszkody wynikłe z kosumpcyjnego stosunku do przyrody i jej zasobów[18].

Praktyka rozwoju interakcji człowieka i przyrody świadczy o tym, że człowiek niebawem będzie oddziaływał na noosefrę, co oznacza początek epoki uniwersalnego rozwoju przyrody i społeczeństwa, epokę ich wzajemnej adaptacji. To będzie wymagało od człowieka (i już wymaga) ogromnych wysiłków w celu podporządkowania sobie realnej sytuacji ekologicznej.

[15] N. N. M o j s i e e v: *Komputerizacja, jejo socjalnoe poledstvie.* „Voprosy Filosofii" 1987, nr 9, s. 112.

[16] J. Aleksandrowicz, E. Stanowy: *Niedowład sumienia.* „Tygodnik Kulturalny" 1988, nr 1, s. 3; J. Aleksandrowicz: *Sumienie ekologiczne.* Warszawa 1979, s. 49—53, 60—61.

[17] J. N. Smirnov: *Filosofskie izmierenija bioetyki.* „Voprosy Filosofii" 1987, nr 12, s. 84.

[18] Ibidem.

Podporządkowanie to zrealizować można za pomocą oddziaływań zewnętrznych czy też kierując się wrażliwością własnego sumienia. Działanie sankcji zewnętrznych ograniczone jest przez warunki materialne i duchowe. Najwyższą natomiast gwarancją przestrzegania norm ochrony przyrody jest sumienie jako efekt kontroli (*super ego),* dążenia społeczeństwa do wytworzenia specjalnego mechanizmu regulacji postępowania ludzi. Sumienie prezentuje zdolność człowieka do samoregulacji i samokontroli, opartych w ostatecznym rachunku na społecznych normach zachowania, w tym przypadku na normach zachowania człowieka w interakcji z przyrodą. W sumieniu zawarte są zarówno skrucha, jak wstyd, wyrzuty związane z naruszeniem więzi *człowiek—przyroda,* jak i motywy pozytywne, skłaniające człowieka do działań w ochronie przyrody.

Struktura świadomości społeczno-ekonomicznej jeszcze nie jest zbadana dostatecznie, lecz nawet opierając się na tym, co o niej wiemy obecnie, nie będzie błędem zauważyć, że sumienie — i nie tylko sumienie, ale też treść pozostałych kategorii etyki zajmują centralne miejsce w tej strukturze. Przełamane w pryzmacie problemów ekologicznych kategorie etyki tworzą etykę ekologiczną, która — wedle amerykańskiego ekologa O. S. Owena — w znacznym stopniu implikuje poziom kultury człowieka [19].

Analizując świadomość socjoekologiczną możemy na podstawie zasady analogii wnioskować, że podobnie jak i inne formy świadomości społecznej, ma ona swój odrębny przedmiot refleksji. Przedmiotem tym są wewnętrzne i zewnętrzne zjawiska przyrody, nie ujmowane jednak w izolacji, lecz w systemie *człowiek—przyroda.*

Świadomości społecznej nie można wyrazić za pomocą pojęć jakiejś jednej nauki. Odzwierciedlając procesy przyrodnicze i społeczne, aparat pojęciowy świadomości społeczno-ekologicznej obejmuje w zmodyfikowanej postaci przede wszystkim pojęcia zaczerpnięte z biologii, fizyki, filozofii, prawa.

Ma swą specyfikę także i ukierunkowanie świadomości społeczno-ekonomicznej. Charakteryzuje się ono tym, że orientuje materialną działalność człowieka na jej częściowe ograniczenia, pojmowane nie w sensie redukowania działalności wytwórczej, lecz w płaszczyźnie intelektualnego uchwycenia każdego jej etapu, przewidywania (choćby w najogólniejszych zarysach) do czego może ona doprowadzić w najbliższej i oddalonej przyszłości.

[19] O. S. Oven: *Ochrana prirodnych resursov.* Moskva 1977, s. 8—9.

III. ŚWIADOME PRZEKSZTAŁCANIE PRZYRODY

Decyzje dotyczące kształtowania przyrody i społeczeństwa tworzą system oddziaływania podmiotu na przedmiot[20]. Ten pierwszy dysponuje określonymi własnościami psychicznymi i niezbędnymi nawykami i zdolnościami oddziaływania na przedmiot. Drugi element relacji (przyroda ożywiona) odczuwa działanie zarządzające i sygnalizuje na zasadzie bodziec-reakcja podmiotowi, jakie są jego rezultaty, czy osiągnął założony cel czy nie [21]. W aktach zarządzania czynnik biologiczny podporządkowany jest społecznemu [22].

Obecnie na ziemi żyje około 5 miliardów ludzi. Zasada racjonalnego wykorzystania możliwości przyrody jest aktualnie niewykonalna, nierealna. Jednakże ustalenie tych możliwości tworzy nader ważne ogniwo w procesie przeobrażania przyrody i życia społecznego. Historyczny ogląd rozwoju nauki i techniki, zauważa L. Z a c h e r, przekonuje nas o tym, że miały one zawsze charakter ekspansjonistyczny[23]. Każde destrukcyjne oddziaływanie na przyrodę dokonane za pomocą środków technicznych, często jeszcze prezentuje się jedynie jako jej przekształcenie. Dlatego też nie sposób zgodzić się z E. F a d d j e w e m, który uważa, że należy odróżniać świadome przekształcanie realiów przyrodniczych od zwykłego antropogenicznego oddziaływania na nie[24]. Antropogeniczne oddziaływanie człowieka często jest tak znaczne, że gdy przybierze negatywną formę interpretowane jest jako coś żywiołowego.

Świadome przeobrażanie przyrody jest jakościowo odmienne od zwykłego oddziaływania antropogenicznego. Zakłada ono realizację określonego pozytywnego celu przy minimalnym poruszeniu tego wszystkiego, co poprzez tysiąclecia ukształtowało się w ekosystemach. Niekiedy możliwe są *poprawki* w przyrodzie, lecz wprowadzenie ich wymaga starannej analizy, ustalenia ich następstw w przyszłości.

Świadomość socjologiczna, jak już zauważyliśmy, pełni funkcję *sui generis* gwiazdy przewodniej w świadomym przekształcaniu przyrody. Pozwala na całościowe ujęcie przekształconego przez nas przedmiotu. W miarę podwyższania się jej poziomu świadome oddziaływania na pojedyncze, lub jak pisze E. F a d d j e w, *punktowe* zjawiska przyrodnicze, przerasta w oddziaływanie na coraz większe kompleksy środowiska na-

[20] V. G. Afanasev: *Mir živogo: sistemnosf, evolucja i upravlenie.* Moskva 1987, s. 326, 328.

[21] Ibidem, s. 327.

[22] Ibidem, s. 328.

[23] L. Z a c h e r: *Kultura techniczna w wymiarze intelektualno-świadomościowym. Prace z nauk społecznych.* Katowice 1983, s. 93.

[24] E. F a d d j e v: *Ideja razvitija i problemy ekologii.* „Obščestvennye Nauki" 1986, nr 8, s. 72.

turalnego[25]. Redukowanie, czy zgoła ignorowanie roli świadomości społeczno-ekologicznej implikuje powstanie niebezpieczeństwa lokalnych kryzysów antropogenicznych. Antropogeniczne działanie na odrębną, względnie samodzielną sferę przyrody może wpłynąć negatywnie na sfery sąsiednie, pozornie nie związane ze sobą. Dlatego świadome przekształcanie przyrody zakłada powiązanie wzajemne wszystkich wchodzących w grę czynników w taki sposób, aby *punktowe* fenomeny przyrodnicze, które poddawane są naszemu oddziaływaniu mogły być lokalizowane w przypadku pojawienia się nieprzewidzianych zjawisk negatywnych, a przeciwne tendencje pozytywne mogły być globalizowane [26]. Antropogeniczne oddziaływania na przyrodę doprowadziło do tego, że układ *człowiek—przyroda* [27] znalazł się w sytuacji kryzysowej. Możliwości biosfery w dziedzinie likwidacji ujemnych skutków antropogenicznego oddziaływania są prawie wyczerpane.

Dzięki potędze technicznej skala działań człowieka jest porównywalna, jak już wspomniano, z działaniem procesów geologicznych, lecz w odróżnieniu od nich dokonuje się miliony razy prędzej. Przyroda jak gdyby nie nadążała za człowiekiem. Jej produkty grupowały się w systemy w ciągu trwającej miliony lat ewolucji, każdy z takich systemów przez miliony lat *docierał się* z pozostałymi. Wprowadzenie przez człowieka do przyrody związków chemicznych, nie występujących w niej w *czystej* postaci wywierało i nie przestaje wywierać w większości przypadków szkodliwego wpływu na żywe organizmy, gdyż nie miały one z nimi do czynienia w trakcie ewolucji. Wszystkie znane dzisiaj sztuczne związki chemiczne nie *wpisują się* w cyrkulację biologiczną, nie są zdolne do asymilacji z naturalnymi cyklami przyrodniczymi i gromadzą się w przyrodzie jako zanieczyszczenia[28]. Struktura biosfery jest taka, że zawierają się w niej nader liczne podsystemy różnego poziomu organizacji, powiązane różnorodnymi więziami, które określają charakter jej funkcjonowania. Wprowadzenie do biosfery systemów i podsystemów dotychczas jej *nie znanych,* prowadzi do tworzenia się nowych powiązań implikujących gaśnięcie lub burzliwe funkcjonowanie poszczególnych elementów systemów przez tysiąclecia działających racjonalnie. Gaśnięcie prowadzi do obumierania wzajemnie powiązanych ogniw, natomiast burzliwe funkcjonowanie ele-

[25] Ibidem, s. 72—73.

[26] Ibidem, s. 73.

[27] Zasady teorii współoddziaływania w układzie *człowiek—przyroda* po raz pierwszy w literaturze radzieckiej zostały sformułowane przez prof. E. W. G i r u s o w a. Por.: E. V. G i r u s o v: *Sistiema...,* op. cit., s. 126—131.

[28] B. Commoner: *The Closing Circle. Nature, Man and Technology.* New York 1972, s. 123; P. A. Vodopjanov: *Vstojčivost i dinamika biosfery.* Minsk 1981, s. 228—229.

mentów dokonuje się pod wpływem obcych im katalizatorów. W rezultacie i gaśnięcie, i burzliwa działalność elementów prowadzi do ich degradacji, co powoduje zakłócenia i słabnięcie ekosystemu.

Wraz ze wzrostem zaludnienia pojawia się coraz więcej nowych detergentów, plastyków, pestycydów, rozszerzenie produkcji przemysłowej we wszystkich jej sferach. Wszystko to dodatkowo pogarsza i tak już niedobrą sytuację ekologiczną. Można ograniczyć tę produkcję (w jej obecnej postaci) i wówczas w biosferze zadziała zasada samozachowania i samoodnawiania, co może spowodować powrót do stanu równowagi systemu w dopuszczalnych fizjologicznie granicach[29]. Pisał o tym amerykański ekolog Barry Commoner w swej głośnej książce *The Closing Circle.* Commoner doszedł do wniosku formułując prawa ekologii, że *przyroda wie najlepiej (Nature knows best)* jak funkcjonować, a wszystkie wprowadzone przez człowieka do ekosystemu zmiany są szkodliwe [30]. Nie są to nowe, odkrywcze myśli. W istocie układają się one w nurcie rousseauizmu, który na gruncie amerykańskim jeszcze w połowie XIX stulecia aktywnie propagował G. D. T h or e au'[1]. Hasło powrotu do *dzikiej* przyrody jest dziś niemożliwe do zrealizowania. Obecna działalność człowieka może orientować się tylko na podtrzymywanie naturalnej równowagi. Podtrzymywanie naturalnej równowagi to druga zasada metodologiczna teorii i wykorzystywania przyrody, określająca świadome przekształcenie przyrody.

W historii myśli filozoficznej omawiającej problemy interakcji *człowiek—przyroda* ważna rola przypada zasadzie kompensacji. Jeszcze rzymski cesarz i filozof stoicki Marek Aureliusz pisał: *Człowiek oświecony i skromny zwraca się ku wszystko dającej i wszystko odbierającej przyrodzie ze słowami: daj, co chcesz i weź, czego pragniesz. Mówi zaś tak nie z zuchwalstwa, lecz korząc się przed przyrodą i błogosławiąc ją* [32].

Trwały charakter żywych systemów w przyrodzie wspiera się na ruchomej równowadze, na dynamicznym powstawaniu nowego i niszczeniu starego. I powstawanie, i niszczenie zakłada modyfikację jednych elementów systemu i odpowiednie przekształcenie innych. W ten sposób ustanawia się relatywnie stacjonarny stan systemu [33]. Ingerencja człowieka w proces naturalnego funkcjonowania systemów i podsystemów biologicznych usprawiedliwiona jest wtedy tylko, gdy ewentualna zmiana ta może

[29] E. W. Girusov: *Sistiema...,* op. cit., s. 127; P. A. Vodopjanov: op. cit., s. 31—35.

[30] B. Commoner: op. cit., p. 41.

[31] A. Gierasimčuk: *Celovek i priroda.* Kiev 1981, s. 31.

[32] M. Aureliusz: *Rozmyślania.* Warszawa 1965, s. 43.

[33] L. Bertalanffy: *Vom Molekuł zum Organismenwelt. Grundjragen der modernen Biologie.* Potsdam 1949, s. 44—45.

nadać systemowi wyższy poziom żywotności, trwałości. Dziś nie wystarcza już prognozowanie pojawienia się nowych kierunków i rozwiązań, dotyczących układu *człowiek—przyroda.* Należy konstruować je z zachowaniem maksymalnej zgodności historycznego rezultatu z uprzednio ustalonym celem. Niestety, jak zauważył Adolf Ciborowski, nie dysponujemy dziś jeszcze efektywnymi metodami długoterminowych ocen kumulatywnych wyników naszej działalności. Współczesny poziom wielu dziedzin nauki nie daje nam jeszcze dostatecznych podstaw dla formułowania oceny zasadności decyzji, których skutki będą występowały w dalekiej przyszłości[34], ponieważ procesy zachodzące w środowisku przyrodniczym są bardziej długotrwałe od planowania na dającą się przewidzieć przyszłość.

W procesie świadomego przekształcania przyrody wielkie znaczenie ma rozumienie związków wzajemnych procesów ekologicznych z działalnością społeczno-gospodarczą, etyczną, estetyczną, prawodawczą itd. Sądzić wypada, że na obecnym etapie tak w warunkach kapitalizmu, jak i socjalizmu, znaczenie decydujące ma związek wzajemnych aspektów ekonomicznych i ekologicznych. W centum uwagi mechanizmu gospodarczego, jak zauważa słusznie L. Z a c h e r, znaleźć się winno rozwiązanie ekonomicznych problemów ekologii. W przeciwnym wypadku będziemy po dawnemu trwonić ogromne ilości surowców dla ich jednorazowego wykorzystania, co jest krzyczącą niegospodarnością [35]. Nastał czas, jak pisze francuski ekolog P. Saint-Marc, by otworzyć drogę nowej ekonomice — ekonomice przyrody, która mogłaby organicznie się włączyć do mechanizmu gospodarczego, umożliwiając ujawnienie biologicznej, estetycznej i naukowej wartości środowiska przyrodniczego [36].

Należy zauważyć, że uczeni polscy opracowali schemat oceny efektywności gospodarowania ekologiczno-ekonomicznego[37]. Należałoby jeszcze doprowadzić zalecenia uczonych do świadomości szerokich mas ludzi pracy, wprowadzić do ustawodawstwa artykuły zawierające postanowienia i zalecenia, dotyczące konkretnych instytucji i przedsiębiorstw ochrony przyrody, bezpośrednio dotyczące zanieczyszczenia środowiska, opracować mechanizmy funkcjonowania bodźców ekonomicznych, wykluczających naruszanie tych instrukcji i postanowień.

W procesie wzmagającej się degradacji systemów przyrody ważne

[34] A. Ciborowski: *Polityka kształtowania środowiska.* Warszawa 1981, s. 128.

[35] L. Z a c h e r: *Sterowanie procesami rewolucji naukowo-technicznej.* Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1978, s. 220, 229.

[36] P. Saint-Marc: op. cit., s. 26.

[37] A. Jankowska-Kłapkowska: *Ekologiczno-ekonomiczna efektywność gospodarowania.* W: *Ekonomiczne i socjologiczne...,* op. cit., s. 28—46.

znaczenie ma przestrzeganie zasady priorytetu interesu społecznego nad indywidualnym.

W literaturze socjologicznej zasada ta nieprzypadkowo wybija się w pracach uczonych amerykańskich — W. O. Douglasa i B. Commonera[38], francuskich — R. Dajoau i P. Saint-Marca[39], radzieckich E. W. Girusowa i P. A. Wodop janowa[40]. Ignorowanie tej zasady występuje zarówno w warunkach kapitalizmu, jak i socjalizmu; w warunkach kapitalistycznych ignorowanie zasady wynika zasadniczo ze stosunków produkcji występujących w bazie ekonomicznej, podczas gdy w warunkach socjalizmu z właściwości nadbudowy (instytucji społecznych). W kapitalizmie przyczyną degradacji przyrody jest pogoń za zyskiem, w warunkach socjalizmu zaś decydującym czynnikiem naruszania ukształtowanych ekosystemów jest nakazowo-administracyjny system zarządzania gospodarką, działanie którego daje terenowym organom władzy możliwość ignorowania interesów całości społeczeństwa, podporządkowywania ich interesom jakiegoś regionu (próby odwrócenia biegu rzeki na południu ZSRR, tworzenie przedsiębiorstw na brzegach jeziora Bajkał itd.). W każdym społeczeństwie występują grupy *antyekologiczne,* które, jak zauważył słusznie A. D e 1 o r m e, kierując się własnymi egoistycznymi interesami, realizują cele, wpływając w mniejszym lub większym stopniu negatywnie na środowisko przyrodnicze. W kapitalizmie — jak pisze — wszystko jest dość jasne, *antyekologiczne* grupy składają się tam z ludzi, którym idzie głównie o zysk. Stąd bierze się niechęć do zachowywania ograniczeń podyktowanych przez warunki żywotności środowiska przyrodniczego. Znacznie bardziej skomplikowane jest to zagadnienie w warunkach socjalizmu. A. D e 1 o r m e, powołując się na doświadczenie warunków Polski w latach siedemdziesiątych wskazuje, że ówczesna polityka ekonomiczna nastawiona była na ekstensywny rozwój gospodarki, na rezultaty gospodarcze za *wszelką cenę,* co prowadziło do nierozumnego wykorzystywania zasobów naturalnych, do naruszenia ekosystemów [41]. Nieodpowiedzialność ekologiczna charakterystyczna była także i dla innych krajów socjalistycznych. W latach siedemdziesiątych w ZSRR, pewne grupy technokratyczne wprowadzały w życie nierozumne z ekologicz-

[38] U. O. Duglas: *Trechsotletnia vojna: chronika ekologičeskogo diejstvija.* Moskva 1976, s. 87; B. Commoner: op. cit., s. 271—273; 346—347.

[39] P. Saint-Marc: op. cit., s. 75, 212, 244, 269—271.

[40] E. V. Girusov: *Sistiema...,* op. cit., s. 130—131; P. A. Vodopjanov: *Ustojčivost...,* op. cit., s. 213—214; 232—234.

[41] A. D e 1 o r m e: *Rola nauk społecznych w problematyce badawczej zagrożeń ekologicznych.* W: *Ochrona środowiska człowieka — humanistyczne widzenie świata.* Kraków 1984, s. 72.

nego punktu widzenia decyzje, co doprowadziło do ciężkich naruszeń warunków ekologicznych na Syberii, na Wołdze, w Mołdawii, w Uzbekistanie [42].

Świadome przekształcanie przyrody wymaga opanowania kultury socjoekologicznej nie tylko przez tych, którzy bezpośrednio stykają się z przyrodą, lecz i tych, którzy działają w sferach pozornie nader oddalonych od przyrody.

Tłumaczył:
Mirosław Skwieciński

[42] V. Rasputin: *Jeslí posovesti,* „Literaturnaja Gazeta" 1988, nr 1, s. 10; *Strony Volgi.* „Sovetskaja Rossija" z dn. 18 listopada 1987, s. 4; V. Kotliakov: *Možno li spasti more? Ekologia: problemy i rešenija.* „Pravda" 1988, nr 105, s. 3.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

EWA *DOROBIŃSKA*

KORYFEUSZE FILOZOFII JĘZYKA NA CENZUROWANYM (EUGENIUSZ GRODZIŃSKI CONTRA TARSKI, FREGE, CARNAP I MORRIS)

Książka, z której tekstem trudno się zgodzić, jest często ciekawsza od innych, bo inspiruje, skłania do przemyślenia źródeł własnego protestu i uściślenia swego stanowiska. Taką właśnie książką jest dla mnie, wydana przed paroma miesiącami, praca Eugeniusza Grodzińskiego zatytułowana *Koryfeusze nie są nieomylni* (Ossolineum, 1988). Składa się ona z trzech esejów dotyczących zagadnień tak odrębnych, że jedynym bodaj, co je łączy, jest ważność ich przedmiotu oraz wielkość myślicieli, których rozstrzygnięcia teoretyczne autor próbuje podważyć. Zadanie, jakie sobie przy tym stawia, to odważna, pozbawiona nadmiernej admiracji krytyczna analiza kilku wybranych koncepcji z dorobku badawczego czterech wielce cenionych i znanych przedstawicieli logiki i filozofii języka. E. Grodziński sądzi przy tym, że autorytet owych uczonych z pewnością z tego powodu nie ucierpi, że może on *być pomniejszony raczej przez bezkrytyczną apologię, natomiast krytyka błędów (...) może ten autorytet tylko wzmocnić, albowiem wszyscy wiedzą, że nie ma ludzi nieomylnych* (s. 8). Ową uwagę można jak przypuszczam odnieść również do samego Eugeniusza Grodzińskiego i niniejszego tekstu poświęconego jego książeczce, tekstu pozbawionego owej *bezkrytycznej apologii.*

Nawiasem mówiąc nie podzielam poglądu autora, wedle którego wielkość człowieka i jego autorytet naukowy hartuje się w ogniu błędów i kontrowersji, choć wypada przyznać każdemu człowiekowi prawo do omyłek i zabłądzeń.

W pierwszym z artykułów E. Grodziński porusza problem możliwości zdefiniowania prawdy w języku naturalnym i polemizuje ze słynnym wynikiem prac Tarskiego, który zagadnienie to rozstrzyga negatywnie.

W rozważaniach Alfreda Tarskiego nad możliwością sformułowania poprawnej definicji prawdy w języku naturalnym ważną rolę odegrał fakt występowania w tym języku tzw. paradoksów, czyli zdań implikujących pary zdań sprzecznych, a w szczególności paradoksu kłamcy. Fakt ten, jak wiadomo, przesądza w przekonaniu Tarskiego o niemożli-

wości podania formalnie poprawnej definicji prawdy dla języka naturalnego. E. Grodziński zaś stawia sobie zadanie, w którym chodzi o *udowodnienie niesłuszności zakazu nieskrępowanego operowania pojęciem prawdy w rozważaniach naukowych w języku naturalnym oraz niesłuszności zakazu formułowania naukowych definicji prawdy w tymże języku* (s. 37).

Autor próbuje wykazać fałszywość wyniku Tarskiego uzasadniając najpierw swe przekonanie o bezsensowności samego paradoksu kłamcy. Tok tego rozumowania, którego szersze przedstawienie zawarte jest w wydanych kilka lat temu przez tegoż autora *Paradoksach semantycznych* (Ossolineum 1983), można ująć w pewnym skrócie następująco.

Po pierwsze — najstarsze sformułowanie tego paradoksu (przypisywane Eubulidesowi) ma postać zdania: *Wszyscy Kreteńczycy zawsze kłamią,* które wypowiada Kreteńczyk Epimenides głosząc jednocześnie fałsz i prawdę. To sformułowanie paradoksu kłamcy nie pociąga jednak zdaniem E. Grodzińskiego za sobą pary zdań sprzecznych. Epimenides musiał skłamać, ponieważ *gdyby było tak, że Kreteńczycy zawsze kłamali, to Kreteńczyk Epimenides nie mógłby tego stwierdzić, gdyż byłoby to przecież twierdzenie prawdziwe* (s. 23), o ile — uzupełnijmy tu jednak rozumowanie autora — Epimenides wiedział o nierozerwalności tej cechy z charakterem swych krajanów. Gdyby przecież sądził ich inaczej (błędnie) — już mógłby to powiedzieć, ale byłoby to właśnie kłamstwo, choć związane z mimowolnym powiedzeniem prawdy, o czym niżej. Nawiasem mówiąc warto tu też zwrócić uwagę na to, że Epimenides nie mógłby wypowiedzieć tego zdania nie tylko w sytuacji, gdyby wszyscy Kreteńczycy zawsze kłamali, a on był tego świadom, ale również wówczas, gdyby w rzeczywistości tak nie było, a niepoprawny kłamca Epimenides żywił jedynie błędne przekonanie o rodakach. Ale w jednej i drugiej sytuacji wypowiedzieć tego zdania rzeczywiście nie mógł, *jeśli jednak tak powiedział, dowodzi to niezbicie, że skłamał* (s. 23) — a przynajmniej — znów dodajmy tu — że skłamał w swym przekonaniu, albowiem obok sytuacji, w której nie jest prawdą, że wszyscy Kreteńczycy zawsze kłamią, a prawidłowo oceniający ją Epimenides, wypowiada swoją fałszywą kwestię, zajść może i ta nie podejrzewana przez Epimenidesa okoliczność, że rzeczywiście wszyscy Kreteńczycy zawsze kłamią, a nieodrodny syn ziemi kreteńskiej Epimenides wygłasza swą kwestię kłamliwą w intencjach, acz w istocie prawdziwą.

Nawet jednak po tych uzupełnieniach wywodu E. Grodzińskiego konkluzja pozostaje ta sama — Epimenides kłamał, a najstarsze sformułowanie paradoksu kłamcy nie jest żadnym paradoksem.

W nowszych sformułowaniach tego paradoksu używa się zdań samo-

zwrotnych jak np. Ja teraz kłamię lub ZDANIE NAPISANE WERSALIKAMI W VII TOMIE „EDUKACJI FILOZOFICZNEJ" NA STRONIE 125 JEST FAŁSZYWE. Te właśnie zdania samozwrotne — rozumuje E. G r o d z i ń s k i, mówiąc o samych sobie, a więc zdania, którym odpowiada *niby-myśl,* są w istocie wyrażeniami pozbawionymi jakiegokolwiek sensu, a więc nie są w ogóle zdaniami. A skoro nie są zdaniami, to nic z nich wydedukować się nie da, wobec czego z kolei obecność w języku naturalnym tzw. paradoksu kłamcy, który *ujawnia się w świetle analizy jako bezsens (...) nie może w niczym ograniczać zdolności języka naturalnego do wyrażania wszelkich myśli (...) ani do tworzenia i definiowania w języku naturalnym (...) terminów semantycznych* (s. 36), a więc i pojęcia prawdy.

Wywód ten nasuwa jednak szereg konkretnych uwag.

Jeśli nawet wszelkie dające się sformułować w języku naturalnym paradoksy uzna się za bezsensy (a nie za zdania w sensie logicznym), z których wobec tego nie daje się wydedukować żadnych zdań, a więc i pary zdań sprzecznych, to z tych konstatacji nie wynika jeszcze, że paradoksy owe nie są *żadną przeszkodą do operowania tym językiem w rozważaniach naukowych, jak również do poprawnego definiowania w nim pojęcia prawdy* (s. 9).

Pojęcie dedukowania nie pokrywa się wszak z pojęciem wnioskowania— jest odeń znacznie węższe. To po pierwsze.

Po drugie — możliwość przeprowadzenia kunsztownego dowodu bezsensowności np. paradoksu kłamcy, ani nie pociąga za sobą świadomości tego faktu wśród wszystkich ludzi nauki, posługujących się głównie bądź wyłącznie językiem naturalnym, ani — nawet w przypadku uświadomienia sobie powyższego — nie implikuje niemożliwości pojawienia się tego paradoksu w innej, trudniejszej do wykrycia, zawoalowanej postaci. Z obu tych uwag nietrudno wyprowadzić wniosek, że faktyczna, możliwa do wykazania bezsensowność paradoksu kłamcy nie stanowi wystarczającej bariery ani dla jego pojawienia się w rozważaniach naukowych, ani dla wywnioskowania (nie: wydedukowywania) z niego zdań. Przy tym drugim przypadku opatrzoność nie czuwa nad tym, aby naukowiec wyprowadził oba zdania sprzeczne z wyrażenia, którego ani bezsensowności, ani paradoksalności nie jest świadom. Sprzeczność jest zawsze wystarczającym sygnałem do rewizji całej teorii, nawet dla osób nie znających podstępu. Toteż gdyby każdorazowy przypadek zaistnienia paradoksu w teorii pociągał za sobą konieczność pojawienia się w niej dwóch zdań sprzecznych, kłopot nie byłby tak wielki i sprowadzałby się jedynie do żalu za straconym czasem. Problem jednak w tym, że żadnej takiej konieczności nie ma i język naturalny kryje w sobie niebezpieczeństwo mimowolnego popadnięcia w fałsz.

Toteż sądzę, że ostrzeżenie Tarskiego w pełni zachowuje swą ważność. Charakterystyczne dla języka naturalnego istnienie wyrażeń samozwrotnych i związana z tym możliwość formułowania tzw. paradoksów, istotnie nie pozwala ani na formalnie poprawne zdefiniowanie w nim pojęcia prawdy, ani nawet *konsekwentnie i zgodnie z prawami logiki operować tym pojęciem* (s. 9).

Ostrzeżeniu temu przypisałabym jednak niego inną treść niż E. G r o d z i ń s k i, który wyprowadza zeń następujący nakaz skierowany do ludzi parających się nauką: *Jeśli chcecie operować pojęciem prawdy zgodnie z prawami logiki (...), nie posługujcie się językiem naturalnym* (s. 10). I dalej: *Jeśli chcecie zdobywać prawdy naukowe, przejdźcie na języki sformalizowane nauk dedukcyjnych* (s. 18).

Zwróćmy uwagę, że postulat Tarskiego w istocie obliguje do tworzenia nauki wyłącznie w językach nie naturalnych, sztucznych. W sytuacji rozprzestrzeniającej się, a nie zawsze podyktowanej potrzebą maniery formalizowania rozmaitych dywagacji, sprzeciw wobec powyższego *dictum* byłby dla mnie zrozumiały, pod warunkiem, że utożsamimy — za E. Grodzińskim — języki sztuczne z językami sformalizowanymi. Ale właśnie owo utożsamienie może budzić poważne zastrzeżenia, nawet jeśli jest ono tylko chwytem erystycznym ze strony autora. Chwytem mającym na celu pewną radykalizację — i tym łatwiejsze odparcie — przestróg Tarskiego, które tak skrajnie zinterpretowane sprzyjać mogą zalewowi formalizmu stwarzającego często zaledwie pozory ścisłości i klarowności.

Przyjrzyjmy się więc bliżej owemu utożsamieniu języka sztucznego ze sformalizowanym. Granica pomiędzy językiem naturalnym a naukowym nie jest wprawdzie ostra, zwłaszcza przy założeniu, że język naturalny zachowuje swoją tożsamość przy wprowadzaniu doń nowych terminów. Ale mimo to wątpliwości budzi teza, że niesformalizowany język, którym operuje dziś fizyka, biologia, chemia itd., jest językiem naturalnym, a nie sztucznym i to nie tylko ze względu na hermetyczność terminologii. Rozwój wiedzy o języku rugowanie zeń wyrażeń nieostrych, wprowadzanie definicji regulujących oraz projektujących, dbałość o metodologiczną poprawność wnioskowań, odróżnianie rozważań przedmiotowych od metanaukowych itd., wszystko to oddala coraz bardziej nawet niesformalizowane języki nauk szczegółowych od języka naturalnego. Toteż konstatacja Autora, że *dziesiątki (...) tysięcy naukowców na całym świecie nadal prowadziło i prowadzi swe prace w języku naturalnym* (s. 20), wydaje mi się co najmniej nieostrożne, o ile nie jest drugim zabiegiem erystycznym. Autor próbuje przekonać w ten sposób czytelnika o znikomości wpływu dokonań Tarskiego na rzeczywistą, codzienną praktykę badań znakomitej większości ludzi uprawiających naukę, którzy

z powodzeniem posługują się językiem *naturalnym.* Jest to teza moim zdaniem fałszywa. Pozory jej prawdziwości mają swe źródło w kolejnym, *implicite* zawartym w tekście, utożsamieniu języka naturalnego z językiem niesformalizowanym. Trudno mi przystać także na to utożsamienie. Toteż posługiwanie się przez uczonych językami niesformalizowanymi (resp. *naturalnymi)* po 1933 roku, w którym to Tarski ogłosił swą słynną pracę, nie wydaje mi się aż tak *jawną niekonsekwencją* — jak to określa E. Grodziński — wobec powszechnej akceptacji postawionej tam tezy. Owa *jawna niekonsekwencja,* czyli *nieco paradoksalnie* przedstawiające się zachowanie uczonych można, zdaniem autora, wyjaśnić jedynie fałszywością (określoną w tekście delikatniej mianem *niesłuszności)* przekonania T a r s k i e g o, *że w języku naturalnym nie można ani poprawnie zdefiniować pojęcia prawdy, ani konsekwentnie i zgodnie z prawami logiki nim się posługiwać* (s. 20). Wykazanie tej fałszywości stanowi właśnie cel pierwszego eseju. Ale czy został on osiągnięty? Czy dałoby się z języka naturalnego usunąć możliwość formułowania paradoksów? bądź to samo inaczej — czy język naturalny pozbawiony tej możliwości zachowuje swoją tożsamość? Bo jeśli nie, to w omawianej tu pracy udowadniałoby się co najwyżej tyle, że pojęcie prawdy można zdefiniować i posługiwać się nim w językach niesformalizowanych, ale też *nienaturalnych.* Twierdzenie to zaś nie przeczy tezie Tarskiego.

Drugi esej zawarty w książce E. Grodzińskiego poświęcony jest krytyce Frege'owskiej definicji denotatu zdania jako Prawdy lub Fałszu, definicji frapującej każdego, komu znany jest klasyczny już artykuł tego wielkiego logika *Über Sinn und Bedeutung* z 1982 roku[1].

Zawartej w tej pracy koncepcji denotatu zdania stawia E. Grodziński dwa podstawowe zarzuty: 1. *Zupełny brak harmonii między koncepcją denotatu imienia (nazwy) a koncepcją denotatu zdania.*

2. *Nie usprawiedliwione „zglajchszaltowanie" denotatów wszystkich mających wartość logiczną zdań (...) z podziałem tych denotatów jedynie na prawdę i fałsz, bez żadnego uwzględnienia nieskończonych w swej liczbie różnic treściowych między tymi zdaniami* (s. 48).

O ile zarzut drugi nasuwa się chyba każdemu przy lekturze pracy F r e g e g o, który zdawał sobie sprawę z osobliwości swego stanowiska, o tyle zarzut pierwszy trafia w newralgiczny punkt tej koncepcji, jako że jej przeznaczeniem miała być właśnie realizacja pełnej harmonii między definicjami denotatów nazwy i zdania.

[1] G. Frege: *Über Sinn und Bedeutung.* „Zeitschrift fur Philosophie und Philosophische Kritik" 1892, nr 100. Przekłady polskie: *Sens i znaczenie.* W: G. Frege: *Pisma semantyczne.* Warszawa 1977 oraz *Sens i nominat.* W: *Logika i język* (red. nauk. J. P e 1 c). Warszawa 1967.

E. Grodziński zauważa, że dążenie Fregego do *scalania obu definicji* (s. 60), czy raczej do nadania im analogicznego kształtu formalnego poprzez uznanie za denotaty zdań Prawdy i Fałszu, ma za sobą pewien poważny argument, którego *sam Frege jednak nigdy nie sformułował* (s. 60), ale który przewija się *z różnymi niuansami w obfitej literaturze po-Fregowskiej* (s. 60). Argument ten — referuje dalej E. Grodziński — ma na celu zachowanie pojęcia równoważności zdań w ścisłej odpowiedniości do równoważności nazw. Tym bowiem, co łączyć ma dwie *równoważne nazwy, jest fakt, że oznaczają one ten sam przedmiot* (s. 61), denotat, i tak samo tym, co łączyć ma dwa zdania równoważne *jest to, co mają wspólnego, czyli właśnie wartość logiczna* (s. 61). Stąd płynąć ma (F r e g e) konieczność uznania Prawy i Fałszu za przedmioty stanowiące denotaty zdań, co z kolei jawi się jako jedna *z fundamentalnych tez logiki formalnej* (s. 61), jako jedyna teza pozwalająca na zachowanie tak istotnej, choćby dla klasycznego rachunku logicznego, relacji równoważności między zdaniami, bez której to funkcji prawdziwościowej rachunek ten *istnieć nie może* (s. 61).

Nawiasem mówiąc argumentacja zwolenników Fregego posuwa się w tym ostatnim punkcie stanowczo za daleko. Jeszcze w latach trzydziestych bieżącego stulecia wykazano w badaniach prowadzonych przez Ł u kasiewicza, że nawet w tzw. funkcjonalnie pełnych systemach klasycznego rachunku zdań można się obyć bez definiowania *explicite* funktora równoważności, choć daje się on w tych rachunkach *wyrazić* (np. implikacyjno-negacyjny rachunek zdań Łukasiewicza, czy rachunek zawierający tylko stałą Sheffera). A warto też chyba przypomnieć, że zajmowano się w szkole Łukasiewicza także rachunkami zwężonymi, w których można by zdefiniować niektóre tylko funktory ekstensjonalne.

Wprawdzie trudno przyjąć, że klasyczny rachunek logiczny nie może istnieć bez funkcji równoważności zdań, niemniej istotnie należy ona do najważniejszych pojęć w logice i w metodologii. Istotniejsze polemicznie jest to, o czym autor pisze nieco dalej, że *pojecie materialnej równoważności zdań nie z pojęcia denotatu zdania zostało wyprowadzone, lecz z pojęcia materialnej implikacji* (s. 63). Przesądza to bowiem o tym, że *wyrzeczenie się Frege'owskiej koncepcji denotatu zdania w najmniejszym nawet stopniu nie naruszy fundamentów klasycznej logiki formalnej* (s. 63).

E. Grodziński dostrzega w argumentacji pro-Frege'owskiej nieco inny jeszcze powód do jej odparcia. Rozumowanie autora opiera się na odrzuceniu mechanicznego przenoszenia pojęcia równoważności z dziedziny nazw w dziedzinę zdań i rozróżnieniu odpowiednio równoważności denotacyjnej i materialnej. Pojęcie równoważności denotacyjnej (które

nawiasem mówiąc jest tu po prostu równoznacznością nazw) można rozciągnąć na obszar zdań, ale wówczas ich *naturalnymi* denotatami — twierdzi E. Grodziński — będą po prostu fakty, o których się w tych zdaniach mówi. Sądzę, że autor zgodzi się z tym, że w tak pojętej równoważności denotacyjnej zarówno nazwa, jak i zdanie potraktowane zostają jako znaki, a więc jest ona definicyjnie sprowadzalna do relacji tożsamości między denotatami (czy inaczej desygnatami, ale nie znaczeniami) znaków.

Analogiczne rozszerzenie pojęcia o nazwy zakresu równoważności materialnej, czyli relacji posiadania tej samej wartości logicznej — kontynuuje autor — prowadziłoby do tego, że za materialnie równoważne uznalibyśmy wszystkie nazwy niepuste z jednej strony, a z drugiej — wszystkie puste.

Ponieważ myśl powyższa wydaje się godna uwagi, a całość rozumowania sprawia wrażenie entymematycznego, narzuca mi się tu konieczność pewnych dopowiedzeń. Tym bardziej, że autor wykazuje iż Frege'owska koncepcja denotatu zdania wywodzi się z pojęcia równoważności materialnej i że wobec tego przy definiowaniu denotatu nazwy F r e g e nie zachowuje się zgodnie z prawami konsekwencji. Ta bowiem wymagałaby— zdaniem E. Grodzińskiego — za *denotat (wspólny denotat) wszystkich nazw niepustych uznać byt, rzeczywistość, za denotat wszystkich nazw pustych — niebyt* (s. 62).

Ale dlaczego właśnie tak? Myślę, że autor zgodziłby się z następującą rekonstrukcją swej, demonizowanej przeze mnie, intuicji. Równoważność materialna pomiędzy dwoma zdaniami sprowadza się do tożsamości ich wartości logicznej. Wartość logiczna zaś, prawda czy fałsz, jest cechą relacji semantycznej pomiędzy zdaniem a tym, do czego ma się ono odnosić. A więc równoważność materialna jest sprowadzalna definicyjnie do relacji tożsamości cech odniesienia semantycznego, polegających na tym, że zdanie *trafia* (prawdziwe) lub *nie trafia* (fałszywe) *w rzeczywistość,* czyli że zdanie ma, bądź nie swój odpowiednik (np. fakt) w rzeczywistości. Jeśli w podobnym sensie będzie się mówić o równoważności nazw, to po pierwsze trzeba by mówić o ich prawdziwości i fałszywości (w znaczeniu owego *trafiania,* czyli faktu posiadania denotatu). Ale gdyby na to przystać, to analogicznie jak w przypadku zdań — prawdziwość i fałszywość byłyby tu cechami odniesienia semantycznego nazw, a równoważność materialna — tożsamością owych cech. Równoważne sobie byłyby więc rzeczywiście — co jak dotąd zgodne jest z wnioskiem E. Grodzińskiego — z jednej strony wszystkie nazwy puste *(fałszywej* i z drugiej wszystkie nazwy niepuste *(prawdziwej.* Ale też tym, co wspólne dla tak równoważnych nazw byłaby ich *wartość logiczna,* a nie przedmiot przez nie nazywany. Wydaje się więc, że w tej sytuacji F r e g e winien by za denotaty

nazw przyjąć raczej również Prawdę i Fałsz, a nie byt (rzeczywistość) i niebyt, jak konkluduje E. Grodziński.

Jednakże tak czy inaczej niekonsekwencja Fregego w *scalaniu definicji denotatu nazwy i zdania* została wykazana.

Warto przy tych rozważaniach zwrócić uwagę na naszkicowaną przez autora koncepcję *denotatu zdania jako faktu rzeczywistości* (s. 64). Jest to bowiem ujęcie intuicyjne trafne i klarowne, dopóki bierzemy pod uwagę tzw. proste zdania atomiczne i zdania złożone za pomocą niektórych spójników ekstensjonalnych (np. koniunkcji). Zawiłości pojawiają się jednak w odniesieniu do zdań składanych za pomocą wyrażeń intensjonalnych: *jest możliwe, że jest koniecznie, że,* czy zdań zawierających tzw. *explicit performative* itd. Autor próbuje pokazać możliwości uniknięcia tych komplikacji na kilku przykładach. Sprawiają one wrażenie klarowności dzięki ich doborowi, dość pobieżnej analizie i braku jakiejkolwiek precyzacji pojęcia faktu. Pojemność zakresu tego terminu winna być przestrogą przed zbyt pospieszną akceptacją wypowiedzianych tu przekonań. Nieokreśloność tego pojęcia uwidacznia się choćby w takim wyrażeniu, jak *nie istniejący fakt,* używanym przez E. Grodzińskiego jako nazwa denotatu zdania fałszywego. Dostrzec ją można w przypadku ustalania denotatu niektórych prawdziwych zdań złożonych ekstencjonalnie, np. warunkowych. Zdanie takie, jak wiadomo, zachowuje swą prawdziwość przy trzech odmiennych stanach rzeczywistości (takie ujęcie faktu można odczytać między wierszami eseju E. Grodzińskiego), czyli przy trzech różnych *faktach.* Którego z nich zdanie to dotyczy? A może chodzi właśnie o fakt w innym znaczeniu? No właśnie, dlatego treść tego pojęcia należy starannie przemyśleć i określić, zanim się go użyje, a i potem (co oczywiste) używać go konsekwentnie, by wywód był zrozumiałym. W przeciwnym przypadku posługiwanie się nim może wzbudzić wątpliwości nawet w stosunku do najtrafniejszych intuicji.

Wróćmy jednak do zastrzeżeń kierowanych przez Autora pod adresem koncepcji Fregego. Kolejne z nich dotyczy samego pojęcia prawdy, którego — jak zwraca uwagę E. Grodziński — Frege nigdy nie wyjaśnił, odrzucając jednocześnie stanowczo *Arystotelesowską koncepcję prawdy jako zgodności zdania z rzeczywistością* (s. 49). Uderza to dodatkowo w koncepcję Prawdy jako denotatu zdania, dając z jednej strony podstawę do wytknięcia błędu definiowania zwanego *ignotum per ignotum* i z drugiej asumpt do dalszej analizy krytycznej. W tej jednak sprawie odsyłam Czytelnika do omawianej tu książki, podobnie jak w kwestii krytyki linii dowodowej, którą posuwa się F r e g e wskazując, że Prawda i Fałsz stanowią denotaty zdań.

Z krytyką tą bowiem trudno się nie zgodzić. A jednak poczucie satysfakcji z takiego usankcjonowania własnego sprzeciwu wobec rozwiązań

F r e g e g o i własnych wątpliwości idzie w parze z uczuciem tajemniczości rzeczywistych motywów, które skłoniły wielkiego filozofa do przyjęcia takiego właśnie stanowiska. Może Prawdę i Fałsz rozumie F r e g e ontologicznie — pisze wszak w tej samej pracy, że sądzenie *polega na rozróżnianiu części w obrębie wartości logicznej*[2]. Może więc właśnie koncepcja Lewisa, omówiona przez autora w dodatku poświęconym recepcji myśli Fr e g e g o, chwyta najcelniej owe motywy. Lewis formułuje postulat, *ażeby każde zdanie prawdziwe, nawet traktujące o najbłahszym, najbardziej partykularnym fakcie (...), było rozpatrywane w łączności z całością Wszechświata, a z tego bezpośrednio wypływa konkluzja, iż każde zdanie prawdziwe denotuje Wszechświat,* (s. 77) Trudno się jednak pogodzić z sugestią E. G r o d z i ń s k i e g o, że F r e g e nie miał żadnych motywów skłaniających go do przyjętej decyzji, *bo gdyby je miał, bez skrępowania by je ujawniał* (s. 85).

Esej zakończony jest krótkim omówieniem logiki nie-Frege'owskiej, dzieła Romana Suszki, logiki odczucającej właśnie aksjomat F r e g e g o *o tożsamości denotatu zdania z jego wartością logiczną.* System logiczny Suszki stanowi więc stanowcze, dawno oczekiwane zerwanie z *wypranym z wszelkiej treści* (s. 87) dogmatem F r e g e g o i pierwszy krok w kierunku *niezbędnej reformy w logice i filozofii języka* (s. 89), którą postuluje E. Grodziński.

Trzeci artykuł został poświęcony Carnapowsko-Morrisowskiej koncepcji semantyki i jej stosunku do pragmatyki, a więc zagadnieniu niesłychanie zawiłemu, obrosłemu rozmaitymi tradycyjami i przyzwyczajeniami terminologicznymi, zagadnieniu, które jednak wymaga uporządkowania ze względu na jasność badań i ich przedmiot. Ta część książki E. Grodzińskiego wydaje mi się najważniejsza, jako że jej temat wiąże się z szeregiem fundamentalnych zagadnień nie tylko w filozofii języka, ale i w całej semiotyce.

Autor dyskutuje ze znanym w tej materii stanowiskiem C a r n a p a i poglądami Morrisa. Ponieważ cała ta sprawa sięga samych fundamentów semiotyki, czyli tak podstawowych dla niej pojęć, jak znak, znaczenie, desygnat, denotacja, prawda, to dyskusja, jaką przeprowadza autor jest także inspirująca.

E. Grodziński dostrzega sprzeczność w Carnapowskiej koncepcji semantyki i jej miejsca względem pragmatyki. Sprzeczność ta zachodzi, jego zdaniem, pomiędzy dwoma odrębnymi w istocie ujęciami semantyki. Polega zaś na tym, że w pierwszym przypadku pragmatyka uznana zostaje za *podstawę całokształtu lingwistyki,* jako że tylko na drodze ustaleń empirycznych (w *drodze obserwacji pragmatycznej),* (s. 94), można po-

[2] G. F r e g e: *Sens i nominat,* op. cit., s. 235.

znać właściwe danemu językowi odniesienie semantyczne i jego syntetykę. Pragmatyka jest tu zawsze początkiem badań danego konkretnego języka, a abstrahowanie od ludzkich zachowań językowych, czyli przejście na płaszczyznę semantyczną (opisową czy czystą), jest czynnością późniejszą i stanowi *odróżnik badań semantycznych od badań pragmatycznych* (s. 96). W drugim ujęciu natomiast semantyka opisowa wraz z syntatyką uznane zostają już nie za rozłączne z pragmatyką (rozłączne pozostaje semantyka czysta), ale za jej części.

Sprzeczności *sensu stricto* pomiędzy powyższymi dwiema koncepcjami semantyki nie dostrzegam. Obie przy pewnym — skądinąd bliskim chyba Carnapowi — ujęciu problemu można uznać za fałszywe, mianowicie wówczas, gdy istotę relacji między semantyką a pragmatyką upatrywać w ich krzyżowaniu się. Natomiast zachodzi to wykluczanie się, choć i to można zakwestionować zważywszy, że semantykę czystą dalej uważa C a r n a p za rozłączną z pragmatyką. Inne jest teraz tylko, jak pisze E. Grodziński, kryterium tego odróżnienia — pragmatyka to zespół badań nad językami naturalnymi, semantyka — nad sztucznymi. A jednak, *jak się okazuje (...) nie ma żadnego chińskiego muru między czystą semantyką (...) a pragmatyką. Cała semantyka wywodzi się z pragmatyki* (s. 103). Carnap pisze (cytuję za E. G r o d z i ń s k i m): *Wiele pojęć używanych dzisiaj w semantyce czystej, zostało w istocie zasugerowanych przez odpowiednie pojęcia pragmatyczne,* (s. 103)

Odnoszę wrażenie, że w tym zamęcie pojęciowym na nieporozumienie dotyczące wzajemnego stosunku semantyki i pragmatyki nakłada się pomieszanie dwóch porządków postępowania: toku badawczego i toku wykładu, arystotelesowskiego porządku poznania i porządku uzasadniania. Konieczność i fakt rozpoczynania badań nad jakimś nieznanym dotąd językiem etnicznym od empirycznych danych o zachowaniach językowych jego użytkowników stanowić mogą argument za podporządkowaniem semantyki pragmatyce jedynie w procesie poznania. Natomiast stwierdzenie to nie nadaje się jako argument na rzecz włączania semantyki w zakres pragmatyki w porządku teoretycznym, w porządku wykładu, uzasadnienia. Samo uświadomienie sobie faktycznego i zarazem koniecznej kolejności badań pozostawia otwartą kwestię, czy użytkownicy posługują się poszczególnymi wyrażeniami w określony sposób dlatego, że wyrażenia te mają już pewne zastane przez nich znaczenia (pierwotność semantyki), czy też wyrażenia te mają określone znaczenie dlatego, że użytkownicy posługują się nimi w taki a nie inny sposób (pierwotność pragmatyki). Intersubiektywe utrwalanie się odniesień semantycznych, którym podporządkować się musi każdy użytkownik języka, o ile chce być przez innych rozumiany, mogłoby przemawiać za pierwszym rozwiązaniem. Za drugim natomiast — że samo owo utrwalanie dokonuje się w ludzkiej praktyce

językowej. Pierwsze rozwiązanie jest punktem widzenia uspołeczniającej się jednostki, dla której język jest czymś zastanym, gotowym. Język jest jednak narzędziem porozumienia całej wspólnoty i w ostatecznym rachunku ona to decyduje o sposobie używania wyrażeń. To dopiero w moim przekonaniu stanowi pewien argument za rozwiązaniem drugim, a więc za podporządkowaniem semantyki pragmatyce w porządku teoretycznym.

Trafne natomiast wydają się przytoczone przez E. Grodzińskieg o uwagi na temat trudności ze zdefiniowaniem tradycyjnie już podstawowych pojęć semantyki, takich jak znaczenie, denotacja, desygnat i prawda przy jednoczesnym abstrahowaniu od użytkownika języka. Z jednej strony definiowanie samego pojęcia znaku (i pojęć z nim związanych) odwołanie się do jego użycia wydaje mi się ze wszech miar uzasadnione. Z drugiej — pragmatyka wydawała mi się zawsze dziedziną badań nadbudowaną teoretycznie nad semantyką i to w ten właśnie sposób, że uwzględnia się w niej nieobecne w semantyce zagadnienia relacji zachodzących pomiędzy użytkownikiem a językiem. Stąd jednak wyłania się poważny problem. Mianowicie — jak pogodzić definiowanie znaku za pomocą ujęcia użycia, czyli definiowanie z istoty swej pragmatyczne z pragnieniem zachowania semantyki jako abstrahującej od użytkownika owego znaku. Dostrzegam jednak pewną możliwość rozwiązania tej kwestii.

Otóż jeśli nawet znaczenia uznać za byty czysto psychiczne, a w każdym razie istniejące jedynie w umysłach użytkowników znaków, to tak jak relacje zachodzące pomiędzy tymi znaczeniami już od użytkowników nie zależą, tak też nie zależą od nich relacje między owymi znaczeniami a odpowiadającymi im (bądź nie) bytami. Takim znakom językowym jak na przykład Hektor czy Achilles mogę przypisywać różne znaczenia, ale jeśli przypiszę im znaczenie zgodne z tekstem *Iliady,* to nie mam już żadnego wpływu na stosunki panujące pomiędzy Hektorem a Achillesem, tak jak nie mam żadnego wpływu na sposób istnienia desygnatów nazw Hektor iAchilles.

Wydaje się więc, że można uprawiać semantykę abstrahując od użytkownika znaku i jednocześnie uznawać, że sam znak konstytuuje się dopiero w procesie użycia. Poważniejsze problemy nastręczyłyby w tym względzie wyrażenia i zdania okazjonalne, których istnienia używa autor jako argumentu na rzecz niemożliwości takiego abstrahowania. W każdym razie semantyka byłaby rzeczywiście fragmentem pragmatyki, choć sprawa precyzacji kryterium ich odróżnienia pozostaje otwarta. Należałoby więc zgodzić się z E. G r o d z i ń s k i m, że wszystkie podstawowe pojęcia semantyczne, wbrew Carnapowskiej koncepcji semantyki, mają w istocie charakter pragmatyczny. Szczególnie wyraźnie prześledził to autor na przykładzie pojęcia znaczenia, w którego rozmaitych definicjach (psychologicznej, pragmatycznej, operacjonistycznej i behaviorystycznej) do-

strzegł elementy pragmatyczne. Brak tych elementów w Carnapowskiej definicji znaczenia jako bytu fizycznego prowadzi do poważnych perturbacji w przypadku nazw pustych i zdań fałszywych, gdyż okazują się one po prostu bezsensowne. Nawiasem mówiąc nie mogą się tylko zgodzić z twierdzeniem autora, iż *teza Carnapa, że semantyka zawiera teorię znaczenia, jest sprzeczna z jego własnym zasadniczym postulatem, iż wszelkie badania semantyczne powinny abstrahować od użytkowników języka (s.* 128). Wprawdzie uzasadnione jest zdanie Grodzińskiego, że *realizując ten postulat, znaczeń wyrażeń języka wyjaśnić niepodobna* (s. 128), ale jest to stwierdzenie spoza teorii Carnapa. Wewnątrz jego koncepcji, jak zresztą sam autor wcześniej przyznaje, definiuje się znaczenie właśnie w terminach czysto semantycznych, abstrahując od użytkowników języka, a więc żadna sprzeczność się tam nie pojawia, pomimo innych trudności, na jakie wskazuje Grodziński.

Wracając zaś do pragmatycznego charakteru pojęć semantycznych, nasuwa się następująca konkluzja: jeżeli nawet przy definiowaniu owych pojęć musimy odwołać się do aparatu terminologicznego pragmatyki, to dlaczego mielibyśmy odwoływać się do niego nieustannie rozpatrując dalej relacje zachodzące między obiektami zainteresowania semantyki? Intuicję tę spróbuję wyjaśnić na następującym, prostym, jak mi się zdaje, przykładzie.

Można uważać, że istotą stałych logicznych w klasycznym rachunku zdań jest ich sens prawdziwościowy, dający się sprecyzować w tzw. matrycach logicznych. Tymczasem uprawia się ten rachunek w sposób aksjomatyczny czy założeniowy, nie odwołując się przy tym do pojęć prawdy i fałszu dalej, niż w procesie ustalania aksjomatów i reguł inferencji.

Wypada się teraz cofnąć, jeśli chodzi o kolejność rozważań E. Grodzińskiego, do momentu, w którym autor wysuwa zastrzeżenia w stosunku do przekonania Carnapa o braku zawartości faktycznej w semantyce czystej, a więc w stosunku do przekonania o jej analityczności. Rzeczywiście niełatwo się pogodzić z takim spojrzeniem na semantykę, zwłaszcza że Carnap — jak zauważa autor — dopuszcza jej budowę w ścisłym związku z danym historycznie językiem. Ale też nawet w przypadku semantyki całkowicie dowolnej trudno byłoby się pogodzić z tezą o braku w niej zawartości faktycznej, jednak z powodów nieco innych niż podany przez Grodzińskiego, a mianowicie, że terminy takie, jak *oznaczanie* czy *prawdziwy* nie *byłyby w ogóle do pomyślenia inaczej niż na bazie realnie istniejących języków etnicznych* (s. 98). To prawda, że nie byłyby do pomyślenia, ale dlatego tylko, że samo myślenie bez języka obejść się nie może. Zważmy też, że wieki całe obchodziło się ono bez pojęcia metajęzyka, którego wprowadzenie umożliwiło dopiero precyzację pojęć takich jak oznaczanie czy prawdziwy, oraz budowę prawdziwej se-

mantyki (przypomnieć tu warto Ajdukiewiczowskie próby definiowania w terminach jeszcze czysto syntaktycznych pojęcia znaczenia i uświadomić sobie istotę osiągnięć T a r s k i e g o). Toteż byłabym nieco ostrożniejsza w uznawaniu języków etnicznych za bazę semantyki.

Jeżeli jednak autorowi chodzi o to, że języki etniczne są dla pojęć semantycznych bazą jako pewien materiał empiryczny, to przyznać muszę, że fakty z historii nauki przemawiają za tym stwierdzeniem. Mimo to potrafię sobie jednak wyobrazić inną genezę tych pojęć. Każdy system znaków mógł stanowić taki materiał empiryczny, a więc pojęcie to byłoby do pomyślenia inaczej niż *na bazie realnie istniejących języków etnicznych.* Nie zmienia to przy tym faktu, że samo to *pomyślenie* wymaga jakiegoś języka.

Zawartość faktyczna, czy —- może lepiej — ważność empiryczna wszelkiej semantyki wynika więc raczej po prostu stąd, że jest ona fragmentem nauki o znakach, a posługiwanie się znakami jest zjawiskiem realnym. Skądinąd wydaje się, że wypowiedź C a r n a p a, jakoby semantyka czysta pozbawiona była zawartości faktycznej, kryje tę tylko myśl, że oddając w większym lub mniejszym stopniu realne odniesienie semantyczne jest ona tworem modelowym, budowanym w celu łatwiejszego wykrycia rozmaitych prawidłowości. Wykrywanie to zaś liczy się raczej z prawami logiki niż z faktami i z tego względu semantyka taka jest analityczna.

Jeśli jednak rozumieć analityczność semantyki czystej jako poddanie się prawom logiki, a jej brak zawartości faktycznej jako zwykłe abstrahowanie od faktów, to wypada ustosunkować się do kolejnej kwestii podniesionej przez autora. Chodzi mianowicie o podejrzenie Martina, że taka semantyka czysta, w której członami relacji semantycznych są właściwie wyłącznie wyrażenia językowe, jest w istocie syntaktyką. Można chyba jednak spojrzeć na to zagadnienie inaczej. Tam, gdzie znaki oznaczają inne znaki mamy jednak do czynienia z oznaczaniem, w której to relacji zasadniczo jeden tylko człon nazwany być może we właściwym sensie tego słowa znakiem, drugi zaś — jego denotatem, desygnatem itd., choć sam w odniesieniu do innego obiektu ma lub może mieć naturę znakową. Pomiędzy znakami zachodzić mogą nie tylko relacje syntaktyczne, ale i czysto semantyczne.

Przeprowadzona przez E. Grodzińskiego krytyka Morrisowskiej koncepcji semantyki i pragmatyki posuwa się torem podobnym jak krytyka myśli Carnapa. Z tą może tylko różnicą, że u Morrisa behawiorystyczne określenie semantycznego pojęcia sygnifikacji prowadzi, jak pokazuje autor, o wiele prostszą drogą do podporządkowania semantyki pragmatyce, co dzieje się jednak wbrew woli samego Morrisa.

E. Grodziński stoi na stanowisku, *iż funkcjonowanie pragma-*

tyki obok semantyki (która jest absolutnie niezbędna) komplikuje badania lingwistyczne (s. 182—183). Stan rzeczy, w którym pragmatycy są *bardzo czynni i coraz silniejsi, wydają olbrzymią literaturę i wcale nie wygląda na to, żeby zgodzili się ze swej dyscypliny zrezygnować, a jej problematykę (...) wcielić znów (...) w ramy semantyki* (s. 183), powinien być, według E. Grodzińskiego, stanowczo zniesiony. *Jego trwanie na dłuższą metę wprost kompromituje środowisko naukowe* (s. 182).

Przyjrzyjmy się bliżej tak kategorycznej opinii, a szczególnie argumentom autora przemawiającym za koniecznością utożsamienia semantyki i pragmatyki. Przede wszystkim niejakie zdziwienie budzi decyzja o rezygnacji z pojęcia pragmatyki a nie semantyki, zwłaszcza, że w poprzednich rozdziałach podkreślano nieodzowność istnienia pragmatyki i niemożliwość uprawiania czystej semantyki. Czyż nie za daleko idzie to żądanie wobec owych *czynnych i coraz silniejszych* pragmatyków, szczególnie, że ta ich moc winna cieszyć krytyka semantyki C a r n a p a.

Ale w końcu nazwy pragmatyka i semantyka to tylko słowa i jeśli się uważa, że ich zakresy się pokrywają, to racjonalny wybór można zastąpić losowaniem.

E. Grodziński przytacza kilka argumentów za utożsamieniem semantyki i pragmatyki. Jest wśród nich i teza o charakterze historycznym, według której *gdyby nie przyjęty przez Carnapa pomysł Morrisa wyróżnienia pewnej części semantyki i lingwistyki i ochrzczenia jej nazwą pragmatyka, ani pojęcie pragmatyki, ani jej nazwa do lingwistyki by się nie przedostały* (s. 142). Przypuszczenie to popiera autor swym przekonaniem, że ojciec współczesnej semiotyki, Ch. S. P e i r c e *nie mógłby się zgodzić na Carnapowsko-Morrisowskie określenie semantyki jako działu semiotyki obejmującego badanie znaków i ich obiektów z oderwaniem od ludzi posługujących się znakami* (s. 143). Pozwolę sobie jednak przypomnieć, za H. Buczyńską-Garewicz (zob. np. *Słowo wstępne* do książki M. B e n s e — *Świat przez pryzmat znaku*[3] — stąd pochodzą cytaty), że w ontologii reprezentacji P e i r c e' a *rozumiejąca percepcja nie konstytuuje znaku, że interpretant* to znak, w którym interpretuje się znaczenie znaku poprzedzającego, a więc jest nie interpretatorem, lecz znaczeniem znaku, a także, że *interpretacja jest jak gdyby wewnętrzną funkcją samego świata znaków.* W związku z tym właśnie *cała triadyczna definicja znaku obywa się bez uwzględnienia użytkowników (...) znaku.* Wnioski nasuwają się same.

Do argumentów przytoczonych już wcześniej w związku z polemika z poglądami Carnapa, dołącza autor przekonujący przegląd różnych typów wypowiedzi, których znaczenie daje się ustalić jedynie poprzez ana-

[3] M. Bense: *Świat przez pryzmat znaku.* Warszawa 1980.

lizę kontekstu użycia. Ma to stanowić uzasadnienie twierdzenia, że *znaczenie wyrażenia językowego i jego użycie są nierozdzielne* (s. 151), a w związku z tym, że semantyki bez pragmatyki uprawiać się nie da, a samo *odróżnienie semantyki od pragmatyki odpowiada odróżnieniu użycia wyrazów w znaczeniach słownikowych od ich użycia w znaczeniach wykraczających poza ramy słownika, lecz wręcz je gwałcących* (s. 169). Nie zagłębiając się już w to wątpliwe odróżnienie (wszak semantyka nie abstrahuje w tym ujęciu od użytkownika i kontekstu użycia, choćby ten ostatni miał okazać się wobec znaczenia wypowiedzi całkowicie neutralny), zapytać chcę tylko o sens wyrażenia *znaczenia słownikowe.* Jeśli rzeczywiście znaczenie i użycie są nierozdzielne, to nie ma żadnych znaczeń poza ich konkretnymi użyciami. A zatem nie rozumiem z czym te ostatnie mają być zgodne lub niezgodne?

Może jednak warto więc w obrębie badań pragmatycznych pozostawić miejsce dla semantyki i pozwolić jej abstrahować od konkretnych użytkowników, aby w ich zachowaniach językowych mogła odnaleźć pewne prawidłowości? Autor sam przytacza następującą wypowiedź J. K a t z a: *Należy odróżnić „znaczenie gramatyczne" (czyli „znaczenie zdania") od „znaczenia w kontekście" (czyli „znaczenia wypowiedzi"): pierwsze reprezentowane jest przez interpretację semantyczną, drugie przez interpretację pragmatyczną* (s. 180). Czyż trzeba jeszcze lepszego określenia zakresów kompetencji semantyki i pragmatyki?

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

EUGENIUSZ GRODZIŃSKI

JESZCZE JEDNA STRONA W POLEMICE (NA MARGINESIE UWAG EWY DOROBIŃSKIEJ O MOJEJ DYSKUSJI Z KORYFEUSZAMI)

Ewa Dorobińska rozpoczyna swą ocenę mojej książeczki *Koryfeusze nie są nieomylni* od słów *Książka, z której tekstem trudno się zgodzić.* Dalej w tymże zdaniu wspomina o proteście, który moja praca wywołuje. Z tych zapowiedzi można wywnioskować totalne odrzucenie przez recenzentkę tez książki. Tymczasem po lekturze całości recenzji dochodzi się do wniosku, że wcale tak nie jest. Niemałą część moich twierdzeń E. Dorobińska akceptuje, z innymi polemizuje; należałoby jednak, jak się wydaje, przeprowadzić dość żmudne obliczenia, aby ustalić, czy więcej jest tez zaakceptowanych, czy odrzuconych.

Zamierzam w niniejszych uwagach bronić tych moich twierdzeń, z którymi recenzentka się nie zgadza, jednak już w tej wstępnej fazie dyskusji pozwolę sobie wypowiedzieć pewną ogólną opinię o opracowaniu E. Dorobińskiej. Przedstawia się ono, moim zdaniem, korzystnie na tle elaboratów tych, na szczęście nielicznych, recenzentów (które odnoszą się do różnych pozycji naukowych), którzy zasadnicze, a właściwie jedyne swe zadanie upatrują w bezwzględnym, czasem brutalnym, potępieniu tego wszystkiego, co autor danej pracy napisał, co się z kolei może łączyć z próbą dyskredytacji samej osoby autora. Jest to ze strony tych recenzentów nader wątpliwy sposób budowania własnego autorytetu naukowego. Przykładami mogę w razie konieczności służyć.

E. Dorobińska nie usiłuje ranić ambicji autora obrażając go. Twierdzenia swe obszernie uzasadnia, co spowodowało, że recenzja w gruncie rzeczy małej książeczki liczącej wprawdzie 200 stron, ale kieszonkowego formatu, wynosi aż 24 strony maszynopisu. Powtarzam, nie bardzo rozumiem, dlaczego recenzentka określiła swoje opracowanie mianem protestu przeciw mojej pracy.

Gdybym zamierzał polemizować ze wszystkimi wywodami E. D o r o b i ń s k i e j, w których nie zgadza się ona całkowicie lub częściowo z moimi twierdzeniami, musiałbym napisać artykuł co najmniej kilkudziesięciostronicowy. Znaną jest bowiem rzeczą, że ten, kto usiłuje wykazać niesłuszność sformułowanego pod jego adresem zarzutu, zużywa na to za-

zwyczaj o wiele więcej słów aniżeli autor zarzutu. Przeto ograniczę się do rozważania kwestii, które wydają mi się ważniejsze. W pierwszym szkicu mojej książki poświęconym polemice z A. Tarskim zaczynam jednak nie od T a r s k i e g o, a od przytoczenia słów Kreteńczyka E p i m e n i d esa, który podobno miał powiedzieć: *Wszyscy Kreteńczycy zawsze kłamią.* Piszę: *Gdyby było tak, że Kreteńczycy zawsze kłamali, to Kreteńczyk Epimenides nie mógłby tego stwierdzić, gdyż byłoby to przecież twierdzenie prawdziwe, jeśli jednak Epimenides tak powiedział, dowodzi to niezbicie, że skłamał. Z faktu wszak, że Epimenides kłamał mówiąc, że Kreteńczycy zawsze kłamią... wynika jeden tylko wniosek, a mianowicie, że kłamali oni nie zawsze, innymi słowy iż czasem kłamali, a czasem mówili prawdę* (s. 23). Dodam obecnie: Mogło oczywiście być i tak, że Kreteńczycy nigdy nie kłamali, lecz zawsze mówili prawdę, ale taka ewentualność bynajmniej nie wynika z kłamliwości twierdzenia E p i m e n i d e s a, iż Kreteńczycy kłamali zawsze. Swoją drogą, ewentualność absolutnej prawdomówności Kreteńczyków wydaje się bardzo nieprawdobodobna, gdyż kłamstwa przytrafiają się, i to nierzadko, członkom wszystkich narodowości świata, dlaczego więc Kreteńczycy mieliby być lepsi od innych?

Rozumowanie, z którego wynika, że Kreteńczyk Epimenides kłamał twierdząc, że Kreteńczycy zawsze kłamią, wydaje mi się niepodważalnym i nie wymagającym żadnych uzupełnień, jednak recenzentka uznała za niezbędne uzupełnić je dłuższym wywodem, po którym pisze: *Nawet jednak po tych uzupełnieniach wywodu E. Grodzińskiego konkluzja pozostaje ta sama — Epimenides kłamał, a najstarsze sformułowanie paradoksu kłamcy nie jest żadnym paradoksem.* Twierdząc w ten sposób, E. Dorobińska całkowicie przyłącza się do mego stanowiska.

Dalsze uwagi E. Dorobińskiej odnoszą się już bezpośrednio do mojej obrony języka naturalnego przed krytyką ze strony Alfreda T a r s k i e g o, którego zasadniczy zarzut pod adresem tego języka brzmiał jak wiadomo: *Przedmiot rozważań... stanowi język potoczny* (nazwą tą T a r s k i określał język naturalny — E. G.); *ostateczna konkluzja tych rozważań jest wybitnie negatywna: w odniesieniu do języka potocznego niepodobna, jak się zdaje, już nie tylko zdefiniować pojęcia prawdy, ale nawet konsekwentnie i zgodnie z prawami logiki operować tym pojęciem (Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych).*

T a r s k i uzasadniał swe twierdzenie powołaniem się na to, że język naturalny dopuszcza sformułowanie w nim paradoksów (antynomii) semantycznych, wśród nich paradoksu kłamcy. Z paradoksu tego wynika — zdaniem Tarskiego — jednoczesna prawdziwość dwóch zdań sprzecznych, a skoro język naturalny na to się godzi, więc nie można w nim ani definiować pojęcia prawdy, ani zgodnie z prawami logiki posługiwać się tym pojęciem. Odpowiadając Tarskiemu piszę w swej książeczce:

Nasza krytyka stanowiska Tarskiego polega na przeprowadzeniu dowodu, iż paradoks kłamcy w dowolnym swym sformułowaniu jest bezsensem, a z bezsensu żadnych sensownych zdań wywnioskować nie można: ani sprzecznych, ani niesprzecznych, ani prawdziwych, ani fałszywych. Zatem możliwość sformułowania w języku naturalnym paradoksu kłamcy i innych paradoksów semantycznych, nie jest żadną przeszkodą do operowania tym językiem w rozważaniach naukowych, jak również do poprawnego definiowania w nim pojęcia prawdy (s. 8—9).

Recenzentka popiera punkt widzenia Tarskiego, odrzucając mój sprzeciw wobec niego. Przyznaje co prawda, że paradoks kłamcy jest bezsensem (i tu, jak się wydaje, godzi się z moją argumentacją), ale uważa, że z bezsensu nie można wydedukować żadnych zdań sensownych, w tym zdań sprzecznych, ale wywnioskować takie zdania z bezsensu można. *Pojęcie dedukowania* — pisze E. Dorobińska — *nie pokrywa się wszak z pojęciem wnioskowania —jest odeń znacznie węższe.* Jest dla mnie całkowicie niejasne, na czym opiera recenzentka to swoje przekonanie odnośnie do paradoksu kłamcy. Właściwość tego paradoksu jako bezsensu przejawia się m. in. właśnie w tym, że nie można z niego ani wydedukować, ani wywnioskować żadnego zdania sensownego.

E. Dorobińska twierdzi dalej, że ten czy inny uczony może wprowadzić do swych rozważań naukowych paradoks kłamcy, wcale nie zdając sobie z tego sprawy. W związku z tym pisze:... *gdyby każdorazowy przypadek zaistnienia paradoksu w teorii pociągał za sobą konieczność pojawienia się w niej dwóch zdań sprzecznych, kłopot nie byłby tak wielki i sprowadzałby się jedynie do żalu za straconym czasem. Problem jednak w tym, że żadnej takiej konieczności nie ma i język naturalny kryje w sobie niebezpieczeństwo mimowolnego popadnięcia w fałsz.* Tutaj aż się proszą następujące uwagi:

po pierwsze — jeżeli jakiś uczony bezwiednie wprowadza do swych rozważań paradoks kłamcy, to rozważań tych nie należy — przynajmniej w tym miejscu — traktować jako naukowych;

po drugie — i co najważniejsze, język naturalny niewątpliwie kryje w sobie niebezpieczeństwo mimowolnego (a także rozmyślnego) popadnięcia w fałsz. Od początku istnienia ludzkości w języku naturalnym wypowiedziano niezliczone miliardy zdań fałszywych. Ale co to ma wspólnego z rzekomą niezdatnością języka naturalnego do definiowania w nim pojęcia prawdy i do operowania w nim tym pojęciem zgodnie z prawami logiki? T a r s k i uważał, że poprawną definicję prawdy można sformułować jedynie w języku sformalizowanym skończonego rzędu, ale czyż język ten ma absolutny monopol na prawdę i nie można w nim w ogóle wypowiadać tez fałszywych?

Jest oczywiste, że w języku naturalnym można formułować paradok-

sy semantyczne i inne bezsensy. Ale to w najmniejszym stopniu nie ujmuje językowi naturalnemu jego wartości, odwrotnie, podkreśla jego bogactwo. Skoro bezsens jest świadomym wybrykiem lub nieświadomym zniekształceniem intelektu ludzkiego, jest zatem faktem istniejącym, to musi on mieć swą reprezentację językową, a znajduje ją właśnie w języku naturalnym. Zresztą nie tylko w naturalnym. Formuła logiczna p~q jest także bezsensem.

Pragnąc bronić stanowiska Tarskiego, recenzentka wynajduje jeszcze jeden argument, który — jak należy sądzić — samemu Tarskiem u byłby całkowicie obcy. Powszechnie przeprowadza się dwupodział języka: na język naturalny oraz języki sformalizowane. Różnica między nimi jest oczywista: język naturalny składa się ze słów, języki sformalizowane — z symboli. Jako równoważny z terminem *języki sformalizowane* używa się także terminu *języki sztuczne.* Geneza tego terminu jest następująca: uważa się intuicyjnie, że język naturalny powstaje i rozwija się w sposób spontaniczny. Ludzka wiedza o świecie stale się pogłębia, powstają wciąż nowe pojęcia, a one wymagają powstawania nowych wyrazów. Natomiast symbole naukowe powstają nie spontanicznie, lecz w wyniku żmudnego trudu naukowców różnych specjalności. Dlatego właśnie języki sformalizowane określa się jako sztuczne. Powtarzamy: podział ten jest konsekwencją pewnych intuicji językowych, lecz przedstawia się właśnie w ten, a nie inny sposób.

E. Dorobińska zastępuje ów dwupodział trójpodziałem: język naturalny, języki sztuczne, języki sformalizowane. Traktuje więc języki sztuczne jako odrębną od języków sformalizowanych postać języka. Pisze: *Przyjrzyjmy się więc bliżej owemu utożsamianiu języka sztucznego ze sformalizowanym. Granica pomiędzy językiem naturalnym a naukowym nie jest wprawdzie ostra, zwłaszcza przy założeniu, że język naturalny zachowuje swoją tożsamość przy wprowadzeniu doń nowych terminów, ale mimo to wątpliwości budzi teza, że niesformalizowany język, którym operuje dziś fizyka, biologia, chemia itd., jest językiem naturalnym, a nie sztucznym i to nie tylko ze względu na hermetyczność terminologii. Rozwój wiedzy o języku, rugowanie zeń wyrażeń nieostrych, wprowadzenie definicji regulujących oraz projektujących, dbałość o metodologiczną poprawność wnioskowań, odróżnianie rozważań przedmiotowych od metanaukowych itd., wszystko to oddala coraz bardziej nawet niesformalizowane języki nauk szczegółowych od języka naturalnego. Toteż konstatacja Autora, że „dziesiątki (...) tysięcy naukowców na całym świecie nadal prowadziło i prowadzi swe prace w języku naturalnym", wydaje mi się co najmniej nieostrożna.*

Z powyższej wypowiedzi E. Dorobińskiej wynika, że jako języki sztuczne traktuje ona niesformalizowane języki współczesnej nauki.

Ale to kryterium odróżnienia języków sztucznych od naturalnego wydaje się wadliwym. Dlaczego język nauki, poczynając od starożytności i kończąc na XIX wieku, ma być językiem naturalnym, a język nauki dwudziestowiecznej — językiem sztucznym? Nie ma żadnych podstaw do przeprowadzenia tego rodzaju jakościowego rozróżnienia między językiem nauki współczesnej a językiem nauki dawniejszej. Uczeni z całą pewnością swego języka w tak zasadniczy sposób nie zmienili. Językiem naturalnym jest dziś, jak dawniej, cały język składający się ze słów, natomiast językiem sformalizowanym, inaczej sztucznym, język, którego tworzywem są symbole. Kryterium to żadnej zmianie nie uległo.

Recenzentka stwierdza: *w omawianej tu pracy udowadniałoby się co najwyżej tyle, że, pojęcie prawdy można zdefiniować i posługiwać się nim w językach niesformalizowanych, ale też nienaturalnych. Twierdzenie zaś to nie przeczy tezie Tarskiego.*

Twierdzenie o tajemniczych językach niesformalizowanych, ale też nienaturalnych wygłasza jednak E. Dorobińska wyłącznie na własną odpowiedzialność; jest ono natomiast głęboko sprzeczne zarówno z moim stanowiskiem, jak i ze stanowiskiem Tarskiego. Ja staram się udowodnić, że w języku naturalnym można zarówno zdefiniować pojęcie prawdy, jak i poprawnie nim operować, T a r s k i natomiast musiałby się stanowczo sprzeciwić twierdzeniu, że pojęcie to można zdefiniować i zgodnie z prawami logiki nim się posługiwać w jakimkolwiek języku niesformalizowanym. Dowodził przecież, i to stanowiło istotę jego pracy *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych, że* tylko w językach sformalizowanych i to wyłącznie w językach sformalizowanych skończonego rzędu, można *skonstruować w metajęzyku formalnie poprawną i merytorycznie trafną definicję zdania prawdziwego.*

Bardzo ważnym komponentem mego szkicu jest obrona języka naturalnego. Wbrew opinii recenzentki w pełni uznaję wagę całokształtu dokonań naukowych Tarskiego, ale jeszcze wyżej od dokonań poszczególnego uczonego cenię język naturalny, stanowiący olbrzymie dobro ogólnoludzkie, którego wartość została w pracy Tarskiego w określony sposób pomniejszona. Dzięki pojawieniu się i rozwojowi tego języka nasi zwierzęcy przodkowie stali się ludźmi. Tylko język naturalny wyraża najgłębsze, najbardziej istotne treści psychiczne człowieka: akty intelektu, emocje, akty woli. Języki sformalizowane rozwijają się w gwałtownym tempie w różnych dziedzinach ludzkiej aktywności, jednak nigdy nie zastąpią języka naturalnego, na zawsze pozostaną w dyspozycji człowieka jedynie jako narzędzie uzupełniające ten język i pomocnicze względem niego. Gdyby język naturalny został wyparty przez języki sformalizowane, które według Tarskiego mają monopol na prawdę, lu-

dzie zamieniliby się w roboty, a gatunek *homo sapiens* przestałby egzystować na Ziemi.

Jednak w swym eseju wypowiadam określoną pretensję nie pod adresem Tarskiego, który dawał wyraz swym poglądom, na co każdy uczony ma prawo, lecz pod adresem tych wszystkich naukowców, którzy znając stanowisko Tarskiego i pozornie je akceptując, niemniej od 1933 roku i do dnia dzisiejszego kontynuują pisanie swych prac w języku naturalnym. Jedno z dwojga: albo w istocie rzeczy się z T a r s k i m nie zgadzają, i w tym wypadku, przemilczając tę niezgodę, przejawiają oportunizm, albo też z niewiadomych powodów, miast wybrać język doskonały, posługują się językiem ułomnym, o którym mniemają, że nie można w nim zgodnie z prawami logiki, operować najważniejszym pojęciem naukowym: pojęciem prawdy. W ten sposób z góry pozbawiają wartości owoce własnego wysiłku intelektualnego.

*

* *

Przechodzę do oceny przez E. Dorobińską mego szkicu O *pewnej wadliwej koncepcji semantycznej Gottloba Fregego.* Wydaje się, że w całości popiera ona moją krytykę Frege'owskiej koncepcji denotatu zdania jako jego wartości logicznej, uzupełniając w niektórych miejscach moje wywody własnymi rozważaniami. Jedyne jej zastrzeżenie odnoszące się do tej części książki dotyczy mojej interpretacji pojęcia faktu, której recenzentka zarzuca brak precyzji. Jako przykład owej nieprecyzyjności wymienia użycie przeze mnie terminu *nie istniejący fakt.* Tu należy zaznaczyć, że jeśli zwrot *nie istniejący fakt* rozumieć dosłownie, to można go oskarżyć o coś jeszcze gorszego aniżeli nieprecyzyjność, mianowicie o wewnętrzną sprzeczność. Fakt jest to bowiem przedmiot lub zjawisko, które istnieją, ściśle — faktem jest istnienie przedmiotu czy zjawiska. A więc w rozumieniu dosłownym nie istniejącym faktem byłby przedmiot (zjawisko), który istnieje, a jednocześnie nie istnieje. A jednak w pewnych sytuacjach bez stosowania terminu *nie istniejący fakt* bardzo trudno się obejść. Należy go jednak poddać szerszej interpretacji. Termin *nie istniejący fakt* oznacza w moim przekonaniu nie istniejące w realnej rzeczywistości przedmiot lub zjawisko, które pewna jednostka ludzka lub grupa ludzi wyobraża sobie jako istniejące, przy czym nie ma tu znaczenia okoliczność, czy owa jednostka lub grupa zdają sobie sprawę z nieistnienia tego przedmiotu lub zjawiska w realnej rzeczywistości, czy też żywią mylne przekonanie o ich istnieniu.

*

* *

Zastanawiając się nad moim trzecim szkicem *Semantyka i pragmatyka. Odejście od Carnapa i Morrisa,* recenzentka pisze: *Należałoby więc*

zgodzić się z E. Grodzińskim, że wszystkie podstawowe pojęcia semantyczne, wbrew Carnapowskiej koncepcji semantyki, mają w istocie charakter pragmatyczny.

W odniesieniu do koncepcji Morrisa E. Dorobińska stwierdza: *Przeprowadzona przez E. Grodzińskiego krytyka Morrisowskiej koncepcji semantyki i pragmatyki posuwa się torem podobnym jak krytyka myśli Carnapa.* Jednakże pomimo wyrażonego w ten sposób przez recenzentkę poparcia zasadniczych tez mego szkicu, zachodzą między nią a mną pewne istotne różnice zdań, którym należy bliżej się przyjrzeć. Recenzentka pisze: *Trafne natomiast wydają mi się przytoczone przez E. Grodzińskiego uwagi na temat trudności ze zdefiniowaniem tradycyjnie już podstawowych pojęć semantyki takich jak znaczenie, denotacja, desygnat i prawda przy jednoczesnym abstrahowaniu od użytkownika języka* (s. 133).

Oczywiście i temu stwierdzeniu mogę tylko przyklasnąć. Jednakże wnioski, które wyprowadza E. Dorobińska z powyższych przesłanek, są zupełnie różne od moich. Pisze: *Wracając zaś do pragmatycznego charakteru pojęć semantycznych, nasuwa się następująca konkluzja: jeżeli nawet przy definiowaniu owych pojęć musimy odwołać się do aparatu terminologicznego pragmatyki, to dlaczego mielibyśmy odwoływać się do niego nieustannie rozpatrując dalej relacje zachodzące między obiektami zainteresowania semantyki,* i kończy: *Wydaje się więc, że. można uprawiać semantykę abstrahując od użytkownika znaku.*

W ten sposób E. Dorobińska akceptując moją krytykę poglądów Carnapa i Morrisa, przechodzi jednak na ich pozycje (których zresztą Morris w późniejszym okresie swej twórczości się wyrzekł).

Gdyby recenzentka przeanalizowała rzekomo semantyczną (w rozumieniu Carnapa) tezę, jaką przytaczam na stronie 94 mej książki, być może doszłaby do odmiennego wniosku. Cytuję *Introduction to Semantics* Carnapa, w którym to dziele czytamy: *Tylko gdy ustalimy w drodze obserwacji pragmatycznej fakt, że ludzie ci* (Eskimosi — E. G.) *mają zwyczaj używania wyrazu „igloo", gdy zamierzają mówić o domu, jesteśmy w stanie wypowiedzieć semantyczną tezę „igloo oznacza (desygnuje) dom" oraz tezę syntaktyczną, „igloo jest predykatem" (...) Nie oznacza to jednak, że powinniśmy, w obrębie lingwistyki, zawsze wyraźnie nawiązywać do użytkowników odnośnego języka. Z chwilą, gdy semantyczne i syntaktyczne właściwości języka zostały za pomocą pragmatyki ustalone, mamy prawo odwrócić naszą uwagę od użytkowników języka i ograniczyć się do wspomnianych cech semantycznych i składniowych. Tak na przykład dwie przed chwilą wspomniane tezy już więcej nie zawierają wyraźnie pragmatycznych odniesień.*

Istotnie nie zawierają pragmatycznych odniesień, cała bieda jednak

w tym, że obie te tezy są fałszywe. Ani w języku angielskiem, w którym pisał Carnap, ani w języku polskim, w którym piszę ja i E. D o r o b i ń s k a, *igloo* me oznacza domu i nie jest żadnym predykatem, ponieważ w żadnym z tych języków wyraz *igloo* nie istnieje. Ażeby uczynić te tezy prawdziwymi, należy je uzupełnić w następujący sposób: *„igloo" w języku eskimoskim oznacza „dom", „igloo" jest w języku eskimoskim predykatem.* Ale czyniąc tak, formułujemy tezy pragmatyczne, rezygnując z fikcji abstrahowania od użytkowników języka.

Utrudnia mi przyjazny na ogół dzialog z recenzentką fakt przejścia przez nią do porządku dziennego nad ewolucją pojmowania semantyki i pragmatyki przez autorów współczesnych w stosunku do semantyki i pragmatyki Carnapowsko-Morrisowskiej. Ewolucję tę usiłowałem w swym eseju bardzo wyraźnie (choć z konieczności krótko) przedstawić, dzieląc go na dwie części: historyczną i współczesną. Recenzentka tego nie zauważyła. Obecnie chodzi już nie o to, że semantyka abstrahuje od użytkowników języka, pragmatyka zaś obejmuje ich zasięgiem swych badań, lecz o to, że semantyka bada wypowiedzi, których wszystkie człony zostały użyte zgodnie z ich znaczeniami słownikowymi, natomiast pragmatyka studiuje wypowiedzi językowe w ich całokształcie, tzn. nie tylko to, co zostało *expressis verbis* powiedziane, lecz także domyślne części wypowiedzi, intencje autorów wypowiedzi, jak również takie wypowiedzi, których poszczególne człony zostały zastosowane z przekroczeniem ich znaczeń słownikowych. Sądzę, że bardzo podobna była myśl J. K a t z a, który stwierdził, że *znaczenie zdania* reprezentowane jest przez interpretację semantyczną, *znaczenie w kontekście* natomiast — przez reprezentację pragmatyczną. Dziwi mnie bardzo zarzut E. Dorobińskiej, iż nie zrozumiałem tej opinii K a t z a.

Recenzentka pyta z ironią, co to takiego owe znaczenia słownikowe? Myślę, że odpowiedź na to pytanie jest niezwykle łatwa i zawarta jest w samym brzmieniu tego terminu. Znaczenia słownikowe wyrazu są to wszystkie jego znaczenia: podstawowe, pochodne i przenośne, które znaleźć można w jednojęzycznym słowniku danego języka. Służę przykładem. Wyraz *złoty* w znaczeniu podstawowym to tyle, co *zrobiony ze złota* (np. *złota moneta, złoty pierścień, złoty medal),* w znaczeniu pochodnym to tyle, co *podobny kolorem do złota* (np. *złote włosy, złoty łan).* W znaczeniu przenośnym wyraz *złoty* to tyle, co *niezwykle wartościowy, zasługujący na bardzo wysoką ocenę,* np. *złoty człowiek, złote serce, złote ręce, złoty interes.* Prócz tego wyraz ten występuje w licznych frazeologizmach, np. *złote gody, złoty środek, złota młodzież.* Wszystkie te znaczenia można znaleźć w każdym słowniku języka polskiego. Ale spikerzy radiowi prowadzący koncerty życzeń bardzo lubią wyrażenie *złota para,* które oznacza parę małżeńską obchodzącą złote gody. Otóż wyrażenia tego w żadnym

słowniku nie ma. Przeto wypowiedzi, w których użyto wyrażenia *złota para* należą do zakresu badań pragmatyki. Przejdą do zakresu semantyki, jeżeli wyrażenie to znajdzie się w przyszłych słownikach języka polskiego.

E. Dorobińska przytacza moje zdanie, że znaczenie wyrażenia językowego i jego użycie są nierozdzielne, i stąd zdaje się wyprowadzać wniosek, że znaczenie i użycie to w moim rozumieniu po prostu to samo. Ale to bynajmniej nie jest tak. Ja tezie o tożsamości znaczenia wyrazu (wyrażenia) i jego użycia stanowczo się przeciwstawiam. Nierozdzielność i tożsamość to dwa zgoła inne zjawiska. Bicie serca człowieka jest nierozdzielne z krwiobiegiem, ale bicie serca to wcale nie to samo co krwiobieg. Nierozdzielność użycia i znaczenia oznacza tylko tyle, że żaden wyraz nie może być użyty w mowie, jeżeli nie posiada znaczenia. Wyraz bez znaczenia w ogóle nie jest wyrazem, lecz bezsensownym zespołem dźwięków. Użycie bezsensu w dowolnej wypowiedzi czyni bezsensowną całą wypowiedź.

Nie zgadzam się z definicją L. W i t t g e n s t e i n a, którego zdaniem *znaczeniem słowa jest sposób jego użycia w języku.* Metodyka teorii definicji wymaga, ażeby pojęcia trudniejsze definiować w miarę możności przy użyciu pojęć łatwiejszych, Wittgenstein zaś postąpił wręcz odwrotnie. Każdy, kto ukończył przynajmniej szkołę podstawową, intuicyjnie rozumie, co znaczy wyrażenie *znaczenie słowa,* natomiast sens wyrażenia *sposób użycia słowa w języku* nie jest oczywisty nawet dla językoznawców.

Istotne nieporozumienie ma miejsce między E. Dorobińską a mną w kwestii chyba dla całego rozważanego zagadnienia najistotniejszej: czy językoznawstwo byłoby zubożone, gdyby termin *pragmatyka* w nim w ogóle nie istniał? Sądzę, że się nie pomylę, jeżeli stwierdzę, że E. Dorobińska wychodzi z założenia (podzielanego przez większość językoznawców i semiotyków współczesnych, zwłaszcza młodszego pokolenia), że odróżnienie pragmatyki od semantyki należy do istoty lingwistyki i istniało także i wtedy, gdy same terminy *semantyka* i *pragmatyka* jeszcze nie powstały. Moje wątpliwości w niezbędność istnienia pragmatyki jako odrębnej gałęzi językoznawstwa recenzentka uważa za niepotrzebne i niezrozumiałe, oskarżając mnie ponadto o głoszenie poglądów wewnętrznie sprzecznych. (...) *niejakie zdziwienie* — pisze — *budzi decyzja o rezygnacji z pojęcia pragmatyki, a nie semantyki, zwłaszcza że w poprzednich rozdziałach* (mojej książki — E. G.) *podkreślano nieodzowność istnienia pragmatyki i niemożliwość uprawiania czystej semantyki. Czyż nie za daleko idzie to żądanie wobec owych „czynnych i coraz silniejszych" pragmatyków, szczególnie że ta ich moc winna cieszyć krytyka semantyki Carnapa?*

Na czym polega nieporozumienie? Gdy dowodzę, że niemożliwe jest

uprawianie językoznawstwa, w szczególności rozwijanie nauki o znaczeniu wyrazów, jeżeli się abstrahuje od użytkowników języka, bynajmniej nie chodzi mi o to, żeby wykazać niezbędność istnienia pragmatyki w językoznawstwie, a tym bardziej wyższość pragmatyki nad semantyką. Chodzi mi natomiast o to, aby udowodnić, że podział badań językoznawczych na takie, które można prowadzić, abstrahując od użytkowników języka, i takie, które wymagają uwzględnienia roli tych użytkowników, jest podziałem sztucznym i niemożliwym do przeprowadzenia.

Badania naukowe, których najogólniejszym celem jest studiowanie więzi między językiem a otaczającym nas światem, nie mogą toczyć się w oderwaniu od psychiki ludzkiej, a to z tej prostej przyczyny, że nie istnieje żaden bezpośredni związek między językiem a światem rzeczy. Związek ten realizowany jest wyłącznie poprzez myśli ludzi, którzy oznaczają przedmioty i fakty wyrażeniami języka, swoją zaś wiedzę o tych przedmiotach i faktach za pomocą wyrażeń języka nawzajem sobie komunikują.

Jestem przekonany, że gdyby Morris, a za nim C a r n a p, nie wprowadzili terminu *pragmatyka* do językoznawstwa, badania językoznawcze i semiotyczne rozwijałyby się nie mniej bujnie, niż miało to miejsce w rzeczywistości, specjaliści natomiast nawet by się nie domyślali o potrzebie istnienia takiego terminu. Jednocześnie przyznaję, że między współczesną pragmatyką a semantyką da się wytknąć wyraźniejsza linia rozgraniczenia aniżeli między pragmatyką a semantyką Carnapowsko-Morrisowską. A jednak i to, moim zdaniem, nie stwarza konieczności podziału. Wszystko, co się dziś nazywa z jednej strony *semantyką* a z drugiej *pragmatyką,* mogłoby — bez żadnego uszczerbku dla nauki — być objęte jednym działem językoznawstwa.

Recenzentka twierdzi, że wybór nazwy: *semantyka* czy też *pragmatyka* nie ma żadnego znaczenia. Nie zgadzam się z tym. Nauka o znaczeniach wyrażeń języka jako najważniejsza, być może, część językoznawstwa musiała otrzymać własną nazwę w terminologii lingwistycznej. Nazwę *semantyka* zaproponował w 1897 roku (a więc o przeszło 40 lat wcześniej aniżeli Morris i Carnap wprowadzili nazwę *pragmatyka)* Michel B r e a l. Termin ten (z greckiego *sema = znak),* jak najbardziej pasuje do określenia nim nauki o znaczeniu wyrazów. Natomiast termin *pragmatyka* był na gruncie językoznawstwa zupełnie obcy. Nie zapominajmy, że termin *pragmatyka* dawniej oznaczał zbiór przepisów regulujących prawa i obowiązki urzędników państwowych.

I wreszcie jeszcze jedna istotna okoliczność, odnośnie do której, jak mi się wydaje, E. Dorobińska nie rozumie mego stanowiska. Ja nie ukrywam w swojej książce przekonania, że językoznawstwo mogłoby się obejść terminem *semantyka* bez terminu *pragmatyka,* i to nawet dzisiaj,

gdy treść tych terminów tak bardzo się zmieniła w porównaniu z koncepcjami Car napa i Morrisa. Pogląd mój nie jest gołosłowny, staram się go uzasadnić. Wymieniam także nazwiska kilku wybitnych współczesnych lingwistów i semiotyków, którzy — aczkolwiek badają te same zagadnienia co „pragmatycy" — unikają nawet samej nazwy *pragmatyka,* mówią zaś w swych pracach wyłącznie o semantyce. Ale nie mam najmniejszego zamiaru usiłować narzucać komukolwiek swego stanowiska. Dlatego piszę o sile i wpływach „pragmatyków", aby wykazać, że wszelkie próby usunięcia terminu *pragmatyka* z językoznawstwa, czyli powrotu do stanu sprzed rewolucji Carnapowsko-Morrisowskiej, byłyby donkiszoterią. Nie niemożliwe do wykonania wyrugowanie pragmatyki, lecz dokładne i precyzyjne określenie i rozgraniczenie kompetencji semantyki i pragmatyki — oto zadanie stojące w skali światowej przed teoretycznym językoznawstwem i semiotyką.

I wreszcie ostatnia uwaga. Recenzja E. Dorobińskiej i moja odpowiedź na nią złożyły się na rozmowę między nami. Nie wiem, co sądzi o tym E. Dorobińska, mnie się natomiast wydaje, że rozmowa ta, w której znalazły wyraz częściowo zgodne, częściowo odmienne poglądy na istotne zagadnienia filozoficzno-językowe, była rozmową pożyteczną.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ

EWOLUCJA A REWOLUCJA

I

Pojęcie „rewolucji" przeciwstawia się chętnie pojęciu „ewolucji", ale głównie w mowie potocznej. Pojęcia te są wtedy ogólnikowe i mgliste, podobnie jak pojęcie *przemiany,* dla którego mają być determinacjami. To przemiany właśnie są bądź ewolucyjne, bądź rewolucyjne. Otóż mówi się, że przemiana jest *ewolucyjna,* gdy jest mała na małych odcinkach czasu, a *rewolucyjna— gdy* na małym odcinku czasu jest wielka. Oto cała treść konstytutywna tej opozycji. Trzeba do niej jeszcze dodać — ale już jako cechę konsekutywną, nie zawartą wprost w definicji, lecz z niej logicznie wynikającą — że ewolucja przebiega miarowo, a rewolucja gwałtownie. Jest to więc przede wszystkim kwestia tempa dokonujących się, czy też dokonywanych przemian.

Gdy brać te dwa pojęcia z osobna, nie jako parę opozycyjną, to łatwo widać, że każde z nich ma też swe ustalone miejsce w pewnej dyscyplinie naukowej: „ewolucja" ma je oczywiście w biologii, a „rewolucja" w historiografii. Nie ma jednak takiej dyscypliny, w której występowałyby one łącznie. Można powiedzieć coś godnego uwagi o każdym z tych pojęć, gdy się bierze jedno niezależnie od drugiego, a nie można, gdy się je bierze razem.

Ale jest jeszcze trzecia rola, w której te dwa pojęcia występują: ani naukowa, ani potoczna, tylko *ideologiczna.* Nie są to już wtedy właściwie żadne pojęcia, tylko zawołania bojowe zwalczających się wzajemnie grup ludzkich, które zagrzewają się z ich pomocą do walki. „Rewolucja! " — to hasło optymistycznego radykalizmu; „Ewolucja" — to dewiza pesymistycznego, choć liberalnego konserwatyzmu. Tadeusz Kotarbiński nazywał taki liberalny konserwatyzm *realizmem praktycznym* i tak go między innymi charakteryzował: *Nie jest taki liberał z upodobania rewolucjonistą, lecz ewolucjonistą, ponieważ metoda rewolucyjna w istocie swej zawiera gwałt i terror. Uczuciowy kult rewolucji świadczy o gorszym guście niż zamiłowanie do walki byków.*

W uszach radykała takie *dictum acerbum* brzmi nie tylko obco, lecz wręcz bluźnierczo. Dla niego bowiem słowo „rewolucja" jest otoczone

nimbem świętości. Oznacza pewne *sacrum*: pewne misterium zarazem wzniosłe, straszne i porywające — według znanej formuły Rudolfa Otto, charakteryzującej ogólnie to, co święte. A ponieważ w wielu z nas drzemie na dnie duszy coś z ochoczego radykała, więc też rezonans miewa to słowo szeroki i potężny jak grom; całkiem inaczej niż słowo „ewolucja", od którego z daleka wieje mentorstwem, czasem geologicznym i nudą. *(Revolution is fun!* —wołali w cielęcym zachwycie ideolodzy amerykańskiej Nowej Lewicy z przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych: *rewolucja to wielka uciecha.* Nikomu nie przyszłoby do głowy powiedzieć coś takiego o ewolucji).

Spróbujmy uprzytomnić sobie, skąd się ów wielki rezonans historycznie bierze.

II

W historii znajdujemy dwa wzorce, z których hasło „rewolucji" czerpie swą dzisiejszą barwę i treść. Każdy z nich jest przy tym dubeltowy: ma swój pierwowzór i swą replikę. Wzorce te są jednak niezgodne i nierównej siły: wskazują w różnych kierunkach i budzą zgoła odmienne emocje. Tylko w jednym z nich rewolucja jawi się jako polityczne misterium; w drugim jest to raczej rodzaj *końskiej kuracji,* pewien zabieg z zakresu politycznej weterynarii.

Wzorzec pierwszy stanowi oczywiście Rewolucja Francuska: 14 lipca 1789 roku i 10 sierpnia 1792 roku. Jego repliką jest oczywiście Rewolucja Rosyjska: 10 marca i 7 listopada 1917 roku. Wzorzec drugi jest o sto lat wcześniejszy: jest nim Rewolucja Angielska z 1688 roku przez samych Anglików nazywana „chlubną" *(the glorious one),* a jego repliką jest Rewolucja Amerykańska z 1776 roku. Tym dwu wzorcom odpowiadają dwie różne idee rewolucji. Nazwijmy je odpowiednio rewolucją *typu francuskiego* i *typu angielskiego.* Ideologami pierwszej są Rousseau i Marks; ideologami drugiej są Locke iJefferson.

Rewolucja typu angielskiego jest ciasno ograniczona i czysto polityczna. Powiada o niej Bertrand Russell: *Rewolucja 1688 roku była ze wszystkich najbardziej umiarkowana i najbardziej udana. Jej cele były skromne, ale zostały ściśle zrealizowane, tak że dotąd żadna nowa rewolucja nie okazała się już w Anglii potrzebna.*

Rewolucja ta była tylko uwieńczeniem długiego procesu dziejowego. Trwał on — licząc od *Wielkiej Karty Swobód* z 1215 roku — blisko pół tysiąca lat. Proces ów polegał, jak wiadomo, na nakładaniu władzy państwowej rozmaitych wędzideł, czyli na wprowadzeniu do jej maszynerii takich „hamulców i balansów" — głównie w postaci podziału władz i zagwarantowaniu swobody słowa — które zapobiegałyby skutecznie jej pro-

tuberancjom i metastazom. W duszy narodu angielskiego wszystko już było gotowe; pozostawała jedynie ostatnia formalność: usunąć z tronu Jakuba II wraz z zaślepionym absolutyzmem jego dworaków. Rewolucja ta wyprzedziła swą ideologię: L o c k e napisał i ogłosił swój *List o tolerancji* (1689) i swój *Traktakt o rządzeniu* (1690) dopiero po niej, kodyfikując tylko i systematyzując to wszystko, co się już w rzeczywistości i na jego oczach dokonało. Chciałoby się niemal rzec, że rewolucja typu angielskiego jest rewolucją ewolucyjną.

III

Zupełnie inaczej wygląda typ francuski. Tu rewolucja jest nie tylko polityczną, lecz i socjalną. Znaczy to, że dochodzi przez nią do władzy i znaczenia zupełnie inna niż dotąd kategoria społeczna ludzi — adwokaci i kupcy zamiast hrabiów i generałów, publicyści i kaprale zamiast biskupów czy bankierów — a temu towarzyszą olbrzymie przemieszczenia w całej hierarchii socjalnej. Jednakże nie ta różnica jest z naszego punktu widzenia najważniejsza. Rozważamy bowiem nie historyczne *zjawisko rewolucji,* lecz jej *ideę* — z tego zjawiska wprawdzie zrodzoną, ale żyjącą już potem dalej w duszach ludzkich swym życiem własnym.

Dla rewolucji typu francuskiego najbardziej charakterystyczny jest nieograniczony horyzont jej oczekiwań i nadziei. W tym leży jej *sacrum.* Nie polega ona — jak w typie angielskim — na zrzuceniu niechcianej formy władzy państwowej i zastąpieniu jej formą chcianą, a w dużej mierze także już wykształconą i praktycznie wypróbowaną. Nie, rewolucja typu francuskiego ma stanowić przewrót zupełnie niebywały, a zarazem dziwnie nieokreślony: ma to być ni mniej, ni więcej tylko *skok w nieznane,* który przyniesie odnowę świata i odmianę natury ludzkiej. Ewolucyjne przemiany społeczne są przewidywalne, przynajmniej na krótką metę; rewolucyjne nie są. Ale jedno uważa się za pewne: im szybciej i doszczętniej zniszczy się dawny porządek — *całe to stare świństwo,* jak powiedział Marks — tym lepiej się ów skok uda. I to jest to misterium — wzniosłe, straszne i porywające — zdolne wyzwalać kolosalne siły społeczne.

IV

A co, jeżeli ten wielki skok się jednak nie uda? Bo wyzwolenie kolosalnych sił musi wprawdzie dawać kolosalne efekty, ale efekty te wcale nie muszą pokrywać się z oczekiwaniami, których rozbudzenie siły owe uruchomiło. Co więcej, nie muszą być do nich nawet odlegle podobne.

Okazuje się, że to nic nie szkodzi. Kwestię tę rozważył już sto lat temu Hipolit Taine, gdy zastanawiał się nad sytuacją jakobina naza-

jutrz po zwycięstwie jego rewolucji. I pisze o nim tak: *Jednak pozostaje. mu pogodzić swe przyszłe czyny z niedawnymi słowami i na pierwszy rzut oka operacja ta wydaje się trudna. (...) Tylko co potępiał najdrobniejszy akt władzy publicznej jako zbrodnię; obecnie będzie karał jako zbrodnię najmniejszy opór przeciwko władzy publicznej. Co uczynić, by usprawiedliwić taki zwrot, i jakim czołem wypierać się zasad, na których oparło się własną uzurpację? Wystrzega się wypierania się ich; przeciwnie, głosi je dalej w najlepsze. Dzięki temu manewrowi szerokie masy widząc, że wciąż podaje się im tę samą flaszę, pomyślą, że podaje się im też ten sam napój. (...) Będzie roztaczał godła, hasła, tyrady i kłamstwa szarlatana, aby zamaskować naturę nowego produktu; tym gorzej dla ogółu, jeżeli go z czasem znajdzie gorzkim. Prędzej jednak czy później połknie go dobrowolnie lub pod przymusem, gdyż tymczasem zostaną przygotowane przyrządy, które mu go wepchną aż do gardła.*

Jak wyglądają takie przyrządy, to niby teraz, po koniec XX wieku, jest już dobrze wiadome. Ale wciąż jeszcze nie docenia się ich nadzwyczajnej skuteczności, a to głównie ze względu na ich również nadzwyczajną prostotę. Oto mała próbka, wzięta z *Krótkiego kursu historii WKP(b);* passus odnoszący się do rozpoczętej w 1929 roku powszechnej kolektywizacji rolnictwa. Czytamy: *Był to nadzwyczaj głęboki przewrót rewolucyjny (...), równoznaczny w swych skutkach z przewrotem rewolucyjnym w październiku 1917 roku.*

Swoistość tej rewolucji polegała na tym, że została ona dokonana z g ó r y, z *inicjatywy władzy państwowej, przy bezpośrednim poparciu* z d o ł u, ze *strony milionowych mas chłopskich, które walczyły przeciw jarzmu kułackiemu o wolne życie kołchozowe.*

V

Jakie stąd wnioski? Nie łatwo o nie, ale spróbujmy wysnuć choć jeden. Jako zjawisko historyczne, rewolucja typu francuskiego wydała na świat dwie rzeczy, których przedtem nie znano: romantyczny mit rewolucyjnego zrywu i nową technologię sprawowania władzy. (Technologię tę jakobini nazywali „despotyzmem wolności", w naszych czasach mówi się tu raczej o „dyktaturze proletariatu"). Te dwa elementy — mit i technologia — tworzą razem układ dynamiczny, w którym jedno wzmacnia drugie: mit żywi się skutecznością technologii, a technologia czerpie swe usprawiedliwienie z wspaniałości mitu. Tyle jest jasne, reszta jest ciemna. Działanie takich układów jest bowiem bardzo słabo rozumiane: wiadomo jedynie, że mogą one dawać efekty zatrważające. Dlatego też zrozumiałe są obawy i przestrogi ostrożnych liberałów jak P o p p e r czy Kotarbiński, gdy nawołują w życiu publicznym do procedur raczej

angielskich i ewolucyjnych. Ale cóż znaczą nawoływania i przestrogi naprzeciw układów dynamicznych? Siły reagują tylko na siły. I nie w tym nawet rzecz, że owych sił brak, tylko w tym, że — mówiąc obrazowo — nie umiemy wyrysować choćby w przybliżeniu ich wieloboku. A mówiąc bez obrazy: nie tylko nie rozumiemy, co się wokół nas dzieje, lecz nawet nie wiemy, jakiego rodzaju wiedzy nam tu brak. Nie wie tego nikt ani na Wschodzie, ani tym bardziej na Zachodzie.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

ADAM CHMIELEWSKI

UWAGI O WYCHOWANIU I FILOZOFII

I. WPROWADZENIE

Dosyć powszechne jest w środowiskach humanistycznych przekonanie o konieczności stowarzyszania w procesie dydaktycznym wszystkich typów i poziomów nauczania wiedzy specjalistyczno-zawodowej, techniczno-operacyjnej, z wiedzą ogólną, dającą całościowy pogląd na świat, czyli z wiedzą filozoficzną. Pogląd ten jest zapewne słuszny i zasługuje na praktyczną realizację. Jednak ta praktyczna realizacja będzie musiała się oprzeć na teoretycznie poprawnym rozpoznaniu związków pomiędzy różnymi typami wiedzy, a zwłaszcza między wiedzą naukową i wiedzą filozoficzną. Jednym bowiem z najbardziej szkodliwych przesądów panujących w kulturze współczesnej jest przekonanie, że pomiędzy wiedzą naukową, a wszelką inną, budowaną poza naukowymi laboratoriami wiedzą zachodzi jakaś wyraźna linia naturalnego podziału. Przesąd dotyczący naturalnego podziału wiedzy na różne dziedziny, takie jak chemia, fizyka czy biologia można obalić wykazując, iż są to różne fragmenty czy realizacja pewnej określonej, jednej teorii lub idei dotyczącej zasad konstytucji świata (która sama nie jest trywialną koniunkcją różnych, *chemicznych, biologicznych* czy *fizycznych* danych) i że nazwy te są raczej określeniami dla aspektów administracyjnej organizacji badań naukowych aniżeli nazwami dla różnych diametralnie od siebie procesów. Trudniej jednak obalić przesąd dotyczący podziału całej wiedzy na wiedzę naukową i wiedzę nienaukową, ponieważ jest on podtrzymywany zarówno przez adherentów wiedzy wyłącznie naukowej, czyli scjentystów, jak i zwolenników poglądu o uzależnieniu konstrukcji nauki od innych, bardziej pierwotnych rodzajów wiedzy, czyli antyscjentystów.

Z konieczności odsuwając to zagadnienie, same w sobie bardzo ważne i pilne, na plan drugi, chciałbym tutaj zwrócić uwagę na różne, a nawet przeciwstawne konsekwencje przekonania o naturalnym podziale wiedzy na naukę i nie-naukę *(scil.* filozofię) dla dziedziny pedagogiki. Stanowisko *scjentystyczne* uznając nie-naukę za jakiś szczególny typ zbłąkania umysłu, wręcz za nie-wiedzę, kwestionuje sensowność wpajania jej w młode umysły. Antyscjentyzm, odwrotnie, dostrzegając, że wiedza naukowa dzieli

cechy problematyczności z każdą inną wiedzą, usilnie podkreśla konieczność zespolenia nauczania specjalnego z ogólnym, filozoficznym, światopoglądowo-orientującym.

Pragnę w tym miejscu poddać dyskusji dwa projekty sytuujące się po antyscjentystycznej stronie tego sporu. Propozycja pierwsza, przedstawiona przez profesora Juliana Aleksandrowicza[1], jest stanowczą eksplikacją idei zespolenia nauczania medycyny z nauczaniem wiedzy humanistycznej. Drugi projekt[2] przedstawiony przez Andreię Folkierską poświęcony jest głównie próbie odpowiedzi na pytanie o to, jaka filozofia jest nam teraz (w nauczaniu nauczycieli, ale też w ogóle) potrzebna. Obie te propozycje są dla mnie pretekstem do rozmyślań na temat relacji pomiędzy kształceniem i wychowaniem oraz między nauką i filozofią.

Podkreślając swoje poparcie dla intencji obojga autorów, pragnę poddać rozważaniom niektóre spośród ich sformułowań. Czynię tak w nadziei, że dzięki takiej dyskusji uda się może samą ideę wyrazić jaśniej i w mniej kwestionowalny sposób, co może mieć znaczenie dla czasu jej praktycznej realizacji. W ostatniej, najobszerniejszej części tego tekstu relacjonuję efekty własnych prób zrozumienia tych skomplikowanych zagadnień.

II. LEKARZ FILOZOFEM?

Intencje prof. Aleksandrowicza nie są zbyt odległe od wzoru Filozofa, jaki pozostawił w spadku Arystoteles[3]. Czytamy bowiem w artykule: *Poznajemy, lub mamy możliwość poznania takiej ilości dokładnych szczegółów, że przerastają one nasze możliwości percepcji i wyobraźni. I — paradoksalnie — te liczne, ciekawe, nieraz genialnie odkrywane szczegóły o człowieku przesłoniły nam samego człowieka. Nasza coraz bogatsza wiedza jest zdezintegrowana. Więc coraz więcej spośród nas staje się specjalistami* „od remontu" *różnych części organizmu, a coraz rzadziej lekarzami w hipokratesowskim sensie* [4]. *Z dzisiejszej perspektywy na surowy osąd zasługuje cały nurt pozytywistyczny, którego centrum*

[1] J. Aleksandrowicz: *O pożytkach historii i filozofii dla nauczania medycyny.* „Kwartalnik Pedagogiczny" 1986, nr 1.

[2] A. Folkierska: *Filozofia w kształceniu nauczycieli.* „Kwartalnik Pedagogiczny" 1986, nr 4.

[3] *Sądzimy więc, że, po pierwsze, mędrzec (filozof) musi posiadać wiedzę możliwie o wszystkich rzeczach, mimo iż nie będzie posiadał wiedzy o każdej poszczególnej rzeczy.* Arystoteles: *Metafizyka.* Warszawa 1983.

[4] J. Aleksandrowicz: op. cit,, s. 4.

promieniującym na Europę Środkową był Wiedeń. To również w tamtejszej słynnej ongiś habsburskiej szkole lekarskiej „wyzwolono" medycynę z hipokratesowskich ograniczeń etycznych. Pojawił się — pokutujący do dziś — terapeutyczny nihilizm. (...) Lata pięćdziesiąte naszego stulecia przyniosły tryumf mechanicyzmu, którego szczytowymi osiągnięciami były późniejsze lądowania na książyciu oraz sukcesy w biologii molekularnej. Jednak w tym czasie zaczęły się pojawiać wątpliwości co do słuszności kartezjańsko-newtonowskiego paradygmatu[5]. I dalej: *Dzisiaj stopniowo wyłania się nowy obraz człowieka, wstrząsający, odpychający. Wyłania się obraz człowieka jako istoty racjonalnej, manipulującej światem oraz ludźmi, istoty, która przekształca swój los w świecie obojętnym wobec jej pragnień. Dlatego współczesny człowiek jest przede wszystkim zainteresowany wzrostem swego materialnego dobrobytu. Rozumie on, że nauka jest najbardziej wiarygodną formą wiedzy, lecz szczególnie często wolną od etycznych skrupułów, gdyż niestety jest ona dziś przeważnie ujęta w ramy neopozytywistycznej filozofii i wypływającej z niej skali wartości*[6]. Być może, że prof. Aleksandrowicz zamierzał potraktować niektóre z przytoczonych wyżej sformułowań jako figury retoryczne, tkwi w nich jednak możliwość wywoływania nieporozumień. Nie jest bowiem prawdą, że odpychający obraz człowieka wyłania się stopniowo. Sugerowałoby to, że ten proces, który na dodatek nie wiadomo, gdzie miałby się dziać (w Europie czy Azji? A może w Ameryce?) został zainicjowany nie dalej niż dwadzieścia, może trzydzieści lat wstecz, ale nie więcej. Takie ujęcie sprawy może zasłonić nam ten fakt, że bardziej odrażający obraz swej twarzy człowiek ukazał sobie samemu nie w latach pięćdziesiątych, lecz w trzydziestych i czterdziestych XX wieku, gdy w głębokim poczuciu odpowiedzialności *wszystkich za wszystko* zbudował najokrutniejsze systemy totalitarne, które później starły się w najbardziej odrażającej wojnie i wzajemnej eksterminacji. Zostawmy jednak w spokoju II wojnę światową. Musimy zatem sobie uświadomić, że w każdej epoce miały miejsce różne, odpychające często rzeczy: niewolnictwo, gwałt, wyzysk, mord i nieszczęście. Bez wątpienia żadna epoka nie wynalazła nikczemności tak dobrze zorganizowanej jak obóz koncentracyjny, ale dlaczego odpowiedzialny za to ma być pozytywizm, to pozostaje zupełnie niejasne. Nie wiadomo również dlaczego dążenie do materialnego dobrobytu miałoby być odpychającą konsekwencją racjonalnego działania? Czyżby takie skłonności ludzie poczęli zdradzać dopiero niedawno, z chwilą upowszechnienia się neopozytywizmu, czy też już wcześniej, od czasów Newtona? Dlaczego wreszcie dążenie takie miałoby być naganne?

[5] Ibidem, s. 5.
[6] Ibidem, s. 8.

W omawianym artykule pada imię Hipokratesa w związku z przekonaniem, że restytucja jego nauki, wierność jej zasadom dobrze zrobi świadomości lekarza, pacjentowi i przyczyni się do ogólnospołecznego dobra. Zbyt wiele zagadnień należałoby omówić, aby przynajmniej zasygnalizować wszystko to, co wynika z przysięgi Hipokratesa[7]. Mówi się w przysiędze tej przede wszystkim o zakazie aborcji, najbardziej kontrowersyjnych i najbardziej emocjonujących problemach współczesnej medycyny i deontologii. Zakazy te są jednak problematyczne w świetle doświadczeń praktycznych i moralnych medycyny współczesnej w takim samym stopniu, w jakim były problematyczne, kwestionowalne i faktycznie łamane w czasach samego Hipokratesa i kiedykolwiek przed nim i po nim. Medycyna zawsze wikłała się w sytuacje, w których rozważania o eutanazji są jak najbardziej na miejscu. Zabiegi usuwania ciąży są odrzucane przez nieliczne grupy społeczne z Kościołem katolickim na czele, ale tylko wyjątkowy zapał religijny może uniemożliwić dostrzeżenie faktu, iż zło, jakim jest usunięcie płodu często jest jedynym możliwym sposobem uniknięcia wielokroć większego zła czy to z moralnego, czy społecznego, czy też biologicznego punktu widzenia.

Osobiste doświadczenia każdego czytelnika, który miał nieszczęście być kiedyś pacjentem, daje z pewnością powody do podejrzeń, iż realnym problemem współczesnego kształcenia lekarzy nie jest brak wrażliwości, jakieś neopozytywistyczne nieopamiętanie w bezmyślnym stosowaniu inżynierskich technik w leczeniu, lecz najzwyklejszy brak kompetencji, braki w zaopatrzeniu gabinetów w najprostsze wyposażenie, coż dopiero mówić o wyrafinowanych urządzeniach diagnostycznych. Jeżeli komuś istotnie zdarzyło się poczuć w gabinecie lekarskim jak przedmiot, który nic nie czuje, i nic nie rozumie (a któż nie miał takiego doświadczenia?), to powodem tego nie była chyba nadmierna racjonalność lekarza, ale najzwy-

[7] Ze względu na dyskusje warto przedrukować jej tekst. Nie jest to jednak możliwe ze względów obiektywnych. Interesującą dyskusję problemów zawartych w przysiędze Hipokratesa zawiera wstęp do książki W *kręgu życia i śmierci. Moralne problemy medycyny współczesnej.* (Wybór oraz redakcja naukowa Zbigniew Szawarski). Warszawa 1987. Warto zwrócić uwagę na to, że H i p o k r a t e s po powrocie na rodzinną wyspę Kos założył szkołę medyczną i *szpital,* gdzie leczył i nauczał swej sztuki każdego, kto tego chciał, i kto mógł za to zapłacić. Pokusy materialne nie były więc mu obce. W dwadzieścia lat po śmierci Hipokratesa lekarze zebrali się i ułożyli to, co nazywa się teraz przysięgą Hipokratesa i co jest w istocie głównie zespołem ustaleń cechowych. Od tej pory na wyspie Kos, a stopniowo i gdzie indziej nowo wykształcony lekarz musiał składać tę właśnie przysięgę zanim dopuszczono go do praktyki. Panuje jednak przekonanie, że każdorazowo, ilekroć nowi lekarze składają przysięgę jego imienia, z całą pewnością H i p o k r a t e s *przewraca się w grobie,* ponieważ leczył on i uczył adeptów dobrej sztuki za dobre pieniądze i wzywał do tego samego swych uczniów. Istotnie, medycyna współczesna odeszła od starożytnego ideału.

czajniejszy brak dobrych manier. Jest on częstszy chyba niż brak wykształcenia humanistycznego. Można zapytać, co jest powodem tego, że lekarz przejawia brak dobrych manier? Czy brak wrażliwości? Nieumiejętność holistycznego myślenia o każdym pacjencie? Kto jednak zachowałby wrażliwość w sytuacji, gdy zamiast po hipokratesowsku leczyć, przyjmuje na akord i ogląda swego pacjenta zaiste w *holistycznej* perspektywie: jako drobny element w strumieniu przepływających przez gabinet lekarza cierpień, którym on, sparaliżowany własną niemocą, zaradzić nie może. Może gdyby ten artykuł został napisany gdzie indziej, przez kogo innego, na przykład przez lekarza belgijskiego, byłby bardziej wiarygodny. Ale wtedy być może zawierałby inne idee.

III. NAUCZYCIEL HERMENEUTĄ?

Andrea Folkierska podjęła się natomiast zbadania tego, jaką filozofię należy stosować w kształceniu nauczycieli: *Chodzi o pytanie, czy współczesnemu nauczycielowi borykającemu się (...) z opanowaniem lawinowo narastających informacji z zakresu jego własnej dyscypliny naukowej filozofia w ogóle do czegokolwiek jest potrzebna czy też może stanowi ona intelektualnie niekiedy interesujący, acz w istocie zbędny dodatek do tzw. wiedzy fachowej* [8]. Rozsądek oraz odrobina znajomości realiów szkoły polskiej każe z podejrzliwością odnosić się do stwierdzeń o istnieniu nauczyciela, który boryka się z czymś innym aniżeli dyrektorem szkoły, własną niekompetencją i analfabetyzmem w klasie. Ale ponieważ dzięki temu pytanie wydaje się nie mieć najmniejszego związku z rzeczywistością, tym bardziej wydaje się być interesujące.

Folkierska wychodzi od spostrzeżenia, że istnieją trzy typy filozofii, dwa złe, jeden dobry. Jej zadanie polega na tym, żeby wykazać dlaczego zła filozofia nie nadaje się w kształceniu nauczycieli i dlaczego stosowna w tym celu jest filozofia dobra. Pierwszy typ złej filozofii to filozofia pojęta jako prenauka lub metanauka: *Filozofia jako metafizyka byłaby dostarczycielką swoistej wiedzy o realnych problemach bądź przez naukę rozwiązanych, bądź też takich, które na swe rozwiązanie dopiero czekają. W pierwszym przypadku byłaby filozofia jedynie historią problemów już rozwiązanych, a zatem nie pobudzającą do rozwoju nauki, w drugim zaś — miałaby ona wartość płodną heurystycznie, dawałaby orientację w zadaniach stojących przed nauką, pobudzałaby naukową inwencję* [9]. Ale taka filozofia jest wyrazem scjentyzmu, który nie dostrzega niepewności

[8] A. Folkierska: op. cit., s. 69.
[9] Ibidem, s. 70.

wiedzy dostarczanej przez naukę. Niepewność ta jednak jest faktem ustalonym, w związku z czym Folkierska uznaje za absurdalny *scjentyzm pokutujący jeszcze w świadomości potocznej i świadomości nauczycieli, który nie wytrzymuje próby konfrontacji z samowiedzą współczesnej nauki. Stąd też, jak nie widać dostatecznych racji dla kształcenia nauczycieli w duchu scjentyzmu, tak też nie widać tych racji dla ich kształcenia filozoficznego, jeśli filozofią rozumie się jako prenaukę* [10]. Drugim typem filozofii, która mogłaby mieć ewentualne znaczenie dla pedagogiki to antropologia filozoficzna, czyli taka koncepcja filozoficzna, w której *pytanie filozoficzne staje się pytaniem o człowieka, a filozofia zostaje zdefiniowana jako filozofia człowieka (...) miejsce pytania o ontologię świata przedmiotowego zajmuje (w tej filozofii) pytanie o ontologię świata podmiotowego, a pytaniem fundamentalnym staje się pytanie o ludzką* „naturę" [11]. Reprezentantami takiej filozofii są w szczególności doktryny inspirowane koncepcją człowieka zawartą w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku* Karola Marksa. Ale i ten typ filozofii utracił swą ważność współcześnie na równi z filozofią pierwszego rodzaju: *Marksowska analiza społeczeństwa burżuazyjnego jest jednym z przejawów całościowego horyzontu współczesnej myśli filozoficznej, która konstytuuje się jako myśl krytyczną gdzie krytyka oznacza całościową zmianę teoretycznego pola problemowego tradycyjnej filozofii. Z tego punktu widzenia antropologia filozoficzna jako filozofia człowieka należy do nieaktualnego już pola problemowego, tak samo zresztą jak filozofia nauki*[12]. W związku z czym z tej filozofii w kształceniu żaden pożytek.

Trzecie, jedynie słuszne rozwiązanie to filozofia jako poszukiwanie totalności sensu: *W przeciwieństwie do tradycyjnej myśli filozoficznej nową samoświadomość filozofii można najlepiej ująć jako ciągle ponawiany wysiłek zdania sprawy z całości ludzkiego doświadczenia. Tym samym ową podmiotowo-przedmiotową dychotomię współczesna myśl filozoficzna ujmuje nie tyle jako wykluczające się stanowiska, ile przeciwnie, jako całość znaczącą, jako faktyczną całościową relację, która przez to właśnie, iż jest ujęta jako całość, staje się — właśnie ona sama — „przedmiotem" współczesnej myśli filozoficznej*[13]. Dzięki takiej filozofii nauczyciel może próbować wyjścia z zamkniętego obszaru wiedzy fachowej, a tym samym rzeczywiście ją rozumieć: *Hasła neutralności czy obiektywności jako żądania stawiane niekiedy pod adresem nauczycieli pozostać muszą jedynie hasłami, których urzeczywistnić nie sposób. Nie wynika z tego też wcale,*

[10] Ibidem, s. *13.*
[11] Ibidem, s. 73.
[12] Ibidem, s. *11.*
[13] Ibidem, s. 82.

że zadaniem czy celem filozofii byłoby nauczenie nauczycieli rozumienia. Każda myśl fest myślą rozumiejącą, gdyż rozumienie jest ludzkim byciem; filozofia stara się natomiast ujawnić warunki możliwości owego rozumienia, pokazać, jak to się dzieje, że w ogóle rozumiemy, i co właściwie rozumiemy[14]. Intencje autorki zmierzają chyba do wskazania, że dwa pierwsze projekty filozofii nie przynoszą żadnej korzyści w nauczaniu, natomiast trzeci — prezentujący filozofię hermeneutyczną, czyli filozofię rozumienia, przydaje się — jej zdaniem — szczególnie w kształceniu nauczycieli. Jednakże w ujęciu autorki, nikt nie powinien zajmować się nauczaniem nauczycieli rozumienia, dlatego że, skoro nauczyciel w ogóle myśli, to już coś rozumie.

Folkierska dopisuje na koniec, że *brak świadomości (co do źródeł filozofii współczesnej) prowadzić musi do nazywania filozofią tego, co już dawno filozofią być przestało i czego z tej racji wpajać w umysły nieprofesjonalnych filozofów chyba nie warto* [15].

Podstawowym nieporozumieniem, na którym opiera się powyższa argumentacja jest przekonanie, że istnieje coś takiego jak filozofia, świadomość potoczna, świadomość nauczycieli i że rzeczy te istnieją w taki sposób, że można je przedstawiać i ustawiać jako stoły i krzesła. Nauka tworzy, poznaje, wytwarza, zmienia, przetwarza, jak również nie dostrzega, nie rozumie, niszczy, prowadzi do katastrofy. Nie zgadzam się ze scjentyzmem w żadnej postaci, ale jeżeli kiedykolwiek zacznę się z nim zgadzać, uczynię to pod wpływem argumentów, jakie przeciw niemu wysunęła Folkierska. Sposób mówienia, jaki stosuje autorka, jest typowym przypadkiem błędu hipostazy: skoro istnieje jakieś słowo w języku, to z konieczności istnieje również coś, dla czego słowo to mogłoby się stać nazwą. Inaczej bowiem nie miałoby znaczenia, które przecież najwyraźniej posiada, skoro jest w użyciu. Autorka jest przekonana, że myśl ludzka, niedługo potem, gdy się narodziła, stworzyła słowo *filozofia* i od razu zaczęła poszukiwać rzeczy, dla której termin ten mógłby się stać nazwą. Myśl ludzka błąkała się przez dwadzieścia kilka stuleci po różnych krainach nadaremno, różnym przedmiotom wymyśloną przez siebie nazwę doczepiała, ale, jak czytamy, robiła to błędnie, ponieważ jeszcze nie czytała ani Heideggera, ani Gadamera, ani Folkierskiej. Dopiero teraz słowo *filozofia* znalazło obiekt, do którego pasuje jak ulał i jest to ta jedynie słuszna filozofia, a Folkierska jej prorokinią na niwie pedagogicznej.

Czytamy, że prawdziwa filozofia oddziela się od nauk po to, aby je przekraczać i zbadać, odsłonić ich ukryte *przedsądy.* Jednak dzięki temu

[14] Ibidem, s. 84.

[15] Ibidem, s. 85.

przekraczaniu i rozumieniu ulubiona filozofia autorki staje się *nauką* o nauce, czyli metanauką w dokładnie takim samym sensie, w jakim metanauka jest filozofią neopozytywistyczną. Jest to oczywiście metanauka inna, bo hermeneutyczna. Tamta, jak powszechnie wiadomo, była *analityczna.* Różnica polega na tym, że pierwsza jest wierna prawidłom logicznym (tak pogardzanym przez hermeneutykę), a zwłaszcza zasadzie wyłączonego środka, druga zaś wierna jest zasadzie koła hermeneutycznego. Czytelnik winien mocno uważać, żeby nie pomylić koła hermeneutycznego z kołem błędnym, co się niestety ku powszechnemu ubolewaniu często zdarza.

IV. HOLIZM: POKUSY I NIEBEZPIECZEŃSTWA

Należy zauważyć, że wskazani autorzy reprezentują tendencję filozoficzną zwaną holizmem. Holizm głosi, że byty takie jak organizm, osobowość, grupa społeczna, świadomość, naród, kultura, środowisko naturalne i właściwie każdy relatywnie samodzielny fragment rzeczywistości jest czymś więcej niż zwykłą sumą elementów nań się składających. Całość taka jest w pewnym sensie pierwotna wobec swych części oraz ma wobec swych części moc determinowania, określania ich sposobu istnienia: poza nią jej części właściwie nie mogą istnieć. Skoro tak, to na nic się nie zda składanie sensu totalności z sensu drobin wchodzących w skład totalności. Trzeba więc od razu uchwycić sens totalności i uchwyciwszy go nadać *ex post* sens *cząstkowy* poszczególnym jej częściom. Nikomu się jeszcze nie udało uwiarygodnić metody uchwytywania sensu *od razu* i nowoczesna hermeneutyka w osobie Gadamera ogłosiła, że tego nie da się zrobić i że nie ma też takiej potrzeby. Mimo to próby takie cieszą się ogromnym powodzeniem. Holizm ekologiczny, do którego akceptacji w nauczaniu lekarzy wzywa artykuł prof. Aleksandrowicza stwierdza, że organizm i jego stan są uzależnione od całości wpływów środowiska, w którym przebywa. Jest to pogląd słuszny. Organizm ludzki, przedmiot zabiegów lekarza, jest swoistą strukturą psychofizyczną, na którą nieustannie wpływa niezliczona ilość różnych czynników będących warunkiem jej istnienia. Jest połączony ze środowiskiem w sposób podobny do zasady ujemnego sprzężenia zwrotnego i łączność ta sama z kolei nasuwa analogie z zachowaniami organicznymi. Są to jednak tylko analogie. Oczywiście filozoficzne zrozumienie takiego poglądu wielce się może przyczynić do wzrostu wrażliwości lekarza, jego kultury, szerokości spojrzenia na pacjenta, a nawet do trafności w diagnostyce. Nie wiem tylko czy będzie miało również zbawienny wpływ na efektywność ich zabiegów terapeutycznych.

Nie znam nikogo, kto nie pragnąłby, aby lekarze poza wybitną wiedzą fachową i ogromną kulturą osobistą posiadali również głębokie zrozumienie wielu problemów historii, filozofii, metodologii, ekologii i byli świadomi powszechnych wzajemnych związków, ale nie czuję się przekonany, że taki filozofujący lekarz byłby lepszym terapeutą od *neopozytywistycznego* inżyniera od naprawy moich nerek. Artykuł zdaje się sugerować, że mądrość, głębsze zrozumienie raczej całego pacjenta, a nie tylko jego choroby, pokierowałoby stosowaniem technik terapeutycznych jakoś inaczej. Ale jak — *inaczej?* Czy idzie o to, aby mądrość humanistyczna nakazywała specjaliście-filozofowi zawieszanie stosowania technik medycznych tam, gdzie lekarz *inżynier* byłby je bezkrytycznie zastosował dla ratowania życia? Czy znaczy to, że techniki medyczne są stosowane zbyt często i niepotrzebnie? Jeżeli są one rzeczywiście niepotrzebnie stosowane, to są niepotrzebnie stosowane, a to świadczy o braku kwalifikacji lekarza, a nie o zbędności takich technik czy o braku humanistycznego współodczuwania z bólem pacjenta. Wydaje się, że idzie raczej o to, aby pacjent był traktowany jako człowiek cierpiący i rozumiejący swoje cierpienie, który może współpracować z lekarzem po partnersku w usuwaniu swej niedomogi. Nie uważam jednak, aby dodatkowe kilkadziesiąt godzin wykładów i ćwiczeń z historii, filozofii czy empatii mogło cokolwiek zmienić w nastawieniu lekarzy, ponieważ problem nie polega na tym, że lekarze posiadają luki w swym wykształceniu, choć rzeczywiście mogą je mieć i mają, ale w tym, że nie mają dobrych manier.

Oczywiście, że nie o dobre maniery tu chodzi. Idzie o coś daleko, daleko więcej, czego dobre, kulturalne obyczaje i miłe zachowanie jest zaledwie drobną cząstką i znakiem. Tego zaś braknie dzisiaj nie tylko lekarzom i nauczycielom, ale robotnikom i inteligentom, dorosłym i wychowywanym dzieciom, nam wszystkim. I właśnie to coś winno być codziennie obecne na ulicy, w klinice, na boisku, w klasie, w każdym geście i w każdym słowie każdego człowieka, a nie tylko w takim czy innym getcie dla dobrze wykształconych. Idzie o ucywilizowanie. Zaniepokojeni barbarzyństwem epoki autorzy apelują o jedność wychowania i nauczania, sami jednak myślą w kategoriach rozdziału tych procesów i pragną co najwyżej je połączyć, zamiast ujrzeć, że są one już od zawsze autentyczną, nierozerwalną jednością. Tyle, że całość ta w naszym społeczeństwie od zawsze kuleje.

Jeżeli idzie o poszukiwanie totalności sensu przez nauczycieli w szkołach podstawowych i średnich wolałbym, aby zamiast przekonywania uczniów o tym, że całość bytu fizycznego czy biologicznego ma taki czy inny sens, starali się nauczyć ich logiki i roli prawa wyłączonego środka w tej logice, w prawidłowym myśleniu i w budowie teorii naukowych. Studiowanie hermeneutyki i jej kół pozostawiłbym na zajęcia uniwersy-

teckie. Byłoby oczywiście znakomicie, gdyby nauczyciel i cała jego klasa doskonale znał teorie Newtona, Linneusza, Darwina, Faradaya, Boyle'a i Mariotte'a, na wyrywki recytował Goethego i Shakespeare'a, jak też wiedział wszystko o prześwicie, *Mitdasein* i trwodze. Nie wynika stąd jednak, że akurat na nauczycielu spoczywać musi obowiązek znajomości tej filozofii. Po co skazywać tak nieliczną i znękaną kompleksami i reformami kastę nauczycielską na tak wielkie nieszczęście. Dlaczegóż to oni mieliby się zaznajamiać zamiast z nowymi pomocami dydaktycznymi i antologią tekstów pod tytułem *Hermeneutyka* w *szkole. Podręcznik dla uczniów i nauczycieli,* antologie której wydania — z uwagi na popularność tej filozofii wśród teoretyków wychowania — rychło należy się spodziewać?

Nauczyciel winien nie tylko uczyć, ale i wychowywać, wiadomo jednak, że nie tylko nauczyciel wychowuje. Dokłada swoje — w bardzo szkodliwy sposób — telewizja, kino, pisma, dopiero potem zaznacza się wpływ rodziny, podwórka, ulicy. Jednak sytuacja szkolna często kompromituje w oczach uczniów wzorce godne naśladowania tylko dlatego, że są przedstawiane. Jedynym niezawodnym sposobem wychowywania w szkole, o jakim mogę myśleć, że z pewnością nie zostanie nigdy skompromitowany w oczach uczniów to przejawianie w pracy nauczycielskiej bezwzględnej uczciwości, rzetelności i pilności w wykonywaniu fachowego zadania. Z całą pewnością jednak najprędzej wychowywanie uczniów skompromituje się poprzez czcze gadulstwo o rzetelności i pilności. Dlaczego na dodatek poprzez takie gadulstwo należałoby kompromitować i zohydzać młodym ludziom różne koncepcje deontologiczne, etyczne czy filozoficzne, tego nie potrafię zrozumieć.

V. CZŁOWIEK FILOZOFEM?

Prof. Aleksandrowicz z naciskiem podkreśla, że nie można być dobrym lekarzem, nie posiadając osobowości dojrzałej, świadomej, odpowiedzialnej. Tę myśl można uogólnić i przenieść jej stosowalność na inne obszary przestrzeni ludzkiej: czy można być w ogóle człowiekiem, jeśli się nie posiada osobowości dojrzałej, głęboko świadomej, odpowiedzialnej? Czy bez takich cech można być w ogóle istotą ludzką? Jakże trudno, wszyscy wiemy z gorzkiego doświadczenia, nazwać kogoś pozbawionego podobnych cech człowiekiem. Ale jeżeli zawahamy się i udzielimy na powyższe pytanie odpowiedzi negatywnej, to nagle liczebność gatunku ludzkiego niepokojąco nam zmaleje. Stajemy wówczas zdumieni tym wynikiem i znów pytamy: co to znaczy być człowiekiem?

Związek pojęcia wychowanie z pojęciem człowieczeństwa jest oczy-

wisty. Cóż zatem mamy na myśli, gdy mówimy, że ktoś jest człowiekiem wychowanym, lub że ktoś nim nie jest? Zazwyczaj chyba to, że realizuje on w życiu, w praktyce, pewne ideały, przestrzega jakichś zasad, uważa wartości uznane w społeczności, do której należy za pozytywne, ma głęboką świadomość siebie, posiada własne poglądy na różne sprawy i wyraża je, nie zmusza jednak nikogo, kto ich nie akceptuje, do ich przyjęcia i tak dalej. Czasami zwrot *być dobrze wychowanym* oznacza tyle, co być kulturalnym, mieć dobre maniery, ale zarazem mieć także to coś, skąd dobre maniery się wywodzą; ktoś, kto jest *tylko* kulturalny, tj. poprawnie się zachowuje, jest raczej dobrze wytresowany, ale nie jest dobrze wychowany. Natomiast o tym, kto jest źle wychowany, nie mówi się, że realizuje złe ideały, lub że przestrzega złych zasad, że uważa wartości uznane przez grupę, do której należy za negatywne, itd. Tak się nie mówi o osobie źle wychowanej. Chociaż dobrze wychowany Hindus i Europejczyk przejdą innego rodzaju procesy wychowania i jeden mógłby powiedzieć o drugim, że przestrzega *złych* zasad, ale nie będzie mógł powiedzieć, że nie został wychowany. O tym, kto jest źle wychowany, myślimy, że nie został on wcale wychowany. Złe wychowanie, to zazwyczaj brak jakiegokolwiek wychowania, albo wychowanie pod pewnym względem niepełne. Być wychowanym znaczy być dobrze wychowanym. Natomiast w zwrocie *nie być wychowanym* lub *być nie wychowanym* zawiera się silny odcień kwalifikacji negatywnej, bo być źle wychowanym, znaczy tyle samo, co nie być wcale wychowanym.

Ale o kimś, kto nie był wychowywany, mówi się w teorii wychowania, że został *wychowany naturalnie,* tj. że z konieczności został poddany wychowaniu, tyle, że naturalnemu, z czego wynika, że nie istnieje osoba, która nie została wychowana, albowiem każdy został wychowany: naturalnie, albo celowo. Z tego wszystkiego czasami chce się wysunąć wniosek, że dobrze wychowany może być tylko ten, kto został wychowany w szkole, jak gdyby tylko ta instytucja mogła odnosić sukcesy w wychowaniu i tylko ona była wyłącznie odpowiedzialna za wychowanie młodych pokoleń. Założenie to uważam za fałszywe. Ale towarzyszy mu często *implicite* przekonanie, że kto zdołał uniknąć procesu wychowania w szkole, choć został wychowany naturalnie, jest trochę kimś, kto wcale nie został wychowany, w związku z czym jest przypuszczalnie źle wychowany. Tę konsekwencję również uważam za fałszywą.

Wychowanie to proces realny. Wychowanka nie będącego jeszcze w pełni człowiekiem, albo będącego człowiekiem ukształtowanym nieprawidłowo, wyposażamy w takie cechy, dzięki którym staje się w pełni człowiekiem (Człowiekiem). Zauważmy od razu, że wyrażenie *być człowiekiem* w tych i podobnych sformułowaniach zachowuje się dokładnie tak samo, jak wyrażenie *być wychowanym.* Upraszczając całą rzecz widzimy, że ję-

zyk każe nam stwierdzić iż ten, kto został wychowany jest człowiekiem, natomiast ten, kto nie został wychowany, nie jest człowiekiem. Skrajnym przypadkiem kogoś, kto nie został wychowany i z tego powodu nie został człowiekiem był Kaspar Hauser. Niezwykłość tego wypadku polega na tym chyba, że owa istota mogła zostać człowiekiem, ale z powodu kolei losu zostało jej to uniemożliwione. Na przestrzeni dziejów filozofii pozycję dominującą zyskały sobie dwie przeciwstawne wizje człowieka i w zależności od tego, którą z nich przyjmie się za słuszną, stawanie się człowiekiem będzie pojmowane jako *odkrywanie* jaźni lub jej *tworzenie.*

Prawdziwe *ja,* które trzeba wydobyć z własnych głębi, uznać za swoje i utożsamić z nim, jest zespołem możliwości, uzgodnień, skłonności i talentów, które tkwią w człowieku od momentu jego powstania. Ich wydobycie polega na odkrywaniu swojego charakteru, który jest już *gotów* i pozostaje tylko doń dotrzeć. Odkrywanie własnego ja może zakończyć się sukcesem, jeżeli zostaną wykryte pewne stosunkowo nieliczne możliwości, które wchodzą w skład *prawdziwego, autentycznego ja.* Potencjalnie nieskończona ilość takich możliwości zawartych w jednym człowieku jest przez tę doktrynę logicznie wykluczona.

Ideę odkrywania samego siebie wyrażają takie powiedzenia jak *poznaj samego siebie, stań się tym, kim jesteś, bądź sobą.* Tkwi ona również w stwierdzeniach o tym, że ktoś nie był sobą, gdy coś uczynił i wielu innych. Te potoczne wypowiedzi, związane są czy wręcz wywodzą się ze starogreckiej doktryny eudajmonizmu, za której twórcę tradycyjnie uważa się Sokratesa. Myśl ta, obecna w różnych postaciach u wielu filozofów greckich, jest fundamentalną częścią epistemologii, etyki i psychologii Platona. Poprzez niego przedostaje się do tradycji chrześcijańskiej, przez co nabiera szczególnego znaczenia, na trwałe wrastając w kulturę zachodnioeuropejską. Dusza ludzka w filozofii Platona jest miejscem przebywania prawdziwej jaźni. Człowieka można, według niego, zdefiniować jako *duszę, która przywdziewa ciało,* nie zaś jako zespolenie dwóch równoprawnych pierwiastków, materialnego i idealnego. Zaiste równoprawność ta jest wykluczona. W takiej koncepcji stać się człowiekiem znaczy poznać swą duszę, uaktualnić to, co w niej zostało zapisane i uśpione. Można to uczynić poprzez właściwe kierowanie rozwojem myśli ludzkiej. Blisko spokrewniona jest z nią koncepcja eudajmonizmu Arystotelesa, dla którego człowiek jest zespoleniem formy, będącej duszą i materii, będącej ciałem, i oba te pierwiastki są równie niezbędne, aby ukonstytuować człowieka. Każdy człowiek posiada własną naturę i winien starać się żyć w zgodzie z nią, co polega na aktualizacji potencjalności tkwiących w jego duszy. Ale proces aktualizacji nie polega bynajmniej na uleganiu temu, ku czemu człowiek ma *naturalne* skłonności, bowiem takie postępowanie doprowadzić może do utożsamienia słabości wobec łat-

wych pokus z zadaniem prawdziwej aktualizacji możliwości ludzkich. Proces ten polega na zmuszaniu się do wytrwałej pracy, do wysiłku i dyscypliny w celu realizacji celów, których prawość i właściwość została ukazana badaniem racjonalnym i prawdziwym rozpoznaniem miejsca swego w świecie. W nagrodę starania takie przynieść mogą to szczególne poczucie zgodności ze sobą, które nazywa się eudajmonią. Bliskie eudajmonizmowi jest pojęcie samorealizacji w rozumieniu Abrahama Maslowa, dla którego stawanie się człowiekiem, samorealizacja jest ciągłą aktualizacją możności, zdolności i talentów, wypełnianiem misji, powołania, losu czy przeznaczenia, jest uzyskiwaniem coraz pełniejszej znajomości i coraz głębszej akceptacji własnej osoby, jest nieustannym dążeniem do jedności, integracji i synergii wewnętrznej[16].

Znakiem ostatniego czasu w filozofii są koncepcje, które przeciwstawiają się tezie o istnieniu takiego prawdziwego ja, które byłoby koordynatorem wszystkich świadomych działań umysłowych człowieka. Niektóre z poczynań filozoficznych spod znaku antykartezjanizmu można uznać za dzieło dekompozycji *Ego,* destrukcji jaźni jako ośrodka świadomości ludzkiej. Niektóre z nich ujmują owo *ja* jako rezultat różnych sił i czynników działających na *puste miejsce,* w którym być może uda się zaszczepić istność ludzką, redukowalną do tych zewnętrznych, społecznych, lingwistycznych czy biologicznych oddziaływań i procesów. Ten prąd został zainicjowany przez brytyjską filozofię empirystyczną, zwłaszcza H u m e' a. Obecnie radykalna dekompozycja jaźni odbywa się na wiele różnych sposobów. Holistyczną odmianą takiej koncepcji są np. doktryny strukturalistyczne. *Jaźń, podmiot,* ego, *centrum psychiczne jest dla (strukturalistów) niczym więcej jak tylko narzędziem funkcjonalnym geometrii lub archeologii lingwistycznej. Odrzucenie jaźni wśród strukturalistów przybiera postać od uznawania świadomości za czysto subiektywne zjawisko do zaprzeczenia w ogóle jej istnieniu*[17]. Najradykalniejszym chyba programem destrukcji podmiotowości jest filozofia Jacąuesa D e r r i d y. Na podobne wątki natknąć się można — poza nurtem heglowskim — także w filozofii Whiteheada; rozważania tego rodzaju nie były obce również Bertrandowi Russellowi, ale zachował on pojęcie podmiotowości jako niezbędny warunek budowy jakiejkolwiek teorii epistemologicznej. Inną koncepcją z kręgu filozofii analitycznej, która podejmuje krytykę pojęcia jaźni jest teoria umysłu Gilberta R y l e' a odrzucająca kartezjański ideał ducha zamieszkującego maszynę. Podobnie w egzysten-

[16] Por. na ten temat uwagi A. S. W a t e r m a n a: *Identity Formation: Discovery or Creation.* „Journal of Early Adolescence" 1984, vol. 4, nr 4, s. 333.

[17] J. F i z e r: *Deconstruction of the Subject in the Light of Ingarden's Epistemology,* „Reports on Philosophy" 1986, nr 10, s. 19.

cjalizmie Sartre'a jaźń wyłania się z nicości na mocy wyboru jakiejś jednej spomiędzy nieskończonej liczby możliwych realizacji własnego bytu. Człowiek nie posiadający *natury,* która skłaniałaby go w *naturalny* sposób do tego czy innego sposobu istnienia, posiada tylko istnienie i pozostaje całkowicie wolny w tym, co obierze za sposób istnienia, a brak wewnętrznej natury powoduje, że nie odczuwa żadnego oporu, ani nie wzdraga się, ani nie skłania ku żadnej z możliwych dróg bycia i nie daje mu wskazania i pomocy w wolnym, a więc nieznośnie trudnym wyborze.

Z poczuciem, że życie jest zbiorowiskiem nieskończonej ilości możliwych wyborów, które człowiek może swobodnie i dowolnie obierać do realizacji egzystencjalnej łączy się często poczucie wolności i potęgi jednostki. Poczucie takie jest prawdopodobnie niezbędnym warunkiem normalnego funkcjonowania człowieka, pragnącego mieć pewność, iż są drogi istnienia, że w każdej chwili będzie mógł wybrać, porzucając tę, po której właśnie kroczy: *Gdy odczuwam swą wolność i potęgą, świat staje przede mną otworem; mogą zostać kim zechcą, a droga, po której idą nie jest koleiną czy torem, po którym jestem popychany bezwolnie przez potężniejsze ode mnie siły. Mam więc zdolność wyboru i tworzenia, i samokreacji.* Ale to poczucie wszechmocy po pewnym okresie przeradza się w następnej fazie w przekonanie, że owa nieskończoność moich możliwości jest zarazem nieokreślonością. W staraniu o poczucie potęgi i wolności czai się niebezpieczeństwo życia bezkształtnego, niezdefiniowanego, niezauważalnego, nijakiego. Pragnąc bowiem być, przynajmniej w możności, wszystkim, mogę, praktycznie, okazać się nikim. Ponieważ aby stać się kimś, czegoś dokonać, trzeba się temu oddać całkowicie, zdecydowanie i bez reszty: dokonywanie czegoś jest zarazem stawaniem się kimś. Trzeba więc uznać pewne możliwości za nieosiągalne. Ale w pragnieniu pokonania swej nijakości musi zawierać się jakaś decyzja, wybór, zdecydowane postanowienie. Akt wyboru może dokonać się dzięki mej woli i tylko moja wola będzie dla niego uzasadnieniem. Pozbawiony jest więc sankcji konieczności, jaką byłby zyskał, gdyby wybór został wymuszony. Decyzja pozostaje całkowicie i boleśnie arbitralna. Nie mając tej zwalniającej od odpowiedzialności cechy jaką jest nieuchronność, odpowiedzialność za mój wybór pozostaje przy mnie. Ale który, ten czy inny mój wybór będzie słuszny? Strach przed zastojem wynikającym z trwania w niezdecydowaniu i nieokreśloności pociąga za sobą pragnienie opowiedzenia się; wybór i odpowiedzialność za jego konsekwencje rodzi strach przed delineacją swej wszechmocy i nakazuje powstrzymać decyzję. A jej brak znów rodzi strach przed niezdefiniowaniem.

Fenomen ten, znany chyba niejednemu czytelnikowi, występuje w sytuacjach, w których człowiek pod hasłem wszechstronnego rozwoju własnej osobowości usiłuje zaszczepić w swej duszy możliwie największą

ilość uzdolnień. Im jednak większą ilość ich kultywuje w sobie człowiek, tym większe jest prawdopodobieństwo, że padnie ich ofiarą.

W doktrynie o jaźni jako bycie odkrywanym przewija się gdzieś głęboko założenie, że życie ludzkie musi mieć jakiś sens, który daje się odcyfrować, że człowiek ma swoje wyznaczone konstrukcją własnego wnętrza i zewnętrznego świata miejsce w kosmosie, że jego zadaniem jest znaleźć to miejsce i wypełnić misję, do której został wyznaczony przez Byt. W koncepcjach o jaźni jako efekcie samokreacji, w przeciwieństwie do samorealizacji, należy odrzucić przekonanie, że życie ludzkie może mieć jakikolwiek inny sens, aniżeli ten, jaki człowiek sam nadaje swemu życiu świadomym i indywidualnym wysiłkiem we współdziałaniu, dialogu, i konwersacji ze wspólnotą.

Która z tych koncepcji jest prawdziwa? Trudno rozstrzygnąć, sądzę, że żadna z nich nie może rościć sobie pretensji do pełnego wyjaśnienia i wyczerpania problematyki kształtowania osobowości. Są one raczej kontradyktoryjnymi metaforami tworzącymi różnorodne konstrukty teoretyczne, które pojmowane absolutystycznie budzą sprzeciw. Nie można bowiem przyjąć, że człowiek jest *tabula rasa* jakimś *pustym miejscem* i wychowanie, to jest przekazany mu zespół wartości, uczyniło go człowiekiem. Nie jest prawdą, że człowiek jest *już gotów* z chwilą przyjścia na świat, a jego wychowanie polega na nauczeniu go posługiwania się tym, co nosi w sobie od początku.

STALIN I STALINIZM
(DYSKUSJA REDAKCYJNA NAD ARTYKUŁEM ZBIGNIEWA MUSIAŁA: *PAŃSTWOTWÓRCZY WYMIAR STALINIZMU* — 10. 10. 1988 R.)

Witold Mackiewicz: Szanowni Państwo, witam wszystkich obecnych na naszym spotkaniu, zaś szczególnie gorąco — witam autora referatu doc. dr hab. Zbigniewa M u s i a ł a i przybyłych gości.

Artykuł Zbigniewa M u s i a ł a *Państwotwórczy wymiar stalinizmu,* został opublikowany w vol. 6/1988 „Edukacji Filozoficznej". Problem stalinizmu został w nim jedynie dotknięty, co zostało zapowiedziane w tekście; Autor zachęcał także czytelników do dyskusji na ten niezwykle ważki temat. Nasza wymiana poglądów może być tylko skromnym wkładem w debatę nad fenomenem stalinizmu i jego wieloaspektowymi wymiarami kulturowymi. Tym samym — nie należy się spodziewać, iż zostanie tu powiedziane wszystko i w sposób jedynie słuszny. Nikt rozsądny takich wymogów przed dyskusją nie może stawiać.

Tekst artykułu był Państwu znany wcześniej, zatem uprzejmie proszę Autora o przypomnienie jego głównych tez.

Zbigniew M u s i a ł: Poddany pod osąd Państwa tekst zawiera idee na temat stalinizmu, które zrodziły się podczas pracy nad książką *Kontrowersje wokół Plechanowa,* złożonej do druku w 1983 roku. Chodziło mi tam m. in. o wyjaśnienie powodów gwałtownych ataków na nestora rosyjskich marksistów po śmierci Lenina, a zwłaszcza przyczyn całkowitej dyskredytacji pozycji i piśmiennictwa Plechanowa w początkach lat trzydziestych. Konkluzją przeprowadzanych wówczas przeze mnie analiz jest teza, że mieńszewicka orientacja Plechanowa oraz przypisywane mu tzw. *błędy filozoficzne* grały rolę jedynie pomocniczą. Rzeczywistym powodem dezawuacji Plechanowa i jego spuścizny była forsowana przez Stalina konstrukcja hierarchii kultów, w której myśliciel ten się nie mieścił. Konstrukcja ta stała się podstawą stalinowskiego systemu sprawowania władzy, który, jak sądzę, jest nowym, bez precedensu w dziejach systemem państwowości.

W niniejszym artykule podejmuję właśnie próbę zrekonstruowania w ogólnym zarysie tego systemu państwowości, starając się tym samym wykazać, że stalinizmu nie można sprowadzać do kultu osoby Stalina,

a nawet do kultu jednostki. Stalinizm to system sprawowania władzy obliczony na daleką metę, system, którego Stalin był twórcą i pierwszym, lecz nie ostatnim jego przywódcą. Ten typ państwowości realizowany jest obecnie, w swej klasycznej postaci, w niektórych krajach tzw. wspólnoty socjalistycznej.

Celem artykułu jest przeciwstawienie się rozpowszechnionym obecnie usiłowaniom wyjaśnienia zbrodniczych przejawów stalinizmu satanicznymi cechami osobowości samego Stalina. Stworzony przez Stalin a system sprawowania władzy, który — z braku lepszego określenia — nazywam systemem kultu przywódcy, stanowi zasadniczy aspekt i zarazem polityczne podłoże stalinizmu. W systemie tym, a nie w kulcie osoby Stalina, jak również w jego diabolicznej osobowości dopatruję się zasadniczego źródła negatywnie ocenianych dzisiaj zjawisk. Kult osoby Stalina był tylko logiczną konsekwencją tego systemu państwowości a nie jego podstawą.

Adam H a y t o: System władzy nazywany stalinizmem, w krajach socjalistycznych, a szczególnie w Związku Radzieckim, spowodował tak wiele rozmaitych indywidualnych nieszczęść oraz pozostawił wciąż żywe jeszcze widmo grozy, że istnieje pilna potrzeba, aby intelektualnie i pragmatycznie zapanować nad tym zjawiskiem, czyli wskazać skutecznie środki profilaktyczne przeciw niemu. Na plan pierwszy skłonny byłbym wysunąć ten drugi aspekt, gdyż praktyka życia społecznego nie może czekać na jakieś szczególnie przydatne jej wyniki badawcze, ale już korzystać może z dobrych doświadczeń innych systemów społecznych. Dla przypomnienia podam, że w Związku Radzieckim od represji stalinowskich zginęło o wiele więcej osób, niż zginęło ich ogółem od represji hitlerowskich, oczywiście pomijając żołnierzy poległych na frontach wojny. Niesamowitą swoistością represji stalinowskich było i to, że, w przeciwieństwie do głównego celu zbrodniczych praktyk hitleryzmu, skierowane one były przeciwko własnemu narodowi.

Zbigniew Musiał w zakończeniu swojego szkicu stawia problem *antropologicznego wymiaru stalinizmu,* zapytuje o jakość tych *strun* w naturze ludzkiej, które odpowiedziały na jego wpływ *pozytyumym rezonansem.* Ten kierunek badań wydaje mi się nieco rozpraszający i zwodniczy, gdyż chodzi w tym wypadku mniej o odkrywanie kolejnych generaliów natury ludzkiej, a raczej o wycechowanie społecznej, tj. organizacyjno-politycznej swoistej niewłaściwości stalinowskiego systemu władzy — jego strukturalnej wadliwości.

W licznych dziełach z zakresu antropologii filozoficznej, także wiktymologii, itp., znajduje się obszerna wiedza na temat człowieka, którą dostatecznie wyrazić można w sądzie, że nie można mu ufać całkowicie,

gdyż podmiotowość jego jest wielce złożona i wahliwa, i z tej przyczyny nigdy nie wiadomo czy i kiedy przeważą w człowieku dobre kompromisy, to jest wybory wartości wyższych nad niższymi, czyli altruistycznych (społecznych) nad egoistycznymi (popędowymi). Nie załamywałbym rąk nad tą obiektywną hybrydowością człowieka, gdyż będąc *homo sapiens* i *homo demens* zarazem, jest człowiek unikalną nadstrukturą bytową, posiadającą zdolność i *prawo* do błędu, ale i możność refleksji nad nim. Przytoczę tu bardzo odpowiadający mi cytat ze znanej książki Edgara Mori na: *Człowiek jest mędrcem — szaleńcem. Ludzka prawda zawiera w sobie fałsz, ludzki porządek — nieład. Trzeba zatem zadać sobie pytanie, czy wzrost złożoności, postępy pomysłowości, inteligencji, życia społecznego dokonały się wbrew, wraz czy wskutek nieładu, błędu, zwidów. I na to pytanie odpowiemy: zarazem* w b r e w, wraz *i na* skutek; *właściwa odpowiedź musi być złożona i sprzeczna* Z tego też względu człowiek nie może się obyć bez zewnętrznych i wewnętrznych mechanizmów regulujących jego postępowanie.

W praktyce codziennej decyzje człowieka determinowane są dość często przez impulsy popędowe bądź, bardzo do nich w sferze przeżycia podobne, monoidee, czyli zabsolutyzowane informacje częściowe (półprawdy), obezwładniające umysł zwykle na podłożu emotywnym. W wielkim uproszczeniu można by rzec, że świat ludzkich *błędów* jest w niemałym stopniu pochodną właśnie braku wielostronnej informacji i refleksji nad nią oraz braku powściągliwości (pośredniości) w działaniu. Te braki znacznie zredukowane są wówczas, gdy jednostka w procesie wychowania wyposażona została w szkielet moralny, który profiluje, niejako *prefabrykuje* wybory analogicznie do tego, jak kodeks drogowy wpływa na decyzje kierowcy. Wybory natychmiastowe i odruchowe nie bywają wówczas całkiem ślepe i podległe przypadkowym wpływom, bo udrożnione zostały przez uprzednio wypracowane schematy zachowań, które tym są trwalsze, im bardziej podlegają jeszcze społecznej kontroli.

Jeżeli tzw. *zło* jest, jak dotąd, stałym składnikiem obiektowości ludzkiej, trzeba mu patrzeć prosto w twarz i nie pozwalać, aby paraliżowało ono działania przeciwstawne i zapobiegawcze. W oparciu o wiedzę o człowieku, w życiu społecznym nie należy zatem zdawać się na przypadek, a więc na wiarę w tzw. *dobrą stronę natury ludzkiej,* lecz stwarzać trzeba takie konstrukcje instytucjonalne, które wzmacniałyby i inicjowałyby lepszą stronę człowieka. Może chodzi właśnie bardziej o struktury inicjujące w człowieku działania społecznie pożądane i o bierne zapory wobec zła w postaci rozumnego prawa (wszak wolność, choćby w intencji Hegla, to podporządkowanie się prawu), niż o terrorystyczne tępienie ludzi za domniemane przejawy tkwiącego w nich zła w supozycji, że tylko ono w nich przeważa? Myślę, że stalinizm ożywiał się zabsolutyzowaniem pesy-

mistycznego względu na naturę człowieka przy skorelowanym z nim prymitywnym niedowładzie (niedopracowaniu) prawno-organizacyjnym, który objawia się do dziś. Rozrost przy tym aparatu represyjnego, administracyjnego i politycznego nie przeczy temu, co stwierdziłem, gdyż brak stałych i wyraźnych norm oraz kwalifikacji prawnych dla działania tego aparatu przejawiał się w notorycznej samowoli jego postępowania oraz przekonaniu o własnej niezawisłości (lepszej wiedzy) od społeczeństwa. Gdy cele rewolucji przesłonięte zostają przez jej instrumenty, społeczeństwo pogrąża się w chaosie (niesprawności wynikłej z motywacyjnej entropii).

Spróbujmy dociec jego obiektywnych przyczyn. Zbigniew M u s i a ł za podstawowe podłoże stalinizmu uważa *system kultu przywódcy,* który w ściśle scentralizowanej i shierarchizowanej strukturze władzy promieniował niejako od osoby przywódcy na wszystkie poniższe szczeble władzy. Był więc stalinizm w tym ujęciu typowym przykładem władzy autorytarnej (Erich F r o m m), czyli kultem władzy samej. Sam przywódca uważał, że utrzymanie władzy (w retoryce ideologicznej *dyktatury proletariatu)* uświęca wszelkie stosowane środki, władza stała się więc w praktyce politycznej celem samym w sobie. Kult władzy skierowany był od dołu do góry, władza niższa czciła wyższą, a zinstrumentalizowane masy czciły wszelkie składniki władzy: przywódcę, działaczy władzy wszystkich szczebli, partię, rząd, insygnia władzy itd. Interes jednostkowy zastąpiony został przez wolę mas, dyktowaną im przez przywódców. Zarazem konkretne cele rewolucyjnego państwa pozostawały w cieniu ideologicznych hipostaz (np.: *socjalizm ustrojem najszczęśliwszych ludzi na świecie),* które przedstawiane były jako najwyższe dobro ogółu. Skrótowo można powiedzieć, że stalinowski system rządów charakteryzował się prymatem iluzorycznej praktyki nad teorią i celami marksizmu, była to więc polityka bez zasad (poza chęcią zachowania władzy), ponad prawem i bez niego.

Mówiąc o brakach w zakresie prawa (i tym szczególnie chciałbym uzupełnić rozważania M u s i a ł a), mam na myśli anachroniczność stalinizmu jako systemu sprawowania władzy, jego wzrastającą nieadekwatność do potrzeb w miarę biegu wydarzeń. Stalinizm był bowiem przeniesieniem stylu władzy uzasadnionego na etapie rewolucyjnego jej przejmowania i ustanawiania, na okresy porewolucyjne, a więc na okresy, w których życie w państwie powinno się normalizować (opierać na prawie) i koncentrować na celach rzeczowych. Stalinizm był reżimem stymulującym sytuacje permanentnie rewolucyjne, ciągłe zagrożenie i niestabilność władzy, gdyż takie warunki jej sprawowania dawały szczególne, jakby wojenne, przywileje przywódcy i jego aparatowi i sytuowały ich poza prawem. Stąd rządy w okresie stalinowskim cechuje osobliwa alergia po-

lityczna, ciągła obawa przed najczęściej wyimaginowaną konkurencją do sprawowania władzy oraz jakby kompleks własnej legalności. Przeciąganie *sytuacji rewolucyjnej* łączyło się z totalnym odrzucaniem tradycji i doświadczeń politycznych pozytywnie sprawdzonych w innych czasach i miejscach. W sferze ideologii — wyrażało się w dodawaniu do wszelkich własnych określeń form życia społecznego, przymiotnika *socjalistyczny,* który uzasadniać miał rzekomo całkowicie nową praktykę, a w istocie dowolność w działaniu. Schemat ten pomijał prawdę, że pewne wartości mają charakter ogólnoludzki, a więc obywają się bez przymiotników (chyba, że te ograniczać mają ich ogólnoludzki walor, jak np. w określeniu *moralność burżuazyjna),* a pewnych osiągniętych wcześniej form życia społecznego ulepszyć się już nie da, bo są w pierwotnym pomyśle optymalne, jak np. demokracja.

Właśnie demokracja wiąże się z bardzo delikatnym politycznie a zarazem podstawowym problemem, który nazwę problemem precedencji władzy w socjalizmie. Termin *precedencja* wziąłem z języka dyplomatycznego, w którym oznacza on rangę konkretnego dyplomaty w grupie innych akredytowanych w danym państwie. Hierarchię dyplomatów określa obecnie skrupulatnie protokół dyplomatyczny, ale wcześniej, gdy go nie było, ustalanie dyplomatycznego *starszeństwa* było ustawicznym powodem walk, sporów i bałaganu. Otóż, pod pewnym względem, system polityczny krajów socjalistycznych przypomina ten właśnie okres braku kryteriów hierarchii i wzajemnych relacji poszczególnych składników władzy, a przede wszystkim sprawującej kierowniczą rolę partii — do pozostałych trzech tradycyjnych pionów władzy, tj.: ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej.

Oświeceniowy (zwłaszcza Montesąuieuszowski) pomysł na demokratyczną formę władzy miał na celu zastąpienie despotycznej, niepodzielnej władzy królewskiej władzą zdekomponowaną, czyli podzieloną na rozmaite obszary i kompetencje, a jednocześnie opartą na szerokiej społecznej reprezentacji i kontroli zarazem. Warunkiem zachowania demokracji miała być wzajemna niezależność (izolacja) poszczególnych pionów władzy, a tym samym trójstronna kontrola gwarantująca zachowanie podziału władzy i respektowanie przypisanych konstytucją prerogatyw. Ten typ demokracji zakłócony został w krajach socjalistycznych przez obecność partii komunistycznych, które w tej strukturze władzy nie znajdowały dla siebie konstytucyjnego — prawnie zagwarantowanego i ściśle określonego — miejsca. Stąd kierownicza funkcja partii w społeczeństwie objawia się często w interwencyjnej formie działania, w której, zastępując w zależności od potrzeb działanie trzech tradycyjnych pionów władzy, znosiła faktycznie ich izolację, a więc tym samym decentralizm władzy i wzajemną kontrolę, i w efekcie demokrację. Wbrew bowiem swojej nazwie

tzw. centralizm demokratyczny demokracją nie był i być nią nie mógł, bowiem partia, nawet kierując się wyłącznie swoim statutem, faktycznie funkcjonowała niezależnie od konstytucji swojego kraju i pozostawała poza kontrolą całości organizmu społecznego. Ten stan rzeczy m. in. umożliwiał np. Stalinowi bezkarną i samowolną działalność. Niedookreśloność statusu partii w systemie władzy, a w praktyce częste dublowanie przez nią innych organów państwowych, porównać można do drutu rzuconego w poprzek trzech izolowanych przewodów przewodzących prąd i powodującego przez to notoryczne spięcia i zakłócenia. Wiele było dotąd sensownych propozycji nt. kierowniczej roli partii w społeczeństwie, ale tak długo, jak nie uzyskają one sankcji prawnych w ustawie zasadniczej, tak długo pozostają czystymi ideami i problem precedencji władzy politycznej partii w krajach socjalistycznych nie zostanie rozwiązany. Niepotrzebnie przedłuża to nienormalną, jakby *rewolucyjną* sytuację prawną tych krajów, bo gdy ważny organ władzy, którego kompetencje i relacje do innych składników władzy nie są ujęte w normy prawa, pozostaje faktycznie poza kontrolą społeczną (wyłączając ewentualnie członków partii), to państwo, wbrew swoim intencjom, odwzorowuje skompromitowaną stalinowską formę władzy wraz jej potencjalnymi niebezpieczeństwami.

Mirosław Skwieciński: Uwagi moje opieram na książce Sewerynа B i a ł e r a, pt. *The Soviet Paradox,* która ze znanej mi literatury dotyczącej stalinizmu prezentuje najbardziej zwartą odpowiedź (raczej próbę odpowiedzi) na pytanie o istotę stalinizmu i jego nieuniknioność, lub możliwość innej niż stalinowska, drogi budowy społeczeństwa socjalistycznego.

1. Stalinizm był (względnie jest) realizacją idei rewolucyjnych, które doszły do głosu podczas wielkiego wstrząsu społecznego, którego widownią stała się Rosja w wyniku I wojny światowej. Idee te, obecne głównie w Leninowskiej myśli politycznej, wystarczyły, by obalić istniejący wówczas stan rzeczy, okazały się jednak nie na tyle silne i przekonywujące, by skłonić ludzi do ich praktycznej realizacji. Więcej nawet: rzeczywistość, w jakiej bolszewicy mieli przystąpić do realizacji swych idei, wymagała zdecydowanego odejścia od nich, urzeczywistniania koncepcji dokładnie przeciwnych hasłom, pod którymi bolszewikom udało się obalić rządy carsko-burżuazyjne.

Bolszewicy obiecywali egalitaryzm i wolność. Natomiast twarda rzeczywistość domagała się przede wszystkim prędkiej modernizacji społeczeństwa rosyjskiego, by *dorosło* ono do wartości, które chcieli zrealizować bolszewicy. Modernizacja ta wymagała twardych rządów autorytarnych, wyraźnej nierówności oraz bezwzględnej mobilizacji wszystkich rezerw społecznych. Historyczna rola Stalina polegała na tym, by użyć

politycznej siły bolszewizmu dla dokonania owej przyspieszonej modernizacji. To była owa stalinowska *rewolucja od góry,* której kolejnymi krokami były kolektywizacja z końca lat dwudziestych, industrializacja lat trzydziestych, militaryzacja społeczeństwa i wreszcie Wielka Czystka lat 1936—1938. Można więc stalinizm określić jako skrajnie brutalną i okrutną, choć udaną próbę odwrócenia procesu dezintegracji społecznej, charakterystycznego dla Rosji początków XX wieku i zaostrzonego przez I wojnę światową.

Okres stalinowski i wczesne lata postalinowskie były funkcjonalnie ekwiwalentne z innymi ruchami *odrodzenia,* występującymi w innych krajach — jak rewolucja Meji w Japonii, czy też bismarckowska *rewolucja od góry* w Niemczech lat 1870—1880. Uzyskano w trakcie tego procesu kilka ważnych zdobyczy społecznych: integrację społeczeństwa poprzez zespolenie nacjonalizmu z praktykami masowego terroru; zbiorową odpowiedzialność i sekularyzację wartości; przyspieszenie uprzemysłowienia kraju; przekształcenie struktury społecznej; radykalną poprawę siły militarnej państwa i jego pozycji na arenie międzynarodowej.

2. Proces rewolucji stalinowskiej *od góry,* to jeden aspekt stalinizmu — dynamiczny. Jego efektem jednakże był także i aspekt systemowy, który się stopniowo ukształtował: masowy terror, wysoko rozwinięte państwo policyjne, oparcie procesu decyzyjnego na dyktaturze jednostki, kult najwyższego przywódcy, przekształcenie partii z ruchu politycznego w polityczną machinę zarządzania przez partyjną biurokrację, dominacja Moskwy (Rosji) nad innymi, nierosyjskimi grupami ludności, całkowita kontrola polityki nad ekonomiką, rozwój gospodarczy uzyskiwany jedynie w drodze gromadzenia rezerw dla potrzeb przemysłu wojskowego i ciężkiego oraz stale wzrastające nakłady pracy, ziemi i kapitału, ukształtowanie się wyraźnie ustratyfikowanego systemu oznaczania pozycji jednostki poprzez jej siłę polityczną, sztywność i uniformizacja kultury nastawionej na ukazywanie życia jakim *powinno być,* nie zaś jakim jest, zespolenie rewolucyjnego mesjanizmu z nacjonalizmem wielkorosyjskim, wysoki stopień autarkii w planowaniu gospodarczym. Długa ta lista cech systemu stalinowskiego pozwala, jak sądzę, nieco zbliżyć się do odpowiedzi na pytanie, czy we współczesnym socjalizmie mamy do czynienia jeszcze ze stalinizmem?

Odpowiedź, jakiej usiłowałem udzielić, jest pozytywna. Stalinizm jest dany w socjalizmie współczesnym niezależnie od życzeń poszczególnych ludzi czy ugrupowań. Istnieje głównie w strukturze ekonomicznej jako nakazowo-rozdzielczy system gospodarowania, ukształtowany jako narzędzie szybkiej modernizacji gospodarczej i społecznej. Ponieważ kraje socjalistyczne nie wypracowały innych metod gospodarowania — i nie

wiadomo, czy są w stanie to uczynić — ze stalinizmem mamy do czynienia ciągle, niezależnie od zaprzestania tych czy innych morderczych praktyk.

3. Za pozbawione sensu — tu polemizuję z moim przedmówcą — uważam próby rozstrzygania pytań o naturę zjawisk historycznych na podstawie elementów moralnych. Uważam więc np., że niezależnie od tego ile ofiar ludzkich przyniosła stalinowska rewolucja *od góry* w Rosji Radzieckiej, jak niewiele w Polsce czy NRD, jak wiele w Chinach czy Kampuczy, jej sens był taki sam. Nawet gdyby stalinizm nie pociągnął za sobą żadnej ofiary — stalinizmem w swym społecznym sensie być by nie przestał.

4. Sądzę, że elementy poparcia dla stalinizmu, występujące we wszystkich społeczeństwach przezeń dotkniętych, wywodzą się z nader różnych źródeł, opisywanych już niejednokrotnie. Wskazać tu, jak sądzę, wypada prace Hannah Arendt (*The Origins of Totalitarianism),* P o p p e r a (*The Open Society...),* Miłosza *{Zniewolony umysł),* Fromma (*Ucieczka od wolności),* Zaremby *{Narodziny klasy rządzącej w ZSRR),* S t a w a r a (*Wspomnienia)* — listę tę możnaby jeszcze znacznie wydłużyć.

Witold Mackiewicz: Stalinizm wrósł w naszą duszę tak, jak wrosła w nią wielotysiącletnia kultura europejska. Była ona złożona i skomplikowana, wydała Homera i Troję, Nerona i Marka Aureliusza, wyprawy krzyżowe i stosy Inkwizycji, chrześcijańską miłość bliźniego i faszyzm, najbardziej okrutne wojny i Kartę Narodów Zjednoczonych. Nie trzeba z tej kultury czerpać wszystkiego, by być Europejczykiem, można czerpać to, co wzniosłe ale i to, co podłe.

Stalinizm był wykrzywionym, feudalnym kultem władzy zwierzchniej czy władzy w ogóle i prawa rzymskiego, twardego, okrutnego i bezwzględnego, ale nie kwestionowanego przez obywateli. Kim był Cezar i kim był Stalin? Cezar mógł w majestacie prawa, przy pomocy swojej gwardii, publicznie i krwawo rozprawić się z przeciwnikami; rytuał publicznej egzekucji na oczach tłumu — to *zdobycz* naszej kultury, to jakiś moment barbarzyński w naszej naturze. Otóż zarówno Cezar jak i Stalin, to byli przywódcy polityczni, moralni, religijni, naukowi, itd., zatem przywódcy absolutni. Ludzie wolą sądzić, że jest ktoś najmądrzejszy, kto ich poprowadzi, za nich rozstrzygnie sprawy duże i małe, ale i za nich popełni błąd, poniesie odpowiedzialność. Kult silnej, scentralizowanej i bezwzględnej władzy wykształcił ubezwłasnowolniony model obywatelskiej *psyche,* jest to dusza karna, posłuszna i uległa, chociaż nie jest trudno znaleźć w naszej kulturze odstępstwa od takiego obrazu. Jednak generalnie — nie znamy umiejętności podejmowania decyzji zbiorowo. A to jest jedna ze stron kultu Stalina.

Dlaczego u nas Sejm przez długie dziesięciolecia nie był Sejmem, dlaczego rząd — nie był rządem? Bo posłów i ministrów zawsze wyręczał

ktoś mądrzejszy i bardziej kompetentny. Pamiętamy spotkanie polskiej elity intelektualnej z Michaiłem Gorbaczowem na Zamku Królewskim w Warszawie w 1988 roku. Ci uczeni nie tylko prezentowali własne stanowiska, ale także pytali Gorbaczowa o subtelne kwestie teoretyczne, dając tym samym wyraz nadziei, że jest ktoś od nich mądrzejszy, ktoś, kto wszystko wie, kto wie za nich. Prości ludzie zachowują się podobnie: o władzy mówią wszystko, co najgorsze, ale gdy staną twarzą w twarz np. z gen. Wojciechem Jaruzelskim, z ufnym obliczem oczekują odpowiedzi na wszystkie, absolutnie wszystkie pytania. Oficjalne media taki nimb nieomylności i wszechwiedzy przywódcy utrwalają, a jest to właśnie model stalinowski.

Ciąży na nas feudalny etos niekwestionowanej pozycji władcy (np. najlepszy, sprawiedliwy Ojciec, itp.), jego nieomylności i świętości.

Wracając jednak do tradycji rzymskiej. Otóż rzecz w tym, że Rzymianie przeprowadzali egzekucje publicznie, jawnie, bo wszyscy respektowali jedno, znane prawo. Natomiast Stalin wymierzał swoją *sprawiedliwość* skrycie, przy pomocy zorganizowanej machiny terroru. Oszukał naród i dlatego mówię, że jest to tradycja rzymska, ale wykoślawiona, zbrodnicza, bo tchórzliwa.

Terror rewolucyjny jest usprawiedliwiony, jeśli znosi terror jeszcze bardziej dokuczliwy. Ale po rewolucyjnym zrywie — winno przyjść leczenie ran i czas budowania. Określenie *rewolucja w permanencji* jest retorycznym wybiegiem i oznacza tylko tyle, że rewolucja nie spełniła oczekiwań. Stalin mógł o tym wiedzieć i bronił ideałów rewolucji — za wszelką cenę.

Andrzej Miś: Dyskusjom o Stalinie i stalinizmie — a odbywa się ich teraz, w epoce jawności, bardzo wiele — można przydawać różnorakie sensy. Najpierw jest to odrabianie zaległości: kiedyś takie dyskusje były nie do pomyślenia, więc teraz chce się nadrobić stracony czas, choć mówi się ze świadomością, że stalinizm to już historia. A stalinizm rzeczywiście jest już historią, choć nieraz słyszy się co innego: że na przykład sposób funkcjonowania państwa i gospodarki jest z pochodzenia stalinowski itd. Ma się wtedy na myśli dążenie państwa do reglamentacji wszelkich przejawów ludzkiej egzystencji, ale, moim zdaniem, stalinizm to nie tylko owo dążenie, lecz przede wszystkim owe potworne środki, jakie zastosowano do osiągnięcia swoich celów. I takie środki są już dziś niemożliwe, na taką skalę już nigdzie — chyba, że nastąpiłby dziś niewyobrażalny kataklizm cywilizacyjny, co mogłoby doprowadzić do powrotu tych mrocznych czasów. Myślę jednak, że te dyskusje mają też inny sens: mianowicie mówiąc o Stalinie dyskutuje się o naszej współczesności.

Najwyraźniejsze jest to u tych dyskutantów, którzy chcą tłumaczyć stalinizm przez odwoływanie się do cech charakteru Stalina. Takie wyjaśnienia są dziś najbardziej rozpowszechnione. Początek dał im chyba ów słynny list Lenina do partii, w którym zwraca on uwagę na despotyczne usposobienie Stalina i sugeruje, że właśnie ze względu na to usposobienie powinno się Stalina odsunąć od kierowania partią. Lenin zakłada więc, że charakter przywódcy może mieć wielki czy nawet decydujący wpływ na charakter ustroju politycznego w państwie. W naszych czasach przede wszystkim literatura i film kontynuują ten sposób myślenia, choć i w pracach historycznych się go spotyka (o czym także pisze Zbigniew M u s i a ł). Sądzę, że rozumowanie takie uruchamiane jest przez dość łatwy do rozszyfrowania mechanizm. Otóż zakłada się, że jeśli to zawiłości duszy Stalina leżą u podłoża stalinowskiego systemu rządów, to wraz z odejściem Stalina (a także innych *małych Stalinów,* wyposażonych w podobną psychikę), kończy się też stalinizm. Trzeba jeszcze tylko, aby pojawił się przywódca o prawym charakterze, otwarty i o szerokich horyzontach, bez nieuleczalnych kompleksów i zahamowań —• i poprowadził nas ku świetlanej przyszłości. Nadzieja została ocalona, ale rozum — pogrzebany! Potrzebujemy jednak bardziej nadziei —stąd popularność takich utworów, jak na przykład *Dzieci Arbatu* Anatolija R y b a k o w a czy *Pokuta* Tengiza Abuładze, które w wielu fragmentach — kiedy próbują obnażyć zawiłości psychiki Stalina — są po prostu śmieszne (a uczieczka Abuładzego w groteskę jest tylko próbą zatuszowania tej śmieszności).

Inni autorzy wypowiadający się o Stalinie — tacy, co stracili nadzieję (albo chcą ją zdusić u innych), szukają odmiennych wytłumaczeń. Powiada się więc, że stalinizm był efektem zastosowania ideologicznych zasad Marksa, Engelsa, Lenina. W szczegółach różnie to wygląda, ale najczęściej stwierdza się, że marksizm jest produktem resentymentu klas uciskanych, co musi zaprowadzić jego wyznawców do zaaprobowania przemocy i w końcu do jej użycia. Inni znowu głoszą, że stalinizm jest kontynuacją wielowiekowej rosyjskiej tradycji sprawowania władzy przez niezależnego od nikogo i przed nikim nie odpowiadającego samodzierżcę, który musi stosować wszelkie środki potrzebne do utrzymania swego panowania, przy czym środki te są właściwie jedynie możliwe, gdy jakiekolwiek demokratyczne przyzwyczajenia i instytucje nie istnieją. Wreszcie pojawiają się też stwierdzenia — ale to raczej wśród tych, którzy chcą w jakiś sposób Stalina usprawiedliwić — że to specyficzna sytuacja, jaka wytworzyła się w Rosji po Rewolucji Październikowej (ogólny niedostatek, zagrożenie wewnętrzne i zewnętrzne), wymagała takich metod rządzenia czy też takie metody podsuwała.

Być może wszystkie te czynniki trzeba by brać pod uwagę, trzeba

je tylko odpowiednio oszacować. I odwołać się do Marksowskich wzorów — na przykład z *Osiemnastego brumaire'a Ludwika Bonaparte,* gdzie poczynania Bonapartego są przedstawione na tle walki klasowej, walki o realizację interesów różnych grup społecznych w ówczesnej Francji. W okresie stalinizmu także toczyła się taka walka (choć układ sił był zupełnie inny, niż przedstawiała to stalinowska propaganda), a w tamtej sytuacji przybierała ona owe potworne formy, o czym dziś mówi się coraz głośniej. Przy tym i osobowość Stalina, i rosyjska tradycja, a także sytuacja zewnętrzna nie były oczywiście bez znaczenia. Opis tej walki — to byłaby historia stalinizmu. Tak ją sobie wyobrażam i dlatego akceptując większość negatywnych i pozytywnych stwierdzeń Zbigniewa M u siała, odrzucam jednak sugestię, która pojawia się na końcu, że pisząc o Stalinie należałoby też wziąć pod uwagę *antropologiczny wymiar* stalinizmu. Stalinizm nie tyle znalazł pozytywny rezonans w naturze ludzkiej, ile dla pewnych grup społecznych stał się sposobem realizacji ich interesów — i dlatego został zaakceptowany. Nie trzeba zapominać, że w okresie tym dla milionów ludzi otwarła się historyczna szansa niezwykłego awansu społecznego i zwyczajnie majątkowego i oni to, ze S t a l i n e m na czele, zbudowali stalinowski system. To dlatego stalinizm nie upadł od razu po śmierci dyktatora: likwidacja stalinizmu uderzała w interesy wielkich grup społecznych, obrosłych w przywileje i zaszczyty. Nic dziwnego, że stalinizm do naszych czasów znajduje zwolenników, choć działają oni powodowani bynajmniej nie sentymentami czy przekonaniami ideologicznymi —• za sentymentami i za deklaracjami ideologicznymi stoją twarde ekonomiczno-społeczne interesy.

Jerzy Kosiewicz: (...) Stalinizm, jako najkrwawszy okres w dziejach państwa radzieckiego (i świata) nie pojawił się w próżni, nie mógł powstać jako konsekwencja niezbyt dopracowanego w sensie organizacyjnym, nowego, spontanicznie kształtującego się ustroju społecznego.

Istnieje, jako jeden z wielu, być może nieuzasadniony, pogląd, zgodnie z którym źródeł patologii stalinizmu należy doszukiwać się już w urzeczywistnianiu założeń Rewolucji Październikowej i w koncepcjach tworzenia państwa radzieckiego.

W *Archipelagu Guług,* w przygotowywanej do druku w ZSRR książce Aleksandra Sołżenicyna, można znaleźć szczegółowe opisy ludobójstwa, jakie pojawiły się w łagrach jeszcze w leninowskim okresie formowania się państwa (nie wnikam w tym przypadku w pierwotne, humanitarne intencje resocjalizacyjne i wychowawcze twórców owych obozów). (...) Można oczywiście wątpić w prawdziwość wypowiedzi literackich czy publicystycznych nawet wybitnego pisarza, ponieważ, jak wiadomo, nie spełniają one przecież kryteriów naukowych i w związku z tym nie mogą

stanowić niepodważalnej podstawy do analiz z zakresu, między innymi, politologii, historii bądź też filozofii dziejów. (...)

O ile można wysunąć pod adresem Sołżenicyna jakieś zarzuty natury formalnej, to jednak nie można tego zrobić w stosunku do tekstów pisanych przez samego Lenina, albowiem ten polityk i filozof praktyki wprowadzał w życie własne ustalenia. I tak na przykład w konspekcie broszury, którą zamierzał przygotować *na jubileusz dwulecia Władzy Radzieckiej* (W. I. Lenin: *Ekonomika i polityka w epoce dyktatury proletariatu.* W: Idem: *Dzieła wybrane.* T. 2, Warszawa, PIW, 1955, s. 533—541), Lenin pisze, że *Socjalizm to zniesienie klas. Żeby znieść klasy, należy, po pierwsze obalić obszarników i kapitalistów. Tę część zadania wykonaliśmy, ale jest to zaledwie część i to w dodatku nie najtrudniejsza. Aby znieść klasy, trzeba, po drugie, znieść różnice między robotnikiem a chłopem, wszystkich uczynić pracownikami. Tego dokonać od razu niepodobna. Jest to zadanie bez porównania trudniejsze i siłą rzeczy wymagające wiele czasu.* Jak widać, już w 1919 roku pojawiła się dość wyraźnie wyeksponowana zapowiedź powszechnej kolektywizacji całkowicie zrealizowana w nieludzki sposób kilkanaście lat później przez Stalina, po *Roku wielkiego przełomu. (...)*

(...) Jednym z punktów widzenia jest taki, że wypaczenia stalinowskie zaistniały głównie za sprawą dewiacji charakterologicznych Stalin a, osoby, jak stwierdza wielu historyków, pozbawionej wszelkich uczuć humanitarnych, ordynarnej, nieufnej, intelektualnie zawistnej i chorobliwie ambitnej. *Nota bene* właśnie w swoim testamencie politycznym, to jest w liście do Zjazdu partii w grudniu 1922 roku Lenin przestrzegał towarzyszy przed ewentualnymi zgubnymi następstwami oddania nieograniczonej władzy w ręce Stalina.

(...) Przypuszczam, że w przyszłości dojdzie do próby pełnej analizy korzeni stalinizmu z punktu widzenia różnych dziedzin: politologii, historii, socjologii, ekonomii, psychologii, filozofii i innych. Sądzę jednak, że nie nastąpi to zbyt szybko. (...)

Ewa Dorobińska: Stalinizm należy, moim zdaniem, do najbardziej zagadkowych fenomenów politycznych. Szokuje, domaga się wyjaśnień i umyka im. Tak dzieje się zwykle wtedy, gdy mamy do czynienia z paradoksem. Odrzucić, zanegować, pominąć, nie przyjąć go do wiadomości nie sposób, bo drażni, a i pogodzić się z jego istnieniem niepodobna, bo niepokoi. Jedyne wówczas wyjście, to potraktować jego wewnętrzną sprzeczność jak złudzenie, które w istocie da się pogodzić z racjami rozumu, choć droga do owej zgody nader zawiła. Siłę przyciągania umysłów, jaką ma zjawisko stalinizmu, upatrywałabym nie tylko w mnogości nieszczęść, jakie spowodował, ale też właśnie w jego swoistej paradoksalności.

Oto wielka, piękna idea triumfu człowieczeństwa nad barbarzyńskimi stosunkami *owocuje* milionami realnych ofiar! To przecież niemożliwe, a jednak się zdarzyło. Ponura tajemnica stalinizmu jest nie tylko wyzwaniem dla naszego intelektu, ale przede wszystkim uaktywnia zmysł etyczny. Zadziwiająca transformacja idealnego dobra w realne zło musi być wyjaśniona, aby moralny niepokój z nią związany nie przerodził się w lęk przed powtórką historii. Wyjaśnienie takie jest też sprawą *być albo nie być* dla wszelkich ideologii. U podstaw bowiem każdej z nich, zwłaszcza po precedensie stalinizmu, znajdować się musi odpowiedź na pytanie, czy wspomnianej transformacji można uniknąć przy oblekaniu ideałów społecznych w realne kształty. Odpowiedź twierdząca wydaje mi się wysoce nieoczywista i dlatego chcę podzielić się swymi uwagami na ten temat.

Przede wszystkim chciałabym wyraźnie zdystansować się od rozstrząsania kwestii, na ile stalinizm był dziejową koniecznością, jak sądzą jedni, a na ile — jak utrzymują inni — dziełem przypadku, szczególnie zaś konkretnych cech charakteru Stalina. Kwestię tę postawiłabym inaczej: stalinizm zaistniał, a skoro zaistniał, to o ile nawet nie był konieczny, o tyle z pewnością był możliwy. Umożliwienie go zaś musiało mieć swe przyczyny i to w sferze świadomości, ideologii, w dziedzinie tych wszystkich przesłanek teoretycznych, które legły u podstaw projektu i budowy nowego społeczeństwa. Dlatego też nie można — moim zdaniem — rozpatrywać problemu konieczności dziejowej w odniesieniu do stalinizmu w takim samym sensie, jak w przypadku innych formacji społeczno-ekonomicznych. Z pewnością niezamierzone umożliwienie stalinizmu było jednak już niebezpieczeństwem, na które (nieświadomie i w dobrej wierze) wystawiono całe narody. Trzeba więc raczej szukać przyczyn samej owej możliwości pojawienia się stalinizmu, źródeł tego dziejowego niebezpieczeństwa, którego nikt w porę nie dostrzegł (przeczucia Lenina i jego przestrogi przed Stalinem były już, moim zdaniem, spóźnione). Dopóki źródła te nie zostaną odkryte i zlikwidowane, nie powinno opuszczać nas widmo stalinowskiego koszmaru.

Każde masowe fizyczne unicestwianie ludzkich jednostek, bez względu na konkretne liczby, w jakich da się ono wyrazić (choć w przypadku Stalina liczby te są szczególnie przerażające), każda systematycznie dokonywana eksterminacja wymaga niezwykle silnej organizacji, w której zależność podwładnych od zwierzchników obwarowana jest sankcją dla człowieka najwyższą. Siła i wydolność praktyczna takiej organizacji przy zbrodniczych przedsięwzięciach opiera się na egzystencjalnym lęku przed śmiercią u podwładnych, lęku, który połączony dodatkowo z obawą o swoich bliskich, jeśli obowiązuje zasada zbiorowej odpowiedzialności, z reguły z łatwością przezwycięża strach przed sprzeniewierzeniem się najwyższym ludzkim wartościom.

Ta sytuacja zależności podwładnych od zwierzchników może być jeszcze wzmocniona aksjologicznie. Jeżeli bowiem działalności takiej organizacji towarzyszy idea świetlanej przyszłości, idea walki dobra ze złem i to walki, która wymaga wprawdzie ofiar, ale z kolei ofiar po stronie owego zła, to nawet fizyczne unicestwienie *złej* jednostki zostaje usprawiedliwione. Ten, kto uczestniczy w budowaniu dobra, zostaje dowartościowany, ten, kto swego udziału odmawia, jest nosicielem zła, przeszkadza, utrudnia, oddala perspektywę ziemskiego raju, a na tym cierpią przecież przyszłe pokolenia. To oczywiście nie pociąga za sobą automatycznie decyzji o likwidacji. Lenin był zwolennikiem próby reedukacji takich jednostek przed powzięciem wobec nich innych radykalnych środków. Wspominał o tym Chruszczów w swym referacie na XX Zjeździe KPZR. Ale to przypomnienie postawy Lenina w kontekście krytyki Stalina jest — moim zdaniem — obosieczne. Nie wynika bowiem z niego bynajmniej, że Lenin zasadniczo był przeciwny takim środkom ostatecznym. I przewodząc rewolucji, z oczywistych względów nie mógł być. Przy tym zasadę: *kto nie jest z nami, ten jest przeciw nam,* czytać, moim zdaniem, należy: *kto nie jest za dobrem, ten jest przeciw niemu.* Artykulacją tego dobra jest ideologia partii komunistycznej. Jeśli zaś dodatkowo uzna się, że naukowo dowiedziona logika rozwoju społeczeństwa warunkuje jeden tylko spójny system wartości, o które warto zabiegać, to okazuje się, że dobro jest tylko jedno. Toteż uprawniony staje się —i to w sposób aksjologicznie uzasadniony — jeden tylko sposób myślenia: współbrzmiący z przekonaniami partii.

To, między innymi, z góry wyklucza dopuszczenie jakichkolwiek partii konkurencyjnych, proponujących inne *wartości.* Wszak nie ma innych *prawdziwych* wartości poza tymi, które realizują dobro.

Pojawia się jednak pytanie o kryteria tego, co dobre, czy raczej, w bliższym praktyce sformułowaniu owego zagadnienia, o sposoby rozpoznania tego, co za dobre jest uważane. Ponieważ, jak to już zostało wyżej powiedziane, artykulacja dobra społecznego jest ideologią partii komunistycznej, docieramy do problemu marksistowsko-leninowskiej koncepcji partii.

Już u samych swych początków, tak teoretycznych, jak i praktycznych, partia komunistyczna rozumiana jest jako duchowa przewodniczka mas ludowych, które w znoju życia codziennego nie są w stanie znieść swojej upodlającej sytuacji społecznej. Zadaniem tej partii jest nieść kaganek oświaty w tę ciemną masę wyzyskiwanych, która nie przeczuwa swej misji dziejowej, budzić świadomość jej położenia i pokazywać drogi wyjścia z niego. To oczywiście zakłada po stronie ideologii tej partii nie tylko wiedzę o rozwoju społeczeństw, ale i wiedzę o tym, co dobre i postępowe. Niezależnie zaś od stopnia uzasadnienia obu tych rodzajów wie-

dzy i dzielących je różnic metodologicznych, pozostaje jeszcze problem ich przełożenia na cele praktyczne. Narzędzia badawcze czerpane są tu z dzieł klasyków o materialistycznym pojmowaniu dziejów społeczeństw.

Akceptowana, ustawiczna zmienność rzeczywistości implikuje przy tym ciągłość teoretycznego procesu ustalania zarówno dalszych dróg działania, jak i wartości. W partii typu leninowskiego zadanie to realizowane jest kolektywnie, co zapewniać ma obiektywizm i prawdziwość wyników, ale tak powzięte ustalenia są obowiązujące dla wszystkich jej członków. Do przestrzegania raz ustalonych reguł działania i przyswojenia sobie rozpoznanych wartości, obliguje członków partii tzw. dyscyplina partyjna. To zdaje się istota centralizmu demokratycznego w partii leninowskiej. Dalej, w sytuacji instytucjonalnej zależności jednych członków partii od innych, usankcjonowany zostaje w praktyce wyższy poziom wiedzy u przełożonych. A kiedy wiedza płynie z góry, najlepiej wiedzieć musi ten, kto najwyżej. To zaś kult jednostki. Jeśli zaś najwyżej znajduje się wieloosobowe gremium, np. biuro polityczne, mamy kult biura. Oba te zjawiska są więc skutkiem nie tylko charyzmy przywódców rewolucji, ale ścisłej zależności wewnątrzpartyjnej.

W tym wszystkim nie byłoby jeszcze nic niepokojącego, gdyby ideologia święciła same triumfy, gdyby oczywistością postulowanego dobra przyszłości potrafiła przyciągnąć każdego rozumnego członka społeczeństwa. Ale oto są tacy, którzy myślą inaczej, którzy to jedyne dobro ludzkości upatrują w czymś zupełnie innym i upierają się trwać przy swych błędach, ceniąc inne wartości niż te, których obiektywną prawdziwość uzasadnia teoria naukowego komunizmu. Odrzucają wiedzę o celach działania wywiedzioną z naukowej wizji społeczeństwa, a tym samym odrzucają naukowo dowiedzione wartości zaprzeczając dodatkowo w swym zacietrzewieniu, jakoby pomiędzy *jest* a *powinno być* nie było żadnego logicznego przejścia.

Utożsamienie ideałów partii z dobrem nakazuje zaś traktować wszystkich jej przeciwników jako złych, a przeciwników upartych jako nie nadających się do resocjalizacji, jako element nadający się w najlepszym przypadku do izolacji. Ale na tak humanitarne rozwiązanie nie każdego obrońcę ideologii będzie stać — wszak im radykalniejsza walka o dobro, tym zacieklejszy bój ze złem. Ze złem pojętym ideologicznie. Zmaganiom z nim towarzyszyć mogą ludzkie cierpienia, z którymi można się nie liczyć, jako że cierpią *źli,* ale które mogą przyćmić blask osiągniętego dobra, jako integralny element jego urzeczywistnienia. Oto moim zdaniem istota źródeł stalinowskiego paradoksu. Ale nie tylko: z niebezpieczeństwem zadawania cierpień, czyli czynienia zła w rozumieniu już nie ideologicznym, ale szerzej — humanistycznym, liczyć się musi każdy, kto w skali społecznej zechce walczyć o dobro rozumiane po swojemu.

Płynęłyby stąd dwie alternatywne dyrektywy: albo dążyć do minimalizacji zła, czyli pogodzić się z osłabieniem swych dążeń ku dobru, albo walki tej zaniechać i opuścić absolutystyczne pozycje w aksjologii.

Zbigniew M u s i a ł: Dyskusja w niewielkim tylko stopniu dotyczyła tematu zakreślonego przeze mnie w artykule. I jest to w pełni zrozumiałe. Stalinizm jest bowiem fenomenem o ogromnym zasięgu, przenikającym nie tylko do wszystkich struktur organizacji społecznej, lecz również do sfery kultury, sztuki a nawet do sfery życia prywatnego. Jest tedy rzeczą oczywistą, że podjęty w artykule aspekt państwotwórczy, zjawiska tego wyczerpać nie może. Mam również świadomość, że taka jednoaspektowa charakterystyka stalinizmu, bez uwzględnienia jego szerszego tła, jego genezy i głębszych mechanizmów, sprawia wrażenie powierzchowności. Nie sądzę jednak, aby całościowe, dogłębne ujęcie stalinizmu, uwzględniające jego genezę, ekonomiczne i polityczne podłoże itd., było możliwe już obecnie. Podzielam prezentowany również i w tej dyskusji pogląd, że stalinizm nie jest tylko zjawiskiem historycznym, że wszyscy głęboko tkwimy w jego strukturach, przesiąknięci jesteśmy jego atmosferą. Oprawcy i ofiary żyją jeszcze, a młodsze pokolenie porażone jest ujawnianymi coraz śmielej zbrodniami masowego ludobójstwa. Trudno jest zatem zająć wobec stalinizmu właściwy, wolny od namiętności dystans. Sytuacja ta tłumaczy przejawiające się w dyskusjach postawy egzorcystyczne. Z drugiej strony, badacze epoki Stalina, wywodzący się ze społeczeństw, których stalinizm nie objął (mam tu na myśli tzw. sowietologów zachodnich) nie są w stanie, jak sądzę, zjawiska tego pojąć, podobnie jak nie są w stanie zrozumieć grozy faszyzmu hitlerowskiego ci, którzy go nie przeżyli.

Wyrazem naszkicowanego stanu rzeczy jest podciąganie nowej, wymagającej dopiero zbadania, formacji jaką jest epoka Stalina, pod gotowe schematy interpretacyjne, np. przez porównywanie stalinizmu do faszyzmu (typu azjatyckiego), totalitaryzmu, Stalina do Hitlera itd. Te łatwe analogie nie tylko nie mogą zastąpić wyjaśnienia zjawiska, ale wręcz go zaciemniają.

Stworzony przez Stalina system sprawowania władzy i ukształtowane przez ten system stosunki społeczne stanowiły podłoże, na którym gwałt w skali masowej zyskał legitymizację państwową. Nie pod tym względem jednak stalinizm jest oryginalny. Był to pierwszy w dziejach system państwowości, który pod sztandarem zbudowania lepszego świata zalegalizował ludobójstwo obywateli własnego kraju. Do opisu tego fenomenu zwykłe miary, pojęcia i analogie oraz utarte schematy myślowe nie wystarczą. Między innymi dlatego właśnie, prezentowany w dyskusji po-

gląd, że stalinizm jest wykrzywionym, feudalnym kultem władzy zwierzchniej, nie wydaje mi się przekonywający. Podstawą hierarchii społecznej w feudalizmie było pochodzenie; nobilitowało nie stanowisko, lecz urodzenie. Tylko w bajkach pastuch lub chłop mógł być królem, ale i tu nie zyskiwał szacunku należnego szlachetnie urodzonym. Natomiast podstawą autorytetu, podnoszonego do rangi kultu w stalinowskim systemie państwowości, było stanowisko, zajmowane miejsce w hierachii władzy, zwłaszcza w hierarchii aparatu partyjnego. Abstrahując od mechanizmów społecznej stratyfikacji, tzn. ujmując rzecz czysto fenomenalistycznie, podobieństwo między stosunkami feudalnymi a ukształtowanymi w stalinizmie jest jednak niezaprzeczalne. Nie znaczy to jednak, że stalinizm jest jakąś formą neofeudalizmu, choćby nawet wykrzywioną.

Kwestionowana w dyskusji teza, że w stalinizmie ujawniły się jakieś cechy natury ludzkiej, ma również odniesienie do feudalizmu. Zarówno w stosunku do feudalizmu jak i stalinizmu zadać można to samo pytanie: dlaczego władza, stanowisko, pozycja społeczna nobilituje? Dlaczego jest tak trudno przerwać powiązania między władzą a jej kultem? Dlaczego im większa jest władza, tym większy jest jej kult? Sądzę, że odwoływanie się do historycznie ukształtowanych stosunków, jakichś czynników zewnętrznych do natury człowieka, nie wystarcza aby fenomen ten wyjaśnić. Zjawisko to występuje w większym lub mniejszym stopniu we wszystkich kulturach i ustrojach; jest jakoś ponadhistoryczne. Jego źródeł dopatruje się dlatego przede wszystkim w naturze ludzkiej. Stalinowski system państwowości stworzył warunki, w których jakieś posępne cechy natury przejawiły się silniej, wyraziściej niż to miało miejsce dotąd. Tłumaczenie terroru stalinowskiego i jego konsekwencji względami li tylko ekonomiczno-politycznymi jest, jak sądzę, daleko nieadekwatne do jego zasięgu i ogromu, a także jego trwałości. Podobnie nie do przyjęcia jest pogląd, że hitlerowskie obozy śmierci i zagłada narodu żydowskiego miała u swego podłoża wyłącznie względy ekonomiczne lub polityczne. Ideologia pełniła tu, zresztą jak zawsze, rolę jedynie pomocniczą. Ludobójstwa w skali masowej nie da się zracjonalizować. Jakie względy ekonomiczne, polityczne czy nawet ideologiczne miały by uzasadnić zbrodnie na własnym narodzie w Kampuczy?

Przyznaję, że kierunek badań dopatrujących się motywacji masowych zbrodni ludobójstwa w naturze ludzkiej, jest kontrowersyjny; ale też nikt nie wykazał, jak dotąd, że jest chybiony. A wiadomo przecież, jak to zrobić: wystarczy dać pełny opis stalinizmu, wyjaśnić jego mechanizmy i konsekwencje, w tym również zbrodnicze, bez odwoływania się do natury ludzkiej, rozumianej nie w sensie psychologicznym, lecz antropologicznym.

Witold Mackiewicz: Nasza wymiana zdań potwierdza tezę, że skomplikowanych zjawisk i procesów społecznych nie da się mierzyć jedną miarą, nazwać jednym pojęciem, wyjaśnić jednym kluczem interpretacyjnym. Źle by się jednak działo, gdybyśmy z tego właśnie powodu, czy z jakiegoś jeszcze innego, mieli zaprzestać owych prób wyjaśniania własnych dziejów.

Wymiana poglądów ma służyć — między innymi — temu właśnie, aby je wymieniać między sobą. To zaś z całą pewnością udało się nam osiągnąć i ten skromny wynik uznajmy za dobry początek, otwierający dalszą wymianę zdań na powyższy temat — w przyszłości.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

ZDZISŁAW CZARNECKI

SPORY WOKÓŁ POJĘCIA PRAWDY*

W różnych dziedzinach naszej aktywności posługujemy się różnego rodzaju wartościowaniami opartymi na odmiennych zasadach. W sferze zachowań podlegających ocenie moralnej, rolę takich naczelnych zasad wartościujących odgrywają pojęcia dobra i antynomiczne wobec niego pojęcie zła. W zakresie przeżyć estetycznych, wzbudzanych w nas zarówno przez dzieła sztuki, jaki przez zjawiska i przedmioty należące do przyrody, funkcję takich zasad pełnią doznania piękna i brzydoty. W działalności praktycznej, której celem jest sprawne osiągnięcie zamierzonego celu, wartościujemy różne możliwe sposoby przedsiębranych działań ze względu na ich skuteczność. W obrębie natomiast poznania, w odniesieniu do wiedzy, jaką zdobywamy i rozwijamy, podstawowe znaczenie ma wartościowanie według kryterium prawdy i fałszu. Cały rozwój wiedzy można zinterpretować jako ustawiczne dążenie do pomnażania ilości i zakresu twierdzeń prawdziwych i do eliminacji z naszego poznania takich twierdzeń, którym cecha prawdziwości nie przysługuje.

Problem prawdziwości nie ogranicza się oczywiście do poznania wyłącznie naukowego. Przecież także w naszym codziennym życiu — w odmiennym, potocznym myśleniu, posługujemy się pojęciem prawdy. Przyjmujemy, uznawszy je za prawdziwe, pewne twierdzenia, wypowiedzi i informacje. Inne zaś oddalamy w przekonaniu, że prawdziwe one nie są. Nie ma potrzeby uzasadniać, że ów swoisty dla czynności poznawczych sposób wartościowania ich treści ze względu na prawdę i fałsz, odgrywa najbardziej podstawową rolę w całym ludzkim myśleniu. Przecież właśnie to, że taki, a nie inny zbiór twierdzeń uznajemy za prawdziwy, że w taki, a nie inny sposób dokonujemy bezustannie selekcji nowych informacji, z jakimi mamy do czynienia, akceptując jedne z nich, zaś odrzucając drugie, decyduje o podstawowych treściach naszego myślenia. Za ich zaś pośrednictwem wywiera także istotny wpływ na cele, do jakich dążymy oraz na podejmowane przez nas sposoby ich realizacji.

* Fragment przygotowywanego podręczniki do nauczania filozofii w szkołach średnich (red.).

Spróbujmy więc rozważyć na czym polega ta tak szczególna cecha jaką jest prawdziwość? Czym jest ta swoista własność poznania, przejawiająca się w dążeniu do prawdy i do wiedzy, którą można scharakteryzować jako wiedzę prawdziwą?

Na początek jednak dokonajmy pewnego ustalenia terminologicznego, Oto w języku potocznym pojęcie prawdziwości odnosimy często do pewnych przedmiotów, stanów czy zjawisk. Mówimy więc, że jakiś drobiazg jubilerski wykonany jest z *prawdziwego* złota. Mówimy też o *prawdziwej* miłości, *prawdziwej* zimie, czy *prawdziwej* przyjaźni. Jest to nieprecyzyjne, przenośne użycie pojęcia prawdziwości, oznaczające tyle, że ów błyszczący przedmiot, służący ku ozdobie, jest wykonany właśnie ze złota, a nie np. tombaku (wszak *nieprawdziwego złota* nie ma), bądź, że czyjaś miłość, przyjaźń, czy wreszcie określony stan pogody, zgodne są z naszym wyobrażeniem miłości, zimy czy przyjaźni.

Poprawne a nie metaforyczne użycie pojęcia prawdziwości może się natomiast odnosić jedynie do treści zdań — i to tylko do treści zdań orzekających. Nie może być przecież ani prawdziwe, ani fałszywe pytanie *kiedy będzie padał deszcz?,* ani też polecenie *otwórz okno.* Prawdziwe bądź fałszywe mogą być jedynie zdania czy sądy orzekające. Takie, które stwierdzają istnienie określonych zjawisk, przedmiotów, relacji lub istnieniu ich przeczą, które orzekają o takich czy innych, przysługujących im własnościach, lub własności tych im odmawiają; które stwierdzają, że pozostają one ze sobą (lub nie pozostają) w takich czy innych stosunkach. Słowem prawdziwe, bądź fałszywe, mogą być jedynie takie zdania, jak: *Istnieje Bóg, promień Ziemi wynosi 15375 km, palenie papierosów jest jedną z przyczyn procesów rakotwórczych, tylko na Ziemi istnieje życie,* czy *podział komórki rozpoczyna się podziałem jej jądra.* Są one zawsze prawdziwe, bądź fałszywe także wtedy, jak w przypadku zdania o wyłącznym istnieniu życia na Ziemi, gdy nie wiemy jeszcze, czy prawdziwość przysługuje twierdzeniu, czy też jego zaprzeczeniu. Wiemy jednak, że jedno z tych sprzecznych ze sobą zdań musi być prawdziwe. Nie wiemy jedynie — które.

Po tym ograniczeniu zakresu stosowania pojęcia prawdziwości (i jego zaprzeczenia, fałszywości) do zdań orzekających, wróćmy do zasadniczego, postawionego poprzednio pytania. Na czym więc polega prawdziwość jako szczególna cecha, która przysługuje pewnym zdaniom orzekającym, pozwalając odróżnić je od zdań fałszywych i im je przeciwstawić?

Zanim jednak do tego przejdziemy, spróbujmy rozpatrzyć, na jakiej zasadzie w naszym codziennym, potocznym myśleniu, najczęściej dokonujemy rozróżnienia na zdania prawdziwe i fałszywe. W oparciu o jakie kryteria dokonujemy wśród informacji, które do nas bezustannie docierają, tej tak ważnej przecież selekcji? Zacznijmy od takiego oto przykładu.

Około 750 milionów ludzi uważa za prawdziwe zdanie następujące: *Koran jest zbiorem prawd niewątpliwych, przekazanych przez Boga Mahometowi.* Jaka jest podstawa, ze względu na którą przeciętny mieszkaniec Kairu i Rawalpindi, Bagdadu i Istambułu, czy wysp Indonezji, niezależnie od tego, czy jest ulicznym handlarzem czy też profesorem uniwersytetu, uznaje to zdanie za prawdziwe, odrzucając wszelkie twierdzenia, które mu zaprzeczają? Albo, na jakiej zasadzie następne ileś tam set milionów ludzi uznaje za niewątpliwe istnienie wędrówki dusz, zmierzających w kolejnych wcieleniach do najwyższego celu, jaki przed nimi stoi, tj. do osiągnięcia stanu, w którym kończy się ich istnienie indywidualne? Ostateczna odpowiedź jest prosta. Dzieje się tak dlatego, że takie właśnie twierdzenia są powszechnie przyjęte w tych kulturach, z których zaczerpnęliśmy przykłady, tj. w kulturze islamu i w kulturze rozwiniętej na Półwyspie Indyjskim. W takich przypadkach kryterium, w oparciu o które dokonuje się uznanie pewnych zbiorów twierdzeń za prawdziwe i odrzuca się zarazem ich zaprzeczenia, jest rozpowszechniony w danym kręgu kulturowym zespół przekonań. On to właśnie stanowi pewien standard powszechnego myślenia i zgodność z nim, bądź brak zgodności funkcjonuje w życiu społecznym jako probierz prawdziwości i fałszywości, ze względu na który jedne twierdzenia się odrzuca jako błędne, inne zaś akceptuje jako prawdziwe w sposób najoczywistszy i nie podlegający najmniejszym wątpliwościom.

Takie, oparte na zasadzie zgodności z tradycją i opinią powszechną (oczywiście pozornie tylko powszechną, bo przecież ograniczoną zawsze do określonych kręgów i tradycji kulturowych) sposoby uznawania jednych twierdzeń za prawdziwe, innych zaś za fałszywe, są zjawiskiem dość pospolitym w sferze myślenia potocznego. W codziennym myśleniu, w poglądach, jakie mu towarzyszą, nader często przyjmujemy za prawdziwe pewne sądy i twierdzenia dlatego tylko, że inni tak uważają, ponieważ większość tak sądzi, czy też z powodu, że tak jakoby uważano zawsze. Nie ma oczywiście potrzeby dowodzić, że posługiwanie się podobnym kryterium prawdy pozbawione jest wszelkich wartości poznawczych. Rozwój poznania naukowego polega przecież na tym, że formułujemy twierdzenia bezustannie nowe i że znajdujemy uzasadnienie ich prawdziwości zupełnie niezależnie od tego, czy są one zgodne, czy też nie, z dotychczasowymi poglądami na ten temat. Czymże więc jest prawda i jakie są jej kryteria?

Jedną z najwcześniejszych odpowiedzi na to pytanie sformułował już Arystoteles. Według jego przekonania, nazywanego do dzisiaj klasyczną teorią prawdy, prawda to tyle, co zgodność myśli, treści zdania, z faktycznym stanem rzeczy, o którym owo zdanie orzeka. W formule łacińskiej wyrażano tę ideę najczęściej następująco: *veritas est adequatio rei et intelectus — prawda to zgodność myśli i rzeczy.* Inaczej zaś mówiąc,

sąd, myśl, treść zdania są prawdziwe, gdy stwierdzają, że jest tak a tak i tak a tak właśnie jest w rzeczywistości.

Arystotelesowskie pojmowania prawdy uznaje więc, że prawdziwość polega na pewnej szczególnej relacji, jak zachodzić może między treściami myśli ludzkiej, dającymi się wyrazić w zdaniach orzekających a obiektywną rzeczywistością, do której myśli te bezpośrednio się odnoszą. Takiej mianowicie relacji, która polega na tym, że treści zdań — nasze myśli, przekonania i teorie — odzwierciedlają rzeczywistość. Orzekają o istnieniu pewnych przedmiotów i zjawisk, przysługujących im cech, występujących między nimi zależności takich, jakie obiektywnie w tej rzeczywistości istnieją, a więc, jakie istnieją realnie poza sferą naszego myślenia.

I tu właśnie stajemy w obliczu kłopotliwej sytuacji, której nie była w stanie przezwyciężyć Arystotelesowska teoria prawdy, choć sam Arystoteles trudności tej sobie jeszcze nie uświadamiał. Uznanie mianowicie, że prawdziwość nie jest cechą samego zdania, lecz że tkwi ona w pewnym szczególnym stosunku zachodzącym między jego treścią, treścią myśli a rzeczywistością, narzuca poznaniu prostą metodę sprawdzania, czy dany sąd jest prawdziwy, czy też prawdziwy nie jest. Należy mianowicie porównać ze sobą daną myśl z tym fragmentem rzeczywistości, do której ona się odnosi i w ten sposób stwierdzić, czy zachodzi między nimi stosunek zgodności, czy też nie. Ale tu właśnie ujawnia się nieoczekiwana pułapka. Myśl jest pewnym stanem, przeżyciem psychicznym. Rzeczywistość natomiast, do której ma być odniesiona w twierdzeniach typu przytoczonych poprzednio przykładów, ma charakter obiektywny, pozapsychiczny. Jak więc porównać treści wyłącznie psychiczne z obiektywnym stanem rzeczy? Myśl z czymś, co myślą nie jest? Co gorzej zaś, we wszystkich aktach i procesach poznawczych owa rzeczywistość nigdy nie jest inaczej dana umysłowi ludzkiemu, jak tylko za pośrednictwem poznawczych treści psychicznych — wrażeń zmysłowych, konstrukcji pojęciowych, czy też bardziej złożonych, lecz zbudowanych z nich całości. Nie możemy więc bezpośrednio porównać myśli z rzeczywistością taką, jaką ona jest obiektywnie — lecz jedynie treści naszych myśli z innymi stanami psychicznymi, takim na przykład, jak wrażenia czy spostrzeżenia. Z chwilą zaś, gdy przyjmiemy stanowisko idealizmu teoriopoznawczego w jego najłagodniejszej chociażby postaci, takiej jak agnostycyzm, sytuacja staje się rozpaczliwa. Jeśli bowiem prawda, to zgodność myśli z obiektywną rzeczywistością, a ta jest niepoznawalna, to oczywiście żadną miarą nie możemy stwierdzić, czy między oboma członkami relacji założonej przez klasyczną teorię prawdy zachodzi stosunek zgodności, czy też nie.

Otóż tego właśnie rodzaju trudność z tak wydawałoby się prostym i niemal banalnym pojmowaniem prawdy stała się jedną z podstawowych przyczyn poszukiwania innych niż przyjęta przez Arystotelesa, dróg

charakteryzowania prawdziwości. Takich mianowicie, które byłyby wolne od trudności, przed jaką stanęła klasyczna teoria prawdy.

W historii filozofii dążenia do nowego zdefiniowania prawdy i jej kryteriów rozwinęły się w szczególnym stopniu od wieku XVII, tj. od czasu, gdy, poczynając od D e s c a r t e s a, problem właściwej metody poznania naukowego stał się jednym z kluczowych problemów całej filozofii. Nieprzypadkowo więc z nazwiskiem Descartesa właśnie, wiąże się jedna z ważniejszych prób w tym zakresie. Mianowicie uważał on, że poznanie prawdziwe wyraża się w twierdzeniach charakteryzujących się oczywistością logiczną, a więc w takich twierdzeniach, które narzucają się umysłowi ludzkiemu z nieodpartą koniecznością, stąd charakteryzować je musi powszechność uznania w — jak to Descartes nazywał — *naturalnym świetle rozumu,* zaś ich zaprzeczenia prowadzić muszą do absurdów. W taki np. sposób prawdziwe jest twierdzenie typu *przekątne kwadratu przecinają się pod kątem prostym na równe sobie odcinki.* Tego rodzaju pojmowanie prawdziwości, usprawiedliwione w naukach formalnych, takich jak geometria właśnie, Descartes odnosił jednak do całego poznania. Było to naturalną konsekwencją jego przekonania, że metoda dedukcyjna na uniwersalny charakter i może być odniesiona również do twierdzeń o rzeczywistości.

Jeśli rzeczywistość wynikająca z wrodzonej każdemu człowiekowi dyspozycji do racjonalnego, logicznego myślenia ma być szczególną cechą zdań prawdziwych, to zbiór ich powinien charakteryzować się wzajemną niesprzecznością. Kryterium zaś prawdziwości poszczególnych zdań staje się w ten sposób ich zgodność z pozostałymi twierdzeniami danego zbioru. Taką konsekwencją z przyjętej przez Descartesa metody wyprowadził z kolei Leibniz. Ten jego pogląd nosi nazwę koherencyjnej teorii prawdy.

Zarówno jednak Leibniz, jak i Descartes nie wątpili, że twierdzenia dedukcyjne, takie jak np. formułuje geometria, mają powszechny i konieczny charakter i że wobec tego wyrażają się z nich prawdy absolutne, powszechnie obowiązujące. Późniejszy rozwój poznania obalił jednak tę pewność. Najpierw filozof brytyjski, D. Hume (1711—1776) wykazał, że prawdy tego rodzaju dotyczyć mogą jedynie stosunków zachodzących między pojęciami, nie zaś wiedzy o faktach, tj. empirycznej wiedzy o rzeczywistości. Później zaś — już w wieku XIX — ujawniła się trudność nowa. Okazało się mianowicie, że możliwe są zupełnie inne systemy geometrii niż klasyczne, uchodzące dotąd za dowód powszechnego i koniecznego charakteru poznania dedukcyjnego, według której przez punkt leżący poza prostą można przeprowadzić jedną tylko do niej równoległą (V aksjomat Euklidesa). Najpierw N. I. Łobaczewski (1792—1856), później B. Riemann (1826—1866) odrzucili ów aksjomat,

kierując się tym, że nie podlegał on żadnym możliwościom dowodu W efekcie powstały nowe systemy geometryczne, z których każdy, odpowiednio do tego, jak ów postulat został zmodyfikowany (np. Ł o b a c z e w s k i założył, że przez punkt poza prostą można przeprowadzić co najmniej dwie do niej równoległe), tworzy wewnętrznie niesprzeczny zbiór twierdzeń, a więc twierdzeń na mocy koherencyjnej teorii prawdy, prawdziwych. Ale jednocześnie te same twierdzenia mogą być zarazem zgodne z jednym systemem, zaś sprzeczne z systemem innym, tak jak to się ma na przykład z twierdzeniem, że suma kątów trójkąta zawsze jest równa 180°. Jest ono jednym z twierdzeń klasycznej geometrii Euklidesa, ale pozostaje w sprzeczności z konsekwencjami geometrii nieklasycznych.

Jak więc wybrnąć z takiej sytuacji, w której każde z dwóch sprzecznych ze sobą zdań można by uważać z równym powodzeniem za prawdziwe (bądź fałszywe) w zależności od tego, z jakim systemem aksjomatów jest ono konfrontowane? Jedną z możliwych odpowiedzi wskazał H. Poincare (1854—1912), nieprzypadkowo wybitny filozof, ale także— podobnie jak Descartes i Leibniz — wybitny matematyk. Była to jednak odpowiedź zabójcza dla absolutystycznego pojmowania prawdy z jakim mieliśmy do czynienia u obu jego poprzedników. Właśnie pod wpływem unicestwiania przez powstanie geometrii nieeuklidesowych dawniejszej pewności, że przynajmniej matematyka i geometria (tj. formalne dyscypliny dedukcyjne) operują prawdami absolutnymi, uznał, iż w takim razie prawdziwość polega ostatecznie na zgodności danego zdania z wyjściowymi założeniami systemu, do którego ono należy. Te zaś potraktował jako arbitralnie przyjmowane umowy, konwencje (stąd cały kierunek w podobny sposób rozpatrujący problem prawdy, nazywa się konwencjonalizmem) i konkluzję tę, charakteryzującą pewną swoistość dyscyplin formalnych, uogólnił także na podstawy przyrodoznawstwa.

Cóż więc stało się w ten sposób z pojęciem prawdy? Utraciło ono nie tylko całkowicie treść, jaką przypisywał mu Arystoteles w przekonaniu, że prawdziwość polega na zgodności z rzeczywistością. Uległo ono także relatywizacji, w wyniku której także sprzeczne ze sobą twierdzenia zaczerpnięte z systemów posługujących się odmiennymi założeniami mogą uchodzić za równorzędne wobec siebie, ponieważ ich prawdziwość została ograniczona do zgodności jedynie z konwencjami przyjętymi jako podstawa każdego z nich. W efekcie spór o to, które z takich sprzecznych ze sobą zdań jest w ogóle, *naprawdę* prawdziwe, stał się sporem bezprzedmiotowym.

Nie tylko jednak konwencjonalizm we współczesnej refleksji nad pojęciem prawdy prowadzi do takich konsekwencji. W zupełnie odmienny sposób podobne wnioski podważające obiektywny sens pojęcia prawdy wynikają też z kierunku filozoficznego znanego pod nazwą pragmatyzmu,

który ukształtował się w filozofii głównie amerykańskiej już w początkach XX wieku. Kierunek ten, wychodząc od słusznego skądinąd spostrzeżenia, że poznanie pełni istotną funkcję praktyczną, absolutyzował użyteczność ze względu na ludzkie potrzeby jako jedyną miarę jego wartości. W miejsce więc dotychczasowych, swoistych dla poznania wartościowań związanych z pojęciem prawdy i fałszu, wprowadzał zupełnie inne kryterium związane z życiem praktycznym i jego potrzebami.

Potrzeby ludzkie są jednak zróżnicowane. Często sprzeczne ze sobą. Te same więc twierdzenia mogą z punktu widzenia różnych potrzeb, potrzeb różnych ludzi, różnych kultur, różnych epok, być zarazem użyteczne, bezużyteczne lub szkodliwe. I gdy miarą ich wartości staje się jedynie cel, jaki zamierza się osiągnąć, przyjmując je jako podstawę działania, rezultatem musi być radykalny relatywizm.

Dla zilustrowania tego relatywizmu, w którym białe może stawać się czarnym, czarne zaś białym w zależności od naszych potrzeb, posłużmy się przekonaniem wyrażonym przez jednego z czołowych twórców pragmatyzmu, W. Jamesa (1842—1910), w książce *Doświadczenie religijne.* Otóż odwieczny spór o to, które ze zdań *istnieje Bóg, nie istnieje Bóg* jest prawdziwe, nie ma sensu. Oba bowiem zdania mogą być równocześnie prawdziwe i fałszywe. Twierdzenie o istnieniu Boga jest prawdziwe wtedy, gdy uznanie jego prawdziwości pełni w życiu jednostki istotną i pozytywną funkcję regulacyjną, gdy pozwala skutecznie człowiekowi radzić sobie z trudnościami życia. I odwrotnie. To samo zdanie jest fałszywe w przeciwnym przypadku. Wtedy mianowicie, gdy uznanie jego prawdziwości burzyłoby zintegrowany obraz świata i gdyby było czynnikiem rozbijającym poczucie jego jedności, gdy jest ono dla kogoś warunkiem rozumienia świata i skutecznego realizowania w nim celów ludzkiego istnienia.

Inaczej mówiąc, zarówno twierdzenie, że Bóg istnieje, jak i zdanie mu przeciwne, pozbawione są według pragmatyzmu obiektywnej treści. Są one prawdziwe, bądź fałszywe, nie ze względu na to, że Bóg realnie istnieje lub nie istnieje, lecz wyłącznie z uwagi na relacje, w jakich pozostają do odmiennych wewnętrznych, subiektywnych przeżyć różnych ludzi i związanych z nimi ich potrzeb. Ich prawdziwość czy fałszywość ogranicza się jedynie do tego, czy wiara w Boga jest, czy nie jest, potrzebna danej jednostce do zrozumienia świata i do określenia własnego w nim miejsca.

Rozpoczynająca się od D e s c a r t e s a a zakończona konwenejonalizmem, oraz zupełnie niezależnie od tego nurtu podjęta przez pragmatyzm, refleksja nad pojęciem prawdy, doprowadziła więc do wniosków w zasadniczy sposób podważających jej ideę, jako obiektywnej cechy, która może przysługiwać poznaniu ludzkiemu i która pozwala wyróżnić w

nim twierdzenia i teorie wartościowe od bezwartościowych. W świetle rezultatów tej refleksji prawda zaczęła być czymś najzupełniej względnym, zależnym czy to od pewnych konwencji przyjmowanych w procesie ludzkiego poznania, czy też wręcz od ludzkich potrzeb.

Oczywiście nie wszystkie kierunki filozoficzne akceptują współcześnie taki sposób pojmowania prawdy. Nigdy nie przyjął go materializm, dla którego poznanie było zawsze obiektywnym poznaniem przyrody. Nie został też nigdy zaaprobowany przez filozofię katolicką. Nie może ona przecież uznać, że istnienie Boga ma charakter umowny, czy też, że zależy ono wyłącznie do tego, jaką rolę wiara w jego istnienie pełni w życiu różnych ludzi. Także zresztą konkretna praktyka badań naukowych w poszczególnych dyscyplinach zajmujących się poznaniem rzeczywistości, posługuje się powszechnie pojęciem prawdy zgodnym z jego Arystotelesowskimi tradycjami, tj. z przekonaniem, że prawdziwość twierdzenia czy teorii polega na jego zgodności z rzeczywistością.

Cóż jednak uczynić z tą ujawnioną poprzednio trudnością wewnętrzną klasycznej teorii prawdy, która polega na niemożliwości bezpośredniego skonfrontowania myśli i obiektywnej rzeczywistości, skoro w całym ludzkim poznaniu owa rzeczywistość nie jest nigdy dana nam inaczej, jak tylko za pośrednictwem takich lub innych, zmysłowych czy pojęciowych treści psychicznych?

Otóż zarówno owa trudność teorii Arystotelesa, jak i późniejsze kłopoty teorii Descartes a, Leibniza czy konwencjonalizmu wynikały z absolutyzacji samego poznania, tj. z rozpatrywania go bez związku z praktycznym działaniem człowieka. Natomiast relatywizm w pojmowaniu prawdy, do jakiego prowadził pragmatyzm, był z kolei konsekwencją równie jednostronnej absolutyzacji samego działania, w wyniku czego poznanie zostało pozbawione swojej zasadniczej cechy, czyli tego, że stanowi ono odzwierciedlenie obiektywnej rzeczywistości.

Tymczasem głęboka wzajemna więź między poznaniem i działalnością człowieka, o jakiej była już mowa w poprzednim rozdziale, pozwala znaleźć rozwiązanie trudności, przed którą stanęła klasyczna teoria prawdy. Nie jest oczywiście możliwe bezpośrednie stwierdzenie, czy między treścią myśli (twierdzeń, teorii) a rzeczywistością zachodzi ów stosunek zgodności, który stanowi o tym, czy dana myśl, teoria lub przekonanie są prawdziwe czy też nie. Ale, jak już wiemy, psychiczny obraz świata, jego fragmentów, sytuacji, jakie w nim istnieją itp., będąc efektem poznania ludzkiego, u którego źródeł leżą bodźce materialne, kształtujące zmysłowe treści doświadczenia, stanowi idealną podstawę wszystkich podejmowanych przez nas działań. I właśnie w działaniach praktycznych, zarówno tych najprostszych, codziennych, jak i w działaniach związanych z praktycznym stosowaniem wiedzy teoretycznej w technice i medycynie,

w rolnictwie i w działaniach politycznych, bezustannie i bezwzględnie dokonuje się proces konfrontacji naszego poznania z rzeczywistością. Działanie, któremu przecież nieodłącznie towarzyszy zarówno sukces, jak i niepowodzenie, jest najsurowszym trybunałem, przed jakim staje ludzkie poznanie. Tylko jego część wychodzi z tej konfrontacji uwiarygodniona tym, że osiągnięte rezultaty okazały się zgodne z uprzednimi przewidywaniami. O niej to właśnie można powiedzieć, że jest wiedzą prawdziwą, że jest poprawnym odzwierciedleniem w umyśle ludzkim tego stanu rzeczy, który był przedmiotem działania. W przeciwnym przypadku mamy do czynienia z dowodem fałszywości tych przekonań, wyobrażeń, twierdzeń, czy chociażby tylko zmysłowego obrazu świata, na których opierające się działanie doprowadziło do skutków zupełnie odmiennych od tych, jakie chcieliśmy osiągnąć. Nieoczekiwane rezultaty, które nastąpiły, są świadectwem, iż wiedza, jaką dysponowaliśmy w danym zakresie, nie jest zgodne z rzeczywistością, nie odzwierciedla jej struktury i jej własności.

Działalność praktyczna, praktyka ludzka, stanowi w ten sposób kryterium prawdziwości ludzkiego poznania. Zarysowanie takiej teoretycznej możliwości uzasadnienia klasycznej, Arystotelesowskiej teorii prawdy, przezwyciężenie trudności, na jakie była ona skazana tak długo, jak długo poznanie rozpatrywane było niezależnie od roli jaką odgrywa w podstawowej dla ludzkiego istnienia formie aktywności, w materialnym działaniu, stanowi jedno z najważniejszych osiągnięć teoretycznych materializmu dialektycznego w zakresie teorii poznania.

Praktyczna działalność człowieka ma jednak społeczny i historyczny zarazem charakter. Wiąże się ze współdziałaniem ludzi ze sobą, zaś zarówno sposoby ludzkich działań, ich zakres jak i formy współpracy oraz związane z nimi zależności społeczne ulegają historycznemu rozwojowi. Podobnie jak rozwija się wiedza ludzka w zależności od tego, jak z niej samej oraz z potrzeb praktycznych wyłaniają się nowe problemy, odkrycia i teorie, tak samo też rozwijający się zakres działalności praktycznej stanowi ciągły proces, w którym dokonuje się jej konfrontacja z rzeczywistością. Konfrontacja ta nie ogranicza się więc do poszczególnych działali poszczególnych ludzi, lecz na zbiorowy, historyczny wymiar. W jej wyniku potwierdzeniu praktycznemu ulega coraz większy zakres twierdzeń, dotyczący coraz szerszego obszaru rzeczywistości, która staje się na równi przedmiotem ludzkiego działania i ludzkiej wiedzy. Powiększa się zatem stopień prawdziwości całego poznania. Coraz głębiej wnika ona w strukturę świata, coraz wierniej odzwierciedla jego cechy.

Zarówno więc w samym poznaniu, jak i w jego związkach z działaniem praktycznym — i tych, z których rodzą się nowe odkrycia, i tych także, dzięki którym poszczególne jej elementy uzyskują praktyczne po-

twierdzenie ich prawdziwości, tkwią źródła rozwoju wiedzy ludzkiej. Jeśli jednak poznanie ma w ten sposób historyczny charakter, ogarnia bezustannie nowe obszary i osiąga coraz wyższy poziom, wykraczając poza to, co wiedziano, i co uważano za prawdziwe poprzednio, to wynika stąd jeszcze jedna nader istotna konsekwencja. Ujawnia ona wewnętrzną złożoność pojęcia prawdy, jako cechy przysługującej całemu poznaniu.

Spróbujmy konsekwencję tę dostrzec, biorąc za punkt wyjścia obecny stan nauki. Oto cała wiedza naukowa, jaką obecnie dysponujemy, a więc wiedza przyrodnicza i historyczna, z zakresu ekonomii, astronomii, geologii i z innych dziedzin, składa się bez wątpienia z twierdzeń o różnym stopniu uzasadnienia i o różnym stopniu prawdziwości. O niewielkiej tylko ich części możemy powiedzieć, że są bezwzględnie i ostatecznie prawdziwe w takim stopniu, że dalszy rozwój poznania niczego już w nich nie zmieni, tj. że wyrażają się w nich prawdy absolutne. Taki charakter ma na przykład twierdzenie, że woda jest związkiem dwóch atomów wodoru i jednego atomu tlenu, albo, że dnia 5 sierpnia 1772 roku został podpisany akt pierwszego rozbioru Polski. Stopień prawdziwości tych twierdzeń był taki sam przed stu laty i taki sam pozostanie w przyszłości, niezależnie od tego jakich postępów dokona przyszły rozwój chemii czy historii.

W poznaniu naukowym odgrywają jednak bardzo ważną rolę i mają bardzo często duże znaczenie praktyczne także twierdzenia inne. Współczesna wiedza fizyczna czy medyczna jest dostatecznie mocno uzasadniona efektami i jej zastosowań technicznych i terapeutycznych. Pozwala ona konstruować sprawnie działające urządzenia techniczne, skutecznie leczyć i zapobiegać chorobom, czego świadectwem jest niemal dwukrotne wydłużenie się średniej życia w Europie ostatnich kilku stuleci. Ale przecież wiemy doskonale, że poznanie w obu tych dziedzinach, podobnie jak w pozostałych dyscyplinach naukowych, nie jest poznaniem zamkniętym. Każdy rok przynosi w nich nowe odkrycia i nowe teorie. W mniejszym lub większym stopniu wzbogacają one, uzupełniają, bądź wręcz w istotny sposób zmieniają zakres prawdziwości całej wiedzy dotychczasowej. Ograniczmy się tu do jednego tylko przykładu. Od kilkunastu lat udowodniono, że używanie nikotyny ma kancerogenny (rakotwórczy) charakter, Ale odkrycie tej zależności, fakt, że twierdzenie to już teraz jest obiektywnie prawdziwe, bo odzwierciedla realną relację istniejącą w rzeczywistości, wcale jeszcze nie oznacza, że znamy wszystkie mechanizmy fizjologiczne, za których pośrednictwem dokonuje się ta zależność. Dopiero stopniowe poznawanie ich, ujawnianie warunków, w jakich owa zależność potęguje się itd., sprawia, że wiedza na ten temat ulega rozwojowi, stając się coraz wierniejsza w stosunku do faktycznego stanu rzeczy i — skoro zgodność z nim jest probierzem prawdy — po prostu coraz prawdziwsza.

Podobnie też wiemy współcześnie nieskończenie więcej o budowie wszechświata, niż wiedziano o tym jedno czy dwa pokolenia temu. Rozpoznajemy w nim zjawiska i procesy, jakich istnienia jeszcze niedawno nawet się nie domyślano — ewolucję gwiazd, zachodzące w nich procesy termojądrowe, tworzenie się pierwiastków cięższych niż hel, promieniowanie kosmiczne, pochodzące głównie z wybuchu gwiazd supernowych. A przy tym wszystkim mamy żywą świadomość, że obraz Wszechświata za lat pięćdziesiąt, pięćset i pięć tysięcy później, będzie stopniowo coraz odleglejszy od tego, jaki rysuje się w świetle wiedzy współczesnej. Tak samo jak różna będzie od współczesnej wiedza medyczna i całość ludzkiego poznania.

Na czym więc polega prawdziwość poznania, skoro podlega ono tak wyraźnemu i tak dynamicznemu, zwłaszcza w ostatnich dwóch stuleciach rozwojowi, że to, co w pewnym momencie jest jego najwyższym osiągnięciem, wkrótce staje się już wiedzą minioną? Co oznacza w tym kontekście pojęcie prawdy jako jego szczególnej własności, skoro prawdy dzisiejsze tak szybko stają się prawdami już wczorajszymi?

Do odpowiedzi na to pytanie nie wystarcza już posługiwanie się pojęciem prawd obsolutnych, jakich przykłady wskazaliśmy poprzednio. W wyniku rozwoju poznania część jego się dezaktualizuje. Niektóre twierdzenia uważane poprzednio za prawdziwe, okazać się mogą wręcz twierdzeniami fałszywymi i te oczywiście ulegają w nauce eliminacji, tak jak wyeliminowane zostało z niej Newtonowskie twierdzenie o istnieniu eteru, które w dawniejszej nauce odgrywało nader istotną rolę. Główny jednak mechanizm rozwoju poznania polega na tym, że z chwilą pojawienia się nowego problemu, takiego jak pytanie o przyczyny raka, o fizyczne procesy, które są podstawą rozwoju Wszechświata itp., najpierw rodzą się różne, często sprzeczne ze sobą hipotezy. Są to różnorakie próby wyjaśnienia nowo odkrytych zjawisk, czy to przez odwołanie się do znanych już praw nauki, czy też za pośrednictwem poszukiwania uogólnień nowych. Hipotezy te muszą jednak być sprawdzane, podlegają procesowi weryfikacji. W jego wyniku część spośród nich zostaje obalona, gdy nie potwierdzają ich wyniki obserwacji, eksperymenty czy też inne, bardziej złożone procedury weryfikacyjne. Część natomiast uzyskuje większy lub mniejszy stopień prawdopodobieństwa. Niekiedy tak wielki, że stają się one powszechnie uznanymi twierdzeniami czy prawami nauki. Nigdy jednak nie są prawdziwe w stopniu absolutnym i ostatecznym, tak, że późniejsze doświadczenia i późniejsze nowe odkrycia nie są w stanie ich zmodyfikować. Stanowią one raczej określone etapy bezustannie rozwijającego się procesu ludzkiego poznania.

Prawdziwość tak rozumianej naukowej wiedzy o rzeczywistości nie na tym więc polega, że składa się ona tylko z bezwzględnych i niezmien-

nych prawd, których nic nie jest w stanie zmienić. Zmieniają się one przecież, pogłębiają i rozszerzają bezustannie. Jest więc jej prawdziwość zawsze tylko prawdziwością przybliżoną, względną. Ale ta względność nie ma nic wspólnego z relatywizmem znanych wam już subiektywistycznych teorii prawdy, uzależniających prawdziwość od arbitralnie przyjmowanych konwencji, czy też od samych tylko korzyści praktycznych z wiedzy płynących. Prawdy nauki mają charakter względny w tym znaczeniu tylko, że są zawsze prawdami cząstkowymi. Odzwierciedlają one rzeczywistość i w tym sensie mają one obiektywny charakter, ale proces tego odzwierciedlania, proces postępującego poznania ludzkiego, zachodzi bezustannie zmierzając do coraz wierniejszego odtwarzania rzeczywistości. Pojęcie zaś prawdy absolutnej, w stopniu ostatecznym odzwierciedlającej rzeczywistość, jest tylko pewnym celem i ideałem poznania, ku któremu zmierza ludzka wiedza, poszerzając zakres swej obiektywności.

Czy ideał ten zostanie kiedyś osiągnięty? Czy wiedza ludzka osiągnie kiedyś taki stan, że wszystko cokolwiek istnieje, zostanie przez nas poznane w sposób ostateczny i wyczerpujemy, zaś ona sama składać się będzie wyłącznie z bezwzględnych i absolutnych prawd, nie podlegających już dalszemu rozwojowi? Dotychczasowy rozwój nauki skłania do negatywnej, ale i optymistycznej zarazem odpowiedzi na te pytania. Wiemy wprawdzie coraz więcej. Ogarniamy naszą świadomością coraz większe przestrzenie i coraz bardziej złożone zjawiska i struktury świata. Każde jednak odkrycie odsłania przed nami nowe zjawiska i rodzi nowe problemy wymagające rozwiązania. Proces ten jest zaś procesem nieskończonym. Nieskończoną perspektywę ujawnia bowiem zarówno sięganie myślą w głąb Wszechświata, jak i w głąb struktur atomu i świata cząstek elementarnych. Tej nieskończoności świata i nieskończonej różnorodności jego form odpowiadają jednak także nieskończone możliwości ludzkiego rozumu, który stopniowo, krok po kroku, dociera coraz głębiej, coraz wierniej odzwierciedla wielokształtność i złożoność rzeczywistości, wyjaśniając to, co poprzednio było nieodgadniętą tajemnicą.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

ALEKSANDER OCHOCKI

LENIN*

I. DUCH SZLACHETNEJ NIENAWIŚCI

Daremnie szukalibyśmy na mapie miasta Symbirsk. Dziś nazywa się ono Uljanowsk, na cześć Włodzimierza U l j a n o w a, który tu właśnie przyszedł na świat w 1870 roku. Nie każdy zna to nazwisko, choć prawie wszyscy słyszeli o człowieku, który je nosił. Człowiek ten był rewolucjonistą i ze względów konspiracyjnych używał wielu pseudonimów: *Iljin, Karpow, Tulin, Iwanow, Frey* itd. — a jeden z nich w tak szczególny sposób zrósł się z jego osobą, że prawie całkiem wyparł prawdziwe nazwisko. Dlatego właśnie znamy go jako Lenina.

Włodzimierz nie był ani pierwszym, ani jedynym rewolucjonistą w rodzinie. Uljanowowie byli typową rodziną inteligencką, nie zaś chłopską czy robotniczą; mogłoby się zatem wydawać, że nie powinni być szczególnie podatni na „wywrotowe" idee i nastroje. Jednakże rysem charakterystycznym ówczesnych stosunków rosyjskich była radykalizacja młodzieży szlacheckiej i inteligenckiej. Narastający od dawna opór wobec caratu rozwijał się dwoma torami: z jednej strony był to żywiołowy bunt chłopów i robotników, z drugiej zaś ruch młodzieży, który przybrał w Rosji specyficzną postać „narodnictwa". Była to swoista forma utopijnego socjalizmu, zrodzona z przeświadczenia o odrębności drogi rozwojowej Rosji i wiary w socjalistyczne powołanie ludu rosyjskiego oraz w posłannictwo inteligencji. Po serii nieudanych „wędrówek w lud", podejmowanych przez pierwsze fale młodych narodnickich zapaleńców, pojawiły się nowe programy, postulujące akcję zorganizowanej i gotowej na wszystko awangardy inteligenckiej, dążącej do obalenia zmurszałego reżimu przy pomocy terroru. I właśnie starszy brat Lenina, Aleksander, student Uniwersytetu Petersburskiego był aktywistą terrorystycznego skrzydła ruchu narodnickiego, którego program stanowił reakcję na coraz bardziej pogłębiający się rozdźwięk między rządem a „przodującą częścią" społeczeństwa rosyjskiego — inteligencją. Aleksander został w 1887 roku aresz-

* Szkic przeznaczony dla młodzieży licealnej.

towany i stracony za współudział w przygotowaniu zamachu na cara. W tym samym roku Lenin skończył szkołę i rozpoczął studia.

Śmierć ta wstrząsnęła Włodzimierzem, który bardzo kochał brata. Aleksander był dlań od dzieciństwa wzorem i autorytetem, a z czasem stał się także przewodnikiem duchowym. On pierwszy zapoznał Włodzimierza z literaturą marksistowską. Choć bowiem narodnictwo stanowiło swoisty ruch „konkurencyjny" wobec socjalizmu zachodniego, to pewne jego odłamy stopniowo zbliżały się do marksizmu. Sam Aleksander U l j a n o w pisał, że różnice zdań między jego partią a socjaldemokratami (tak wówczas nazywano wszystkich marksistów), są *nader nieistotne.* Włodzimierz rychło wkroczył w ślad za bratem na drogę walki rewolucyjnej, jednakże nie przejął jego narodnickiego programu, a metodę terroru zdecydowanie odrzucił. Natomiast doświadczenia osobiste z pewnością utrwaliły w nim to, co nazywał *bezpośrednim uczuciem politycznym,* a co ożywiało także działania narodników.

Było to uczucie, które Lenin dostrzegał i akcentował także u Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. *Socjalistami stali się obaj z „demokratów" i demokratyczne uczucie „nienawiści" wobec politycznej samowoli było u nich niezwykle silne.* To samo uczucie rozpowszechnione w masach robotniczych było *głównym źródłem zasilającym rewolucyjną socjaldemokrację.* Wybuchy protestu *budzą do świadomego życia najszersze warstwy przytłoczonych nędzą i ciemnotą robotników, szerzą wśród nich ducha szlachetnej nienawiści do ciemiężycieli i wrogów wolności.* Podkreślanie znaczenia wątku politycznego właśnie będzie odtąd charakterystycznym rysem całej twórczości Lenina.

II. CO ROBIĆ? OD CZEGO ZACZĄĆ?

Oba te dramatyczne pytania znalazły się w tytułach znanych prac Lenina. Dotyczą one zasadniczej kwestii, a mianowicie programu i formy organizacyjnej partii rewolucyjnej. Sytuacja była na miarę tych pytań — dramatyczna. Już w swych najwcześniejszych pracach Lenin ustosunkował się krytycznie do narodnictwa i tzw. legalnego marksizmu oraz zadeklarował się jako socjaldemokrata. Jednakże sam ruch marksistowski znajdował się w stadium zaczątkowym, składał się bowiem z mnóstwa „kółek" i kierunków, w których wodzili prym młodzi inteligenci, gorączkowo rozglądający się za *prawdziwymi* proletariuszami. Jest to etap „chałupnictwa" politycznego, rozdzieranego w dodatku przez dwie przeciwstawne tendencje. Jedną z nich jest absolutyzowanie „żywiołowego" charakteru ruchu robotniczego, a zwłaszcza jego czysto ekonomicznego aspektu, drugą zaś forsowanie terroru jako systemu walki. Zdaniem

Lenina, oba te wypaczenia właściwie pojętej roli partii robotniczej wyrastają z tego samego źródła, a mianowicie z *korzenia się przed żywiołowością. Ekonomiści i terroryści korzą się przed różnymi biegunami prądu żywiołowego: ekonomiści — przed żywiołowością „ruchu czysto robotniczego", terroryści przed żywiołowością najgorętszego oburzenia inteligentów, którzy nie umieją lub nie mają możności powiązania pracy rewolucyjnej w jedną całość z ruchem robotniczym.*

Jest tak dlatego, że ruch socjalistyczny rozwijał się dwoma torami. Jednym był żywiołowy ruch samych robotników, rozrastający się wraz z postępami systemu kapitalistycznego, drugim zaś rozwój teorii socjalistycznej opracowywanej przez rewolucyjnie nastrojoną inteligencję. Ale robotnicy pozostawieni sami sobie nie są w stanie wytworzyć teorii socjalistycznej; „żywiołowy" rozwój ich ruchu może doprowadzić jedynie do zrodzenia się świadomości „trade-unionistycznej", nastawionej na uzyskiwanie cząstkowych zdobyczy w ramach istniejącego systemu. Z kolei osamotniona inteligencja popada w hurra-rewolucjonizm, w histerię rewolucyjną, owocującą programami anarchistycznymi, terrorystycznymi itp. Żeby uzyskać właściwy efekt, należy doprowadzić do zlania się obu tych czynników, jednakże trzeba pamiętać o tym, że *żywiołowość masy wymaga od (...) socjaldemokratów masy świadomości. Bez rewolucyjnej teorii niemożliwy jest również ruch rewolucyjny.*

Innymi słowy, zadania partii socjalistycznej nie polegają na akceptacji żywiołowo ukształtowanego kierunku rozwoju ruchu robotniczego, lecz na wnoszeniu świadomości socjalistycznej oraz rozwijaniu inicjatywy kierowniczej. A w warunkach rosyjskich, gdy na plan pierwszy wysuwa się zadanie polityczne, narzucone przez despotyczny charakter caratu, *walka z policją polityczną wymaga szczególnych cech, wymaga zawodowych rewolucjonistów.* Właśnie to poważne potraktowanie zadania stworzenia organizacji zawodowych rewolucjonistów, która będzie nadawać kierunek walce ekonomicznych — i w tym sensie zawodowych — organizacji robotników, stanowi odpowiedź na postawione pytania. Lenin uważa, że trzon takiej organizacji będzie się skupiać wokół pisma jako „kolektywnego organizatora" (a więc nie tylko „propagandysty" i „agitatora"). Od tego właśnie trzeba zacząć budowanie organizacji. Przy okazji Lenin stwierdza, że w obrębie tak pomyślanej organizacji *powinna zupełnie zatrzeć się wszelka różnica pomiędzy robotnikami a inteligentami.*

Jest to ważny punkt, który niebawem doprowadzi do rozłamu w nowo utworzonej partii. Już w swej polemice z narodnikami, krytykując wygórowane pretensje *pani inteligencji,* Lenin stwierdzał, że w socjaldemokracji *rola „inteligencji" sprowadza się do tego, by uczynić zbędnymi specjalnych przywódców inteligencji.* Podkreślanie znaczenia inteligencji w *Co robić?* tylko na przekór kłóci się z tym stwierdzeniem; wszak w obu

wypadkach mówi się jedynie o pewnym przemijającym etapie długotrwałego procesu. Już na II Zjeździe rozgorzała walka o model partii, a ściślej o zasady dyscypliny organizacyjnej, określone w pierwszym paragrafie *Statutu.* Jej przebieg i rezultaty opisał Lenin w pracy *Krok naprzód, dwa kroki wstecz.* Doszło wówczas do bardzo ostrego przeciwstawienia zasady *centralizmu* i *autonomizmu,* wyrażających, zdaniem Lenina, konflikt *inteligenckiego indywidualizmu i proletariackiej zwartości.* Przeciwnicy Lenina ze szczególnym uporem bronili wyróżnionej pozycji inteligencji, tak charakterystycznej dla okresu „kółkowości"; Lenin natomiast akcentował potrzebę zwiększenia dyscypliny i umocnienia roli organizacji, albowiem *proletariat nie ma innego oręża w walce o władzę prócz organizacji.*

III. WOJNA I REWOLUCJA

Już Hegel i Marks wiedzieli, że — generalnie rzecz biorąc — wojna nie sprzyja rewolucji, rodzi bowiem z reguły nastroje patriotyczne, które przesłaniają konflikty między klasami. Na pierwszy plan wysuwa się wtedy całość ukonstytuowana w postaci państwa — naród, a w obliczu bezpośredniego zagrożenia bytu narodowego forsowanie interesu klasowego zdaje się być rodzajem społecznego egoizmu. Idealista Hegel konstatował to z satysfakcją, gdyż w jego koncepcji wojna spełniała rolę substytutu rewolucji właśnie z racji zacierania się tendencji partykularnych i wysunięcia się na pierwszy plan sprawy „ogólnej" sprawy całości państwowej. Materialista Marks stwierdzał to z niepokojem, albowiem dla niego właśnie klasowy interes proletariatu był sprawą ogólną, ponadnarodową, której materialną postacią w skali całego globu miał być system komunistyczny. To właśnie burżuazja i proletariat stanowią „dwa narody" w łonie każdego państwa, to między nimi toczy się „bój ostatni".

Lenin był marksistą. Zgodnie jednak ze stwierdzeniem Marksa i Engelsa nigdy nie traktował marksizmu jako dogmatu, lecz jako wytyczną działania. Punktem wyjścia Lenina była konkretna sytuacja rosyjska, nie zaś uniwersalne „recepty" socjalistyczne. Charakteryzując swoje nastawienie na konkret Lenin często wykorzystywał ulubioną metaforę. Już w Co *robić?* posłużył się nią i potem wielokrotnie do niej powracał. *Każde zagadnienie „obraca się w zaczarowanym kole", albowiem całe życie polityczne stanowi nieskończony łańcuch z nieskończonego szeregu ogniw. Cała sztuka polityka na tym właśnie polega, aby znaleźć i mocno, mocno uchwycić takie właśnie małe ogniwo, które najtrudniej będzie wytrącić mu z rąk, które w danej chwili jest najważniejsze,*

które najbardziej zapewnia posiadaczowi małego ogniwa panowanie nad całym łańcuchem.

Oczywiście zamiast o *polityku* moglibyśmy mówić o *komuniście* czy *marksiście.* Ważne jest przede wszystkim zdanie sobie sprawy z dwu aspeków przedstawionego tu zadania: teoretycznego i praktycznego. Teoretycznego — bo żeby móc uchwycić najważniejsze *ogniwo* trzeba uprzednio ogarnąć całość i to w sposób konkretny. Praktycznego — bo po teoretycznym wyłuskaniu decydującego ogniwa trzeba umieć skoncentrować wszystkie siły własnej organizacji oraz sojuszników na utrzymaniu owego punktu węzłowego. Wymaga to z jednej strony niesłychanego uporu i konsekwencji, z drugiej zaś olbrzymiej elastyczności, umiejętności rozpoznania momentu przeobrażenia się teorii w dogmat i znalezienia nowych rozwiązań. W obu wypadkach potrzebna jest odwaga, zwłaszcza wtedy, gdy trzeba wystąpić przeciwko dotychczasowym sprzymierzeńcom, zajmującym niesłuszne stanowisko. Trzeba też „sztuki", a tej można się tylko nauczyć.

Bez „próby generalnej" 1905 roku zwycięstwo Rewolucji Październikowej 1917 roku byłoby niemożliwe — pisał Lenin po latach, omawiając ówczesne doświadczenia. *Kolejne następowanie po sobie parlamentarnych i pozaparlamentarnych form walki, taktyki bojkotu parlamentaryzmu i taktyki udziału w działalności parlamentarnej, legalnych i nielegalnych form walki, a także ich stosunki wzajemne i powiązania — wszystko to odznacza się zadziwiającym bogactwem treści.* Ale właśnie te szybko zmieniające się sytuacje, ten niezwykły galop kalendarza, kiedy to każdy miesiąc równa się rokowi rozwoju „pokojowego", wymagają umiejętności błyskawicznej diagnozy i szybkiego działania. Przenikliwość teoretyczna przejawia się wówczas w postaci niepozornej — w formie jasnych, przystępnych, dla każdego zrozumiałych „haseł", wyrażających potrzebę chwili. Lenin był mistrzem w formułowaniu owych „haseł" i na tym między innymi polegała jego sztuka wynajdywania najwłaściwszego ogniwa.

Potwierdzeniem Leninowskich umiejętności miał być okres I wojny światowej. Doszło wówczas do upadku II Międzynarodówki, okazało się bowiem, że wbrew uroczystym zapewnieniom większość ówczesnych socjaldemokratów poparła swoje imperialistyczne rządy. Lenin, który po opadnięciu fali rewolucyjnej w Rosji zajęty był odbudowywaniem organizacji, masowo opuszczanej przez inteligencję, znowu znalazł się w „mniejszości". Szczególnie wiele uwagi poświęcił wówczas analizie imperializmu, kwestii narodowej i światowemu kryzysowi ruchu robotniczego. Wbrew pozorom, wszystkie te zagadnienia łączą się ze sobą, a swoistą klamrą spinającą je jest problem sytuacji rewolucyjnej. W odróżnieniu od diagnozy wielu ówczesnych przywódców socjalistycznych Lenin uważał, że wojna sprzyja rozwojowi sytuacji rewolucyjnej, kiedy to *doły nie chcą,*

a *góry nie mogą* żyć po dawnemu. Wprawdzie nie każda sytuacja rewolucyjna prowadzi do rewolucji, ale nader istotnym czynnikiem, oprócz elementów obiektywnych, jest czynnik subiektywny, a mianowicie *zdolność klasy rewolucyjnej do rewolucyjnych akcji masowych, dostatecznie silnych, by złamać (lub nadłamać) stary rząd.* Tu natomiast wiele zależy od postawy partii jako awangardy klasy i zbiorowego kierownika jej działań.

Zdaniem Lenina, pokojowy okres rozwoju kapitalizmu skończył się, ustępując miejsca pełnej napięć epoce imperializmu. W warunkach dokonanego podziału świata miejsce wolnej konkurencji zajmuje walka o nowy podział kolonii i sfer wpływów. Wojna jest jedynie przedłużeniem drapieżnej polityki imperialistycznej. Partie II Międzynarodówki są tworem owego minionego, „pokojowego" etapu rozwoju kapitalizmu, w toku którego przeistoczyły się z *partii socjaldemokratycznych w narodowo-liberalne partie robotnicze,* opanowane przez zasiedziałą biurokrację partyjną. *Wyrosła cała warstwa społeczna parlamentarzystów, dziennikarzy, urzędników ruchu robotniczego, uprzywilejowanych funkcjonariuszy i pewnych grup proletariatu — warstwa, która zrosła się ze swoją narodową burżuazją, a którą ta burżuazja potrafiła należycie ocenić i „przystosować".* Z racji swej pozycji społecznej warstwa ta korzysta z przywilejów wielkomocarstwowego położenia „swojego" narodu, dlatego też, miast bronić międzynarodowej solidarności proletariatu i sprawy socjalizmu w walce z „własną" burżuazją, popada ona w oportunizm, którego przejawem podczas wojny jest właśnie *socjalszowinizm* i *socjalimperializm.* Ów *socjalszowinizm,* prezentowany jako *szczytna obrona ojczyzny,* ma osobliwe zabarwienie zwłaszcza w takim kraju jak Rosja, *który słusznie nazywają „więzieniem narodów".* W kręgach przywódców wielu ówczesnych partii rosyjskich żywa była w czasie wojny frazeologia *wielkoruska,* wykorzystywana w propagowaniu *obrony ojczyzny.* Lenin zdecydowanie przeciwstawiał się owym *wielkoruskim* zapałom, starając się nadać nowe znaczenie zasadzie samodzielności narodowej.

My, wielkoruscy socjaldemokraci — pisał — *kochamy swój język i swoją ojczyznę,* posiadamy *poczucie dumy narodowej i właśnie dlatego szczególnie nienawidzimy swej niewolniczej przeszłości (kiedy to szlachta obszarnicza prowadziła chłopów na wojnę, by dusić wolność Węgrów, Polski, Persji i Chin) i swojej niewolniczej teraźniejszości,* wiemy, że nie może być wolny naród uciskający inne narody i dlatego występujemy za prawem do samookreślenia wszystkich narodów, a zwłaszcza *wszystkich uciskanych przez Wielkorusów narodów.* Leninowska *szlachetna nienawiść* zrodzona z głębokiego umiłowania wolności także i tutaj dochodzi do głosu. *Nikt nie jest winien, że urodził się niewolnikiem, jednakże niewolnik, któremu nie tylko są obce dążenia do własnej wolności, lecz który usprawiedliwia i upiększa swoje niewolnictwo (na przykład nazywa zdławienie*

Polski, Ukrainy itd. „obroną ojczyzny" Wielkorusów), taki niewolnik to sługus i cham wywołujący uzasadnione uczucie oburzenia, pogardy i obrzydzenia.

Już pod koniec życia Lenin znowu zmuszony był do wystąpienia przeciw *wielkoruskim dzierżymordom* prowadzącym *wielkorusko-nacjonalistyczną kampanią* i nie wzdragał się przed obarczeniem odpowiedzialnością za nią działaczy najwyższego szczebla, między innymi Stalina.

Leninowskie zainteresowanie kwestią narodową związane było także ze spostrzeżeniem, że ognisko rewolucji przesuwa się coraz bardziej na Wschód, do krajów nierozwiniętych, kolonialnych, eksploatowanych przez kraje imperialistyczne. Wprawdzie rewolucyjny ruch tych krajów ma charakter narodowowyzwoleńczy, nie zaś socjalistyczny, ale dla *świadomego proletariatu* wynika z tego *obowiązek szczególnie wnikliwego ustosunkowania się* do uczuć narodowych w tych krajach. W związku z tą zmienioną sytuacją Lenin poszerzył znane hasło Marksa *Proletariusze wszystkich krajów łączcie się!,* dodając jeszcze jeden człon: *i narody uciskane.*

IV. CHOROBA REWOLUCYJNEGO FRAZESU

Szczególnie ciężką próbą była dla Lenina sprawa traktatu pokojowego w Brześciu. Przez długi czas Lenin znajdował się w mniejszości wśród czołowych działaczy radzieckich. Większość z nich, uniesiona ambicją i honorem, opowiadała się, mimo rozpaczliwej sytuacji, za prowadzeniem „wojny rewolucyjnej". Z wielkim trudem udało się Leninowi przeforsować swoje zdanie o konieczności natychmiastowego zawarcia pokoju. Tocząc zażartą walkę z pleniącym się frazesem o *wojnie rewolucyjnej,* Lenin pisał wówczas: *Frazes rewolucyjny bywa najczęściej chorobą partii rewolucyjnych wtedy, gdy partie te bezpośrednio łączą, jednoczą, splatają elementy proletariackie i drobnomieszczańskie i kiedy bieg wydarzeń wykazuje wielkie i raptowne zakręty. Frazes rewolucyjny — to powtarzanie haseł rewolucyjnych bez uwzględnienia obiektywnych okoliczności zachodzących w danym przełomie wydarzeń, w danym stanie rzeczy. Hasła są wspaniałe, porywające, upajające, a gruntu pod nimi brak — oto istota frazesu rewolucyjnego.*

Walkę z frazesem — nie tylko rewolucyjnym — prowadził Lenin przez całe życie, wielokrotnie piętnując używanie różnego rodzaju „słówek z zakrętasem" i mówienie do ludzi „po łacinie". Program Lenina polegał na tym, by mówić i pisać „demokratycznie", to znaczy — zrozumiale, przystępnie i — co nie mniej ważne — bez krętactw i zatajeń, choćby nawet za cenę niepopularności (zdarza się bowiem, że i prawda jest niepopularna). Może dlatego wielu „intelektualistów" wyraża się o L e n i n i e

z przekąsem: jest on dla nich ma mało efektowny, zbyt rzeczowy, zbyt „zdroworozsądkowy".

Jednakże wedle Lenina *miłość do frazesu* nie jest bynajmniej defektem natury literackiej, nie dotyczy sofistyki ani spraw formy, jest ona zazwyczaj w wypadku rewolucjonisty wskaźnikiem bądź bezmyślności, bądź braku charakteru. Nie są to drobne niedostatki dla kogoś, kto wziął na siebie ciężką odpowiedzialność za przebieg wydarzeń dziejowych. A ponieważ frazes brzmi ze szczególną łatwością w okresach zwrotów, przełomów i kryzysów, jest tym bardziej niebezpieczny.

Już w czasach reakcji po upadku rewolucji 1905 roku Lenin zwracał uwagę na szkodliwości frazesu rewolucyjnego, zwłaszcza w kraju takim jak Rosja. Doszło wówczas do rozłamu wśród bolszewików, a spór dotyczył nie tylko kwestii politycznych, lecz także „niewinnej" jak wydawało się postronnym, problematyki filozoficznej. Wszelako znacznie większym niebezpieczeństwem stał się frazes rewolucyjny po rewolucji październikowej, kiedy przed rewolucjonistami stanęło zadanie budowania socjalizmu w kraju chłopskim, w którym 3/4 ludności stanowili analfabeci, w toku ostrej wojny domowej i walk z wojskami interwentów. Rewolucjoniści, którzy przywykli do ujmowania tego zadania jako *skoku z królestwa konieczności do królestwa wolności,* gubili się w obliczu prozy życia. *Dokonać właściwego i równomiernego podziału chleba — oto co jest dzisiaj podstawą socjalizmu* — mówił Lenin w 1918 roku. Nazajutrz rozhisteryzowani lewicowi eserowcy mordują ambasadora niemieckiego i wszczynają w Moskwie powstanie. Niebawem sam Lenin zostaje ciężko ranny w zamachu dokonanym przez eserowców. Znowu potwierdza się wczesna Leninowska diagnoza dotycząca korzeni terroryzmu, teraz wzbogacona analizą porewolucyjnego konkretu. Polemizując z „lewicowymi komunistami" Lenin przedstawia strukturę społeczną porewolucyjnej Rosji i dowodzi, że w chwili obecnej zbawiennym przedsięwzięciem byłoby wprowadzenie kapitalizmu państwowego, ku zgorszeniu całej „lewicy" zaleca robotnikom uczyć się od kapitalistycznych organizatorów trustów, od inżynierów i techników specjalistów.

Nic zatem dziwnego, że w trzy lata potem, w artykule O *podatku żywnościowym* napisanym z okazji zastąpienia *komunizmu wojennego — nową polityką ekonomiczną* (w skrócie NEP), będzie mógł Lenin przytoczyć obszerne fragmenty swoich analiz i polemik z *lewicowymi komunistami* i zakończyć ponownym wezwaniem do tego, *by komuniści uczyli się od speców burżuazyjnych, w tym również i od kupców, i od drobnych kapitalistów-spółdzielców, i od kapitalistów.* Łatwo się domyślić, że nowa polityka ekonomiczna była trudna do przyjęcia dla miłośników frazesu rewolucyjnego. Wedle Lenina najpilniejszym, najbardziej palącym zadaniem było wprowadzenie posunięć, które *pozwolą podnieść niezwłocznie*

siły wytwórcze gospodarki chłopskiej, a więc zastąpienie kontyngentów podatkiem żywnościowym i wprowadzenie wolności handlu pozostającymi chłopu nadwyżkami.

Zdaniem wielu miłośników metod rewolucyjnych oznaczało to odstępstwo od zasady dyktatury proletariatu; Lenin zaś uważał, że właśnie forsowanie „rewolucyjnych" metod byłoby równoznaczne ze złożeniem w ofierze klasowych — długofalowych — interesów proletariatu na rzecz jego interesów cechowych doraźnych i cząstkowych. Podobnie zapatrywał się L e n i n na kwestię wprowadzenia kapitalizmu państwowego i w jego ramach koncesji dla zagranicznego kapitału. Próby omijania tej problematyki, przemilczania jej i zatajania uważał za przejaw słabości, maskowanej zarozumiałym frazesem. *Boimy się spojrzeć prosto w oczy „przyziemnej prawdzie" i zbyt często ulegamy „kłamstwu, co wznosi nas, choć mami"* — pisał Lenin, cytując rosyjskiego poetę.

Zadania nowej polityki ekonomicznej wymagały określonych posunięć na wielu polach, między innymi w dziedzinie spółdzielczości i w kwestii ustalenia właściwej relacji między związkami zawodowymi a państwem. Przeciwstawiając się pochopnemu *upaństwowianiu,* upolitycznianiu związków zawodowych Lenin stwierdzał: *Od członków związków zawodowych w żadnym razie nie należy wymagać określonych poglądów politycznych; pod tym względem, jak też w kwestii stosunku do religii, związki zawodowe powinny być bezpartyjne.* Z uwagi na to, że porewolucyjne państwo jest, zgodnie z Leninowskim określeniem, państwem robotniczo-chłopskim z biurokratycznym wypaczeniem, zadanie związków jest dwojakie: Muszą one bronić interesów robotniczych przed własnym państwem, a jednocześnie stanowić *transmisję* między awangardą i masami, szkołą zarządzania, szkołą komunizmu. *Nasze obecne państwo musi bronić się, my zaś musimy te organizacje robotnicze wykorzystać do obrony robotników przed ich własnym państwem i do obrony naszego państwa przez robotników.*

Jeśli chodzi o problem spółdzielczości, to Lenin zajmował się nim wielokrotnie. U schyłku życia doszedł do wniosku, że w obecnych warunkach wzrost spółdzielczości jest identyczny ze wzrostem socjalizmu, albowiem *cały nasz pogląd na socjalizm uległ zasadniczej zmianie.* Dotychczas punktem ciężkości była walka polityczna, rewolucja, zdobywanie władzy, krótko mówiąc, zadania „militarne", teraz zaś najważniejsza jest „praca pokojowa" — organizacyjna i kulturalna. Ale ta pokojowa praca wymaga olbrzymich przeobrażeń, całej „rewolucji kulturalnej", której przejawem ma być między innymi uspółdzielczenie.

Słysząc zwrot „rewolucja kulturalna" myśli się zazwyczaj o przerostach ultrarewolucjonizmu, toteż może się wydawać, że Lenin ulegał czarowi frazesu rewolucyjnego. Wszak wielu współczesnych określało go

jako „władcę marzeń" (np. Tomasz Mann i Roman Rolland), a słynny pisarz powieści fantastycznych, Herbert Wells, nazwał go „marzycielem z Kremla" po zapoznaniu się ze słynnym programem elektryfikacji. Prawdą jest, że Lenin chciał zrealizować marzenia wielu ludzi — i mas, i myślicieli. Jednakże zawsze zdawał sobie sprawę z realiów, w których przyszło mu działać. *Nie zostały jeszcze zrobione cegły, z których powstanie socjalizm,* pisał ku przestrodze rewolucyjnych fantastów. I dlatego ze znaczną nieufnością odnosił się do tych działaczy, którzy hasło rewolucji kulturalnej rozumieli jako nawoływanie do destrukcji starej, burżuazyjnej kultury i tworzenia całkiem od podstaw nowej „kultury proletariackiej" dostosowanej do wymogów awangardy artystycznej. *W tym czasie, kiedy myśmy się zajmowali gadaniną o kulturze proletariackiej i o jej stosunku do kultury burżuazyjnej, rzeczywistość dostarcza nam liczb, które dowodzą, że nawet z kulturą burżuazyjną jest u nas bardzo kiepsko (...) Jest to groźne ostrzeżenie i zarzut pod adresem tych, którzy bujali i bujają w obłokach „kultury proletariackiej". Wskazuje to, ile jeszcze paląco niezbędnej elementarnej roboty pozostaje nam do zrobienia, aby osiągnąć poziom przeciętnego, cywilizowanego państwa Europy zachodniej.*

A oto przykład „marzycielstwa" Lenina w odniesieniu do zadań rewolucji kulturalnej. *Jesteśmy nędzarzami. Papieru nie ma. Robotnicy cierpią głód i chłód, są nadzy i bosi. Maszyny zużyte. Budynki walą się. Wyobraźmy sobie, że na cały kraj, na ponad 10 000 gmin, mamy 50 000 bibliotek i czytelni, ale nie na papierze, lecz faktycznie. Nie mniej niż trzy na każdą gminę i koniecznie po jednej na każdy zakład przemysłowy czy fabrykę, na każdą jednostkę wojskową (...). Wyobraźmy sobie, żeśmy się nauczyli właściwie rozdzielać po 3 egzemplarze gazet na każdą bibliotekę i czytelnię, a z tego 2, dajmy na to, na „rozklejanie" (jeśli założymy, żeśmy zrobili czwarty krok od kapitalizmu do komunizmu, to przypuszczam, ośmielam się przypuścić, iż zamiast stosować barbarzyńskie, niszczące gazetę „rozklejanie", będziemy przybijać ją drewnianymi gwoździkami — żelaznych nie ma, żelaza nawet w okresie „czwartego kroku" będzie nam brak! — do gładkiej deski, żeby było wygodnie czytać i żeby gazety nie niszczyć). (...) Wyobraźmy sobie dalej, że nauczyliśmy się tego, by marnować — tj. dawać sowburom — tylko ograniczoną ilość gazet, no powiedzmy, nie więcej niż kilka tysięcy egzemplarzy dla rozpieszczonych „dygnitarzy" całej Republiki Radzieckiej.* Sarkazm tej wypowiedzi godzi zarówno w poetykę rewolucyjnego frazesu, jak i we wspomnianych „sowburów" (jest to skrót rosyjskiego określenia „radzieckich biurokratów"), którzy sami z lubością posługiwali się frazesem.

Walka z „sowburami" była również jednym z celów i składników rewolucji kulturalnej. Jednakże nie był to jej jedyny wymiar. Lenin sta-

le domagał się, by w toku rewolucji kulturalnej bezustannie przyswajać zdobycze całej światowej kultury — nie wyłączając „burżuazyjnej"—w oparciu o najnowsze osiągnięcia techniczne. W tym samym artykule, w którym jest mowa o drewnianych gwoździkach, dochodzi do głosu także „władca marzeń", który dostrzega techniczną możliwość opublikowania *w ciągu jednego roku* wszystkich niezbędnych podręczników współczesnej nauki i techniki oraz dzieł klasyków literatury światowej. Słynna Leninowska „elektryczna utopia", jak nazwał Wells plan elektryfikacji kraju, była ściśle związana z ową ideą rewolucji kulturalnej, nie przypadkiem też znalazła miejsce w hasłowym określeniu komunizmu: *Komunizm to władza Radziecka plus elektryfikacja całego kraju.*

*

* *

Lenin szybko stał się postacią legendarną. Już w czasie jego pobytu w Polsce, przed wybuchem I wojny światowej, jeden z rewolucjonistów, z którym miał się spotkać, wyobrażał go sobie jako *wysokiego, barczystego mężczyznę z czarną brodą.* Wielu współczesnym wydawało się, że Lenin musi być jakimś olbrzymem o hipnotycznym spojrzeniu. Prostota i bezpośredniość Lenina w pierwszej chwili wywoływały rozczarowanie, potem dopiero rozmówca dostrzegał ujmująco ludzkie, ale przykuwające uwagę cechy. We wspomnieniach o Leninie prawie zawsze podkreśla się delikatność i wrażliwość wodza bolszewików, jego uprzejmość i niechęć do wszelkich form dygnitarstwa, nadzwyczajną wprost bezinteresowność tego rzecznika interesów klasowych proletariatu. Mimo swej rewolucyjnej pryncypialności, Lenin był po ludzku obiektywny i sprawiedliwy, o czym świadczą tysiące przykładów. Wystarczy tu powołać się na artykuł *Pamięci tow. Proszjana,* poświęcony jednemu ze zbuntowanych lewicowych eserowców, o którym Lenin (sam ciężko ranny w eserowskim zamachu, jedną z kul usunięto mu dopiero w 1922 r.), pisze, że *od razu zwracał uwagę swym oddaniem sprawie rewolucji i socjalizmu,* że cechowała go *rewolucyjna konsekwencja i niezłomność przekonań,* i że dane mu było *więcej zdziałać na rzecz umacniania władzy Radzieckiej niż po lipcu 1918 roku — dla jej podważenia.*

Nic dziwnego, że śmierć Lenina wywarła wstrząsające wrażenie. Nieprzerwanie, przez cztery dni i noce, nie zważając na straszliwy mróz tysiące ludzi przesuwało się przed trumną wodza rewolucji. Romain Rolland, który nie podzielał idei *bolszewizmu rosyjskiego,* napisał: *Lenin to największy człowiek czynu naszego stulecia i najbardziej bezinteresowny.*

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

ROMAN RUDZIŃSKI

ONTOLOGICZNA ANALIZA EGZYSTENCJI U MARTINA HEIDEGGERA*

Opis egzystencji jako pewnego wymiaru istnienia tego, co w ogóle jest, a w szczególności człowieka, uchodził za odkrycie filozofii egzystencjalnej, która stąd wzięła swoją nazwę. Z drugiej strony ten sposób filozofowania jest konsekwencją krytyki, uświadomienia sobie niedostatków zarówno nowożytnej ontologii, a zwłaszcza teorii subiektywności.

Egzystencja oznacza u Heideggera sposób bycia właściwy tylko człowiekowi, którego nie można opisać z zewnątrz, tak jak można opisać własności np. kamienia. Teza ta jest łatwo zrozumiała i akceptowana (choć wbrew temu rozmaite *antropologie filozoficzne* tak właśnie człowieka usiłują opisywać); za to trudniej jest uściślić, czym jest egzystencja. Antropologie naturalistyczno-materialistyczne oraz idealistyczne mają wspólną przesłankę fundamentalną: usiłują opisać bytowanie ludzkie jako *to, co stale obecne (Vorhandenheit).* Obydwie formy antropologii zakładają, iż człowiek najpierw *jest,* a potem wchodzi w tak, lub inaczej rozumiane związki i relacje ze światem, rzeczami czy Bogiem. Tymczasem według Heideggera punktem wyjścia dla określenia egzystencji jest analiza zespolenia człowieka z bytami mu się ukazującymi, które to zespolenie nazywane jest *jawnością bytu przytomnego.* Charakter tego zespolenia określa między innymi intencjonalność, to znaczy ustosunkowanie się człowieka do czegoś, co nim nie jest, ustosunkowanie się zarówno w spostrzeganiu, myśleniu jak i uczuciu czy dążeniu do celu. *Do egzystencji bytu przytomnego przynależy intencjonalność. Wraz z egzystencją bytu przytomnego zawsze już jest dla niego w pewien sposób odsłonięty jakiś byt i związek z bytem, przy czym nie jest on dla siebie uprzedmiotowiony.* Egzystowanie *oznacza przeto między innymi:* ustosunkowujące się bycie przy bytach. *Do istoty bytu przytomnego należy takie egzystowanie, że jest on zawsze już przy innym bycie* [1]. To *przy* należy rozumieć następująco: istnienie zewnętrznych rzeczy poza świadomością nie jest problemem

* Fragment publikacji przygotowywanej dla wydawnictwa Książka i Wiedza.

[1] M. Heidegger: *Grundprobleme der Phönomenologie.* Frankfurt a. M. 1975, s. 224.

filozoficznym, nie trzeba, jak próbował Kartezjusz, tego istnienia dowodzić, jest ono bowiem równie pierwotnie doświadczane jako subiektywność. Po wtóre, bycie przy rzeczach oznacza, że jednostka pierwotnie identyfikuje siebie, czyli rozumie swoje bycie sobą poprzez i na podstawie rzeczy, wśród których zawsze już się znajduje, a więc ze względu na zadania, funkcje, cele, jakie są obecne w praktycznym obcowaniu z otoczeniem. Ten właśnie zespół *realicji* — a nie duchowość czy psychika — to podstawowa warstwa bytowania człowieka. Drogę do doświadczenia i opisu egzystencji otwiera dopiero stwierdzenie: bycie człowieka jest każdorazowo moje, obracamy się tu z konieczności w sferze doświadczeń jednostki, ponieważ ustosunkowanie się, o którym mowa, nie jest takim czy innym aktem skądinąd bytującej *duszy,* lecz aktem istnienia. Na subiektywność składa się szereg takich aktów i struktur, które opisują nie psychikę czy świadomość jako zamkniętą kapsułę, lecz bytowanie wśród rzeczy i w powiązaniu z nimi i z Byciem.

Pierwsza z tych struktur przypisanych egzystencji głosi: *bycie własne nie jest nam dane, lecz zadane, jest zadaniem.* Egzystowanie jest więc aktywnością, nie — statyczną obecnością. W ślad za tym powie H e i d e e g g e r: *ustosunkowujemy się do bycia własnego jako do najbardziej własnej możliwości.* Możliwość nie oznacza tutaj: *jesteśmy, a następnie mamy możliwości,* lecz, po pierwsze, fakt, że człowiek wybiega w przyszłość i że przyszłość należy do jego *jest* oraz — po wtóre — że w ten sposób: rozumując siebie w jedności z bytem —- człowiek dotrzeć może do Boga. Tu jest myśl, rdzeń filozofii egzystencjalistycznej Heideggera: jednostkowe bycie jest możliwe dzięki rozumieniu Bycia jest zarazem rozumieniem własnego bycia. Jak rozumiem Bycie w ogóle, tak ustosunkowuję się do niego, a egzystencja to byt takiego właśnie stosunku.

Najważniejszą właściwość egzystencji wyraża teza: podstawą dla określonego sposobu egzystowania jest decyzja, którą zawsze już podjęliśmy (co znaczy, że przejęliśmy odpowiedzialność za własny byt); wynikiem zawsze już podjętej decyzji są dwa różne możliwe dla człowieka sposoby bytowania: autentyczny i nieautentyczny (trzymam się tu utrwalonej już tradycji, choć w wielu punktach lepiej intencję myśliciela oddają terminy *właściwy* i *niewłaściwy).* Egzystowanie nieautentyczne to rozumienie siebie wychodzące od świata i rzeczy w świecie, w jedności z nim. Egzystencja autentyczna zaś to takie rozumienie siebie, kiedy to bycie sobą jest samo dla siebie podstawą; jest autonomiczne. Odróżnienie to nie ma charakteru etycznego — nie wskazuje się tu, iż jeden sposób bytowania jest gorszy, a drugi lepszy, choć tak je często przedstawiano: z drugiej strony nie jest też odróżnieniem zupełnie neutralnym — autentyczne rozumienie siebie odpowiada porządkowi prawdy, nieautentyczne zaś nie.

Do ważniejszych terminów opisujących struktury egzystencjalne na-

leżą: *bycie — w świecie, współ-bycie, bycie anonimowe (się), troska, trwoga, bycie ku śmierci, zdecydowanie, czasowość, historyczność.* Zanim je omówimy musimy wskazać na dwa pojęcia wobec nich nadrzędne, a odnoszące się do dwóch struktur ontologicznych, których rozumienie wywiera istotny wpływ na interpretację wszystkich momentów rzeczywistości. Idzie o dwie modalności albo sposoby rozumienia bycia: *poręczność i stałą obecność.*

I. PRYMAT PRAKTYKI: PORĘCZNOŚĆ *(ZUHANDENHEIT)*

Zasadniczym *novum w* Heideggerowskiej analizie sposobu istnienia subiektywności było włączenie do niej relacji o charakterze niepsychologicznym, kształtujących się między człowiekiem i rzeczami. Ta myśl znajduje szersze zastosowanie w analizie całej siatki stosunków, zapośredniczających istotnie zarówno doświadczenie egzystencji, jak i rozumienie bycia, a mieszczących się w życiu codziennym.

Jednym z naczelnych motywów, prowadzących do analizy codzienności jako modalności bytu, jest klasyczne pytanie filozoficznej teorii poznania: co *jest nam dane pierwotnie?* W pytaniu tym chodzi o dwie sprawy: genezę poznania i jego prawomocność. W klasycznym empiryzmie i naturalizmie tym, co pierwotnie dane w sensie genetycznym są doświadczane rzeczy i one też spełniają rolę instancji potwierdzającej prawomocność poznania: powinniśmy odnosić poznanie do *danych zmysłowych,* do *zdań protokolarnych* itp. W racjonalizmie tym, co pierwotnie dane, winny być oczywiste zasady, pewność wewnętrznego doświadczenia własnego bytu intelektu. W obu wariantach zakłada się, iż istnieje *absolutny początek* poznania. Heidegger przeciwstawia im tezę: tym, co pierwotnie dane i co jest punktem wyjścia i bazą dla poznania naukowego, jest świat zawsze już rozumiany. Istnienie podmiotu oderwanego od świata, czy to jako *czystej niezapisanej tablicy* empirystów, czy jako duszy wyposażonej w idee wrodzone jak u Kartezjusza, jest fikcją. Człowiek zawsze już odnajduje się w swoim własnym świecie w splocie z tym, co od niego inne. I to jest właśnie doświadczenie pierwotne, korelatywnie związane z rozumieniem tego świata i tego bycia w świecie jako sytuacji. Do rozumienia świata nie dochodzi się stopniowo poczynając od jakiegoś punktu zerowego, lecz o ile jesteśmy w świecie, jest on już przez nas rozumiany. Rozumienie to zawiera się w praktycznym troszczeniu się o to, co nas otacza. W horyzoncie zatroskania napotykamy obiekty, które nie są *rzeczami,* lecz narzędziami. Narzędzie bytuje jako środek do celu, *coś do czegoś.* Nigdy więc nie mamy do czynienia z jednostkowym tylko narzędziem: zawsze do jego bycia przynależy pewien kontekst teleologiczny — długo-

pis istnieje jako narzędzie do pisania tylko wraz ze stołem, papierem, lampą itd. Jedno narzędzie odsyła do drugiego, a całość tych odniesień do świata. Każde z narzędzi jest zrozumiałe jako narzędzie ze względu na szerszą całość, odsyła do całego świata, a podstawą całej struktury odniesień jest ludzki byt, który sam dla siebie jest celem i nie odsyła już do innego celu.

Istotne znaczenie w tym rozumowaniu posiada określenie, w jaki sposób dany jest byt narzędzia: Heidegger powie, iż nie jest ono najpierw dane jako rzecz, którą poznaję, a następnie używam, i nie jest dane jako narzędzie tak i tak zbudowane, lecz jest dane poprzez używanie: kucie młotem jest najbardziej adekwatnym odkryciem bytu młota, jego poręczności. Sposobem bycia tego bytu jest jego poręczność. Używając rzeczy w praktycznym zatroskaniu, poznaję czym one są — sens ich bycia, wyznaczony przez relację, coś — *do* — *czegoś.* Oznacza to definitywne usunięcie prymatu postawy czysto teoretycznej: nie jest tak, że najpierw poznajemy rzeczy i ich cechy, a następnie na podstawie tej wiedzy używamy ich. Przeciwnie, postawa poznawcza, poznanie teoretyczne mają charakter pochodny w stosunku do praktycznej poręczności.

II. BYCIE JAKO STAŁA OBECNOŚĆ *(VORHANDENHEIT)*

Narzędzie staje się przedmiotem poznania dopiero wtedy, gdy jego funkcjonowanie praktyczne zostaje w jakiś sposób zablokowane, gdy nie nadaje się ono do celu, albo gdy go brak, lub gdy nie jest *na swoim miejscu* w strukturze *przeznaczeń do — czegoś.* Wtedy pojawia się jako przedmiot, o którym wypowiada się sądy teoretyczne, któremu przypisuje się cechy, własności. Cała dziedzina teoretycznego poznania kieruje się na ów sposób istnienia jako stałą obecność *(Vorhandenheit).* Oznacza to, że poznawanie jest czymś wtórnym, pochodnym w stosunku do praktycznego obcowania.

W strukturze poręczności konstytuuje się Heideggerowskie rozumienie znaczenia; nie napotykamy nigdy gołych faktów czy nagromadzonej kupy rzeczy, lecz ujmujemy to, co dane, jako coś: jako klamkę, jako ścianę, jako młot itd., a więc nie czysto pasywnie, lecz dokonując spontanicznej interpretacji. Tu konstytuuje się znaczenie, dzięki czemu możliwa jest sensowna wypowiedź. Wypowiedź przybiera formę sądu, a z sądów przecież składa się poznanie teoretyczne.

Dokonane rozróżnienia posłużą do wskazania sposobu istnienia rzeczywistości pozaludzkiej, rzeczy, a zwłaszcza przyrody. Przyroda wprzęgnięta zostaje w proces rozumienia praktycznego zarówno jako zestaw narzędzi do czegoś, jak i jako materiał, i dopiero pochodnie wyodrębnia się

jako materia, jako coś, co bytuje samo w sobie. Analiza poręczności wykazuje, że praktyczne obcowanie, rozumienie, jest warunkiem, aby przyroda mogła się pokazywać, aby była jawną. Inaczej mówiąc, przyroda istnieje w stosunku do człowieka całkowicie suwerennie, co Heidegger wielokrotnie podkreśla, ale jej jawność zakłada w sposób konieczny istnienia człowieka. Stąd krytyka takich teorii poznania, które głoszą, że Bycie stwierdzamy doznając oddziaływania rzeczywistości na podmiot, albo że rzeczywiste jest to, co oddziaływuje na coś innego; przecież aby stwierdzić oddziaływanie, musielibyśmy wcześniej rozumieć rzeczywistość tego, co oddziaływuje.

Heidegger poddaje także interesującej krytyce koncepcję poznania, która kiedyś była mu bliska, formułowaną przez neokantyzm. Kant przejął z tradycji średniowiecznej pojęcie podmiotu jako czegoś stałego, o czym są orzekane orzeczniki. W tym sensie i w tej roli sposób istnienia podmiotu ma charakter stałej obecności, podobny do sposobu istnienia rzeczy, nie różni się od bytu pozaludzkiego. Wtórnie tylko *ego* różni się tym, że wie o swoich orzecznikach: jego orzecznikami są jego przedstawienia, *cogitationes,* które intencjonalnie nakierowane są na coś poozapodmiotowego, na przedmiot. Poprzez te przedstawienia *ego* odnosi się do przedmiotów, jest na nie nakierowana. Z tego źródła wyprowadzili i upowszechnili neokantyści model takiego oto myślenia: *do podmiotu przynależy zawsze jakiś przedmiot, jeden nie może istnieć bez drugiego.* Pojęcia podmiotu i przedmiotu, odpowiada na to Heidegger, wzajemnie siebie *wymagają,* ale nie tylko na mocy założenia, że *byt to obiekt.* Lecz nie każdy byt musi być obiektem, przyroda nie wymaga podmiotu, aby być przyrodą. A czy podmiot — jeśli ma to oznaczać byt ludzki — musi koniecznie ujmować poznawczo obiekty? Wskazaliśmy, że ujmowanie teoretyczne jest pochodne i niekonieczne w stosunku do obcowania praktycznego. Byt istnieje bez podmiotu, ale przedmiot istnieje tylko dla podmiotu, który uprzedmiatawia. To od podmiotu, jego wyposażenia bytowego zależy możliwość lub konieczność ustosunkowania się, i taką cechą podmiotu jest konstytutywna dla podmiotowości jako takiej — intencjalność.

III. KRYTYKA IDEALIZMU I REALIZMU. TEORIA SPOSTRZEŻENIA

Dla zrozumienia Heideggerowskiego opisu egzystencji, niezwykłości zawartej tu filozofii istnienia oraz uproszczenia wykładu osobliwej terminologii, pożyteczne wydaje się wcześniejsze pokazanie jego krytyki rozumienia świata zawartego w nastawieniu naturalnym oraz w obiegowych interpretacjach filozoficznych. Punktem wyjścia dla tej krytyki jest Hus-

serlowskie pojęcie intencjonalności, a zarazem, jak się okaże, wykroczenie poza nie.

W potoczny sposób pojmując samą bazę poznania powiada się tak: oto ja, podmiot poznający, spostrzegam tam np. drzewo, przedmiot poznania; zachodząca między podmiotem i przedmiotem relacja poznawcza to proces poznania, w którym przedmiot oddziaływuje na podmiot, w rezultacie czego wytwarza się świadomościowy obraz przedmiotu. Zarówno drzewo, jak i ja, istnieją od siebie niezależnie, są stale obecne, stosunek między nimi realnie powstaje i realnie istnieje. Filozoficznie rzecz ujmując powiemy, że podmiot jako byt psychiczny wymaga przedmiotu jako bytu fizycznego, aby zaistniała między nimi relacja poznawcza, i że istnieje ona z łaski podmiotu i przedmiotu: to rozumienie relacji poznawczej zakłada, że mogłoby nie być przedmiotu, a mimo to podmiot by istniał jako psychika izolowana, i odpowiednio gdyby nie było psychiki, istniałby sam przedmiot fizyczny izolowany (np. materia). Zdroworozsądkowym argumentem za takim rozumieniem poznawania jest sen czy halucynacja: gdyby nie było naprawdę stale obecnego drzewa, nie potrafiłbym odróżnić spostrzeżenia prawdziwego od halucynacji.

Przeciw takiemu ujęciu poznawczości Heidegger dowodzi, że relacja intencjonalności ma charakter aprioryczny, jest strukturą samego podmiotu. W halucynacji spostrzegam np. tutaj słonie, których nie ma, jestem na nie jako na przedmioty skierowany, ale ta halucynacja jest możliwa tylko dlatego, że jestem na coś skierowany; zarówno spostrzeżenie tego, co realnie jest, jak i halucynacja zakładają właśnie owo *skierowanie—na* i są jego modyfikacjami.

Heideggerowskie ujęcie relacji poznawczej (intencjonalności) jako ludzkiego zachowania narażone jest na inne niebezpieczeństwo: jeśli się powie, że intencjonalność jest strukturą podmiotu, można powiedzieć, że ma ona charakter subiektywny. Sam H u s s e r l nazywał zachowanie poznawcze przeżyciami *ego.* Idealizm teoriopoznawczy — który był stanowiskiem niemal całej nowożytnej teorii poznania od Kartezjusza począwszy — uznawał, że przeżycia poznawcze są dla podmiotu immanentne. Przyjmuje się tu, i to zarówno w racjonalizmie, jak i w empiryzmie, że spostrzeżenie jest aktem psychicznym, nakierowanym na wrażenia, przedstawienia wspomnienia itd. Przy takich założeniach formułowano rzekomo podstawowy problem filozoficzny: jaki jest stosunek przeżycia do tego, na co są one skierowane, jak mają się subiektywne wrażenia, przedstawienia — do tego, co obiektywne? Jak poznające *ja* może wykroczyć ze sfery subiektywnych przeżyć do przedmiotów stale obecnych, czyli transcendować do transcendentnych (zewnętrznych) rzeczy?

Problem ten, jak pokazuje Heidegger, nie tylko nie jest zasadniczy, lecz jest w ogóle fikcyjny. Spostrzeżenie jako akt intencjonalny

posiada pewien sens kierunkowy: kiedy spostrzegam np. okno w tej sali, jestem na to okno samo skierowany bezpośrednio, jako na rzecz obecną, i jeśli unikam wypadnięcia przez okno, to przecież nie zachowuję się ostrożnie wobec mojego przedstawienia, lecz wobec samego okna. Spostrzeżenie błędne także nie jest skierowane na przedstawienie, lecz na rzecz samą: kiedy w ciemności biorę drzewo w ogrodzie za człowieka, a więc podstawiam swoje przedstawienie za przedmiot, to przecież ustosunkowuję się, ujmuję człowieka jako obecnego, w tym błędnym spostrzeżeniu jest mi dany sam człowiek, a nie jego wyobrażenie. Nie oznacza to oczywiście opowiedzenia się za naiwnym realizmem, według którego rzeczy takie właśnie są, jakimi są dane w spostrzeżeniu: kwestia, czy wrażenie rzeczywiście nam dają to, co intendują, należy do dziedziny teorii prawdy, tutaj zaś chodzi o samą istotę aktu poznawczego i opisanie intencjonalności. *Nie potrzebuję w ogóle pytać, jak immanentne przeżycie intencjonalne uzyskuje transcendentną ważność, lecz należy samemu zobaczyć, że to* intencjonalność *i nic innego jest tym, na czym polega transcendencja (...). Ponieważ rozdziela się zwykle podmiot z jego sferą immanentną i przedmiot z jego sferą transcendentną, ponieważ w ogóle różnica między wewnętrznością i zewnętrznością pochodzi ze sztucznej konstrukcji i daje ciągle sposobność do dalszych konstrukcji, nie będziemy już w przyszłości mówić o podmiocie, o sferze subiektywnej, gdyż byt, któremu przynależy intencjonalność, rozumiemy jako* bycie przytomne (...). *Byt przytomny egzystuje i nie jest nigdy stale obecny jak rzecz. Intencjonalność właśnie stanowi o różnicowaniu między tym, co egzystujące i tym, co stale obecne. Byt przytomny — człowiek, egzystuje, co znaczy między innymi, że jest on tak, iż istniejąc ustosunkowuje się on do tego, co stale obecne, jako do tego co nie subiektywne. Okno, krzesło, w ogóle jakiś byt stale obecny w najszerszym sensie, nigdy nie egzystuje, ponieważ nie może ustosunkowywać się do bytu stale obecnego w formie intencjonalnego skierowania się na coś. Byt stale obecny jest wyłącznie między innymi bytami stale obecny* [2].

Jak stąd widać, tym co kieruje Heideggera z konieczności ku analizie egzystencji, jest przede wszystkim problemem poznania, poznawalności rzeczywistości w ogóle i sensu różnych przesłanek poznania. Problem ten, po powyżej sformułowanej krytyce, zostanie zasadniczo przeformułowany. Intencjonalność, choć jest relacją, nie jest czymś ostatecznym, lecz kryje w sobie zagadkę. Intencjonalność jest warunkiem możliwości ustosunkowania się w spostrzeżeniu do tego, co spostrzegane. To, co spostrzegane, ujmowane jest jako to, co stale obecne samo w sobie, nie-

[2] Ibidem, s. 89

zależnie w istnieniu od niczego. W pierwszej kolejności ujmowane jest jako narzędzie, i warunkiem jego jawności, warunkiem możliwości ustosunkowania się do niego, jest nasz sposób bycia, polegający na używaniu narzędzia: dopiero kując młotem, pozwalam mu być jako młotowi, gdyż nie jest on młotem sam w sobie. Udostępnienie realności w pierwotnym sensie dokonuje się za pośrednictwem ludzkiego bycia praktycznego — coś zupełnie nowego może się pojawić tylko w orbicie znanych nam już znaczeń funkcjonalnych jako coś, co do nich pasuje, lub jako coś niezrozumiałego, co musimy wyjaśnić. Mówiąc ogólnie: rozumienie jest pierwszą formą warunkującą dostępność tego, co jest, lub — jak mówi Heidegger — spotkania bytu. Z kolei spostrzeżenie czysto poznawcze jakiejś rzeczy materialnej jako stale obecnej zakłada wcześniejsze rozumienie bycia rzeczą. Spostrzeżenie to *odkrywanie* czegoś, co się pokazuje w spostrzeganiu jako ono samo, samo z siebie. Ale czym jest sama spostrzegalność? Nie jest cechą tego, co spostrzegane, ani cechą spostrzegającego, lecz jest między nimi: spostrzegając byt obecny, muszę uprzednio rozumieć sens stałej obecności. Wskazuje na to następująca argumentacja. Spostrzeganie jest odkrywaniem czegoś stale obecnego, ale aby to odkrycie było możliwe, *intentum* czyli to, do czego się w spostrzeżeniu ustosunkowujemy, musi być podporządkowane temu, co odkrywamy: inaczej spostrzegamy ciało materialne, inaczej zaś odkrywamy geometryczne stosunki. Odkrywanie musi się dostosować do bytu, który odkrywa, musi więc wcześniej znać jego sposób bycia, czy też ogólniej: musi rozumieć sens stałej obecności. To rozumienie zawiera się w samej intencjonalności, która obok *intentio* i *intentum* posiada sens kierunkowy, decydujący, na co rozumienie się kieruje. Nie oznacza to, że aby cokolwiek spostrzegać, muszę najpierw wyjaśnić sobie sens stałej obecności bytu — nie chodzi tu o uprzedniość w porządku czasowym, ani o apriorycznośc idei wrodzonych, lecz o uprzedniość i apriorycznośc w specyficznym dla Heideggera tylko znaczeniu. Mianowicie rozumienie jest uprzednie w tym sensie, że nie muszę go dokonywać, bo zawsze już jest dokonane, o ile istnieję: jako *a priori* należy do istoty samego bycia człowieka, czyli jego egzystencji, ponieważ intencjonalność w ostateczności jest egzystencjalnym zachowaniem się człowieka. To zachowanie się, czyli ustosunkowanie, wyraża się w spostrzeganiu, nadając mu taki sens: spostrzeżenie jest tym, co pozwala spotkać byt stale obecny, wydobywa go ze skrytości i w tym sensie odkrywa — pozwala mu się pokazać takim jakim jest on sam w sobie.

Sumując: analiza spostrzeżenia wykazała, że odkrywanie bytu samego w sobie wymaga wcześniejszego rozumienia jego bycia, zakłada otwartość Bycia w ogóle. Rozumienie Bycia zaś jest sposobem istnienia człowieka, dlatego analiza egzystencji posiada rangę ontologiczną, podporządkowana jest ustaleniu, jak istnienie człowieka konstytuuje różnicę ontolo-

giczną, różnicę między bytem i Byciem. Filozofia Bycia nie jest więc skazana na spekulowanie o transcendencji, ponieważ jej *materiałem* jest ludzka egzystencja. Co prawda, przedmiotem analiz egzystencjalnych nie jest samo to Bycie, lecz tylko struktury ludzkiego istnienia, które rozumienie Bycia umożliwiają, dlatego też swą ontologię fundamentalną Heidegger nazywa *hermeneutyką bytu przytomnego.* Hermeneutyka oznacza tutaj formalnie badanie warunków rozumienia bycia, treściowo zaś — *zwiastowanie* tego, co się bezpośrednio nie pokazuje.

Analiza wykazała ponadto, że w samej intencjonalności zawarta jest transcendencja w specyficznym znaczeniu: tym, co transcenduje jest sam człowiek, dokonanie transcendencji czyli przekroczenia bytu w Byciu jest warunkiem koniecznym intencjonalności.

Jak jest możliwa transcendencja? Oto pytanie, które wyprowadza poza fenomenologię Husserla, i które nadaje kierunek ontologii egzystencjalnej.

IV. BYCIE — W — ŚWIECIE

Podstawą najpierwszą dla wyjaśnienia transcendencji, czyli właściwego człowiekowi *bycia poza sobą,* jest stwierdzenie, iż *ja* jako byt nie jest sobie bezpośrednio dane, nie jest bowiem substancją duchową, w ogóle *nie jest* jako byt stale obecny, lecz istnieje ustosunkowując się, a więc żyjąc. Tym, co jest tutaj dane dla analizy filozoficznej, jest codzienność, w której człowiek już zawsze uczestniczy w świecie. W codzienności zawsze już jesteśmy *przy rzeczach* — czyniąc plany, realizując je: tylko to mając na myśli mogę o sobie powiedzieć: *jestem.* Świat nie jest więc czymś zewnętrznym, lecz jest sposobem istnienia człowieka, należy do jego *jestem.* Tę oryginalną tezę wypowiada Heidegger głosząc, że najogólniejszą struktury bytu przytomnego jest bycie — w — świecie. To, co potocznie i najczęściej nazywamy światem — a więc aktualną lub potencjalną wszystkość tego, co jest, Heidegger uznaje za byt wewnątrz-światowy: wszystkie rzeczy, w tym także przyroda istnieją w świecie — ale sam świat nie jest jedną z rzeczy, lecz warunkiem *a priori* ich jawności, poznawczej i praktycznej dostępności. Samo słowo *w* nie ma znaczenia przestrzennego: to byt stale obecny jest *w* przestrzeni obok drugiego, natomiast ludzkie bycie *w* świecie oznacza obznajomienie z rzeczami, zamieszkiwanie przy nich, rozpoznawanie w nich tego co bliskie i swojskie, czyli rozumienie ich poręczności. Znaczenie podstawowe, ontologiczne, przypisuje filozof takiemu byciu pośród bytów, przy którym jesteśmy *zatroskani,* troszczymy się o nie. Przedmiotem (czy raczej korelatem) tego zatroskania są narzędzia, a całość odniesień celowo-znaczących,

to właśnie świat jako egzystencjał, jako strukturalna cecha egzystowania człowieka. Bycie człowieka jest, jak mówiliśmy, zarazem sposobem rozumienia siebie, ustosunkowania się do siebie, sposobem, w jaki wychodzi na jaw nie dane bezpośrednio bycie sobą: jeśli bycie—w — świecie jest egzystencjałem, to oznacza to, że świat jest koniecznym medium, poprzez które mogą istnieć byty i ja sam, medium umożliwiającym spotkanie (także poznawalność teoretyczną) czegokolwiek oraz rozumienie siebie: ściślej mówiąc, rolę tę spełnia nasza *światowość.*

Podkreślmy jeszcze, że *światowość* bycia w świecie zawiera w sobie moment ustosunkowania się człowieka do rzeczywistości w jej całości: gdy odkrywamy coś teoretycznie lub odsłaniamy praktycznie — zawsze już obecny jest (choć nie świadomie, nie tematycznie) byt w całości. Ta całościowość nie jest w żadnej mierze *przedmiotem,* lecz pewnym *sensem,* który zespala człowieka z narzędziami. Ujmując pojedynczą rzecz — np. drzewo — ujmuję je świadomie, ale całość relacji, w których istnieje coś takiego jak drzewo, jest nie — świadomie domyślana, współobecna.

Jeśli ujmuję drzewo jako coś, co można namalować na obrazie, to właśnie ta *namalowalność* jest sensem, który nie jest cechą ani samego drzewa, ani moją. Trzeba raczej powiedzieć, że potrzebuję drzewa, aby moja umiejętność malowania wyszła na jaw, i drzewo potrzebuje mnie, aby mogło wyjść na jaw to, że jest ono godne przedstawienia na obrazie. Ten całościowy charakter posiada świat jako sens, spinający otwartość człowieka dla samego siebie i rzeczy dla niego — z tego względu jego status ontologiczny najlepiej oddaje kategoria *horyzont*: horyzont jest tym, czego nie spotykamy bezpośrednio, ale wszystko spotykamy wewnątrz horyzontu. Takie bycie horyzontalne charakteryzuje egzystencję. Horyzont to typowe dla egzystencjalizmu pojęcie ontologiczne, wskazujące na sposób istnienia uniwersalny, a zarazem niesubstancjalny i nie mający charakteru cechy, orzecznika.

V. NASTRÓJ

Bycie w świecie to aprioryczna struktura uniwersalna, współdeterminująca wszelkie określenia, które przypiszemy teraz egzystencji. Prowadzi do niej pytanie: kto jest tym bytem przytomnym, który jest — w — świecie? Jak już wskazaliśmy, to bycie jest każdorazowo moje, ma charakter bycia sobą. Postawienie tego banalnego pytania nie jest zgoła banalne. Ontologia średniowieczna, w ślad za nią nowożytna, nie znała tego pytania — przyjmując, że każdemu bytowi przysługuje istota i istnienie, bądź też, że wyczerpująco dzieli się byt na rzeczy myślące (substancje du-

chowe) i rzeczy rozciągłe (ciało). W obu wariantach interpretowano byt ludzki jako stałą obecność, podczas gdy pytanie o byt przytomny wskazuje na bycie sobą, doświadczane i współ-tworzone — od wewnątrz. To właśnie ma pokazać analityka egzystencjalna, odrzucająca definitywnie ideę podmiotu jako substancjalnego podkładu zapewniającego tożsamość *ego* w różnych jego zachowaniach. Rozległe echo wywołała teza H e i d e g g e r a, iż nie tylko *Ja* nie jest sobie bezpośrednio dane, lecz że przeważnie i powszechnie człowiek rozumie swój byt wcale nie jako bycie sobą. Wskazał on, że do bycia przytomnego przynależy koniecznie (a *priori)* współbycie innych ludzi. Medium współobecności nie jest spostrzeżenie, z którego wnioskowałbym przez analogię, że istnieją inni ludzie, także wyposażeni w psychikę, lecz jest nim świat oraz byt poręczności. Narzędzie jest tak przykrojone, że może być używane przez każdego innego, inny spotyka nas od strony świata, gdzie przebywa jednostka w swym troszczeniu się. Współbycie to egzystencjał, pojęcie ontologiczne, wyjaśniające *a priori* możliwość rozumienia drugiego człowieka, możliwość komunikacji; Heidegger podjął tu problematykę gdzie indziej oznaczaną mianem *bytu społecznego* z powagą i rozmachem. Ale zarazem stwierdził, że w owym medium współdziałania ludzie dla siebie nawzajem występują w funkcji, która pierwotnie unicestwia bycie sobą. Jednostka nie chce być inna od innych, tym samym oddaje się pod ich władzę. Ci inni to nie ktoś konkretny, nie wszyscy nawet, lecz anonimowe *się.* Czytamy, patrzymy, odczuwamy przyjemności tak, jak *się* to robi. Tym samym przestaje być odpowiedzialny za moje bycie, władza anonimowości odciąża mnie od zadania bycia sobą, prowadzi do egzystencji nieautentycznej.

Anonimowość *(się)* to także egzystencjał, wywołuje odmianę bycia sobą — *ja anonimowe*: tak właśnie najpierw i najczęściej podmiot szukający siebie jest sobie dany. Aby odkryć podstawę autentycznego bycia sobą, Heidegger kieruje uwagę ku temu, co w strukturze egzystencji poręcza otwartość dla mojego własnego bytu. Tę otwartość ujmuje filozof jako cechę bycia sobą — zawsze jestem swoim *tu (Da)* — rozświetlam swoje bycie i świat. Byt przytomny jest swoją otwartością — co znaczy między innymi: bycie otwartością, bycie tutaj, jest zadaniem dla egzystencji, której chodzi o takie właśnie bycie. Przechodząc na inny język, można by powiedzieć, że człowiekowi egzystującemu chodzi o własną autonomię, o przejrzystość dla siebie, czego przeciwieństwem jest zamkniętość własnego ja opanowanego przez anonimowość. Stąd dalsza analiza ma pokazać, dzięki jakim momentom konstytuuje się otwartość bycia sobą. Pierwszym z nich jest nastrojenie.

Nastrojenie to usposobienie pasywne, dzięki któremu jest dany byt rzeczy i byt własny jako coś, nad czym nie mam władzy. Poprzez nastro-

jenie doświadcza byt przytomny, że *jest i ma być* bez żadnego uzasadnienia, odnajduje się więc jako *rzucony w byt,* skazany na bycie. W tej formie człowiek zawsze już się odnalazł jako postawiony przed sobą, i z reguły odwraca się od swego bycia. Nastrój nie jest uczuciem w tym sensie, w jakim używa tego terminu psychologia. W szczególności nie jest tak, że jakiś przedmiot zewnętrzny wywołuje wewnątrz uczucie, które miałoby być nastrojem. Nastrój jest egzystencjałem, co oznacza, że obejmuje zarówno bycie sobą, jak i byty wewnątrzświatowe, współkonstytuuje otwartość świata w ten sposób, że czyni możliwym pojawienie się w świecie tego, co straszne czy niezwykłe. Nastrój powoduje, że obchodzi nas w świecie to, co nam zagraża, i dzięki temu umożliwione jest pojawienie się w świecie tego, co stawia opór, co niepodatne na obróbkę, nieposłuszne. Tylko tak odsłonięty byt, *a priori,* może oddziaływać na nasze zmysły: nastrój konstytuuje zarówno wrażliwość zmysłową, jak i to, co dla niej jest przedmiotem.

Nastrój zdobywa godność pojęcia ontologicznego w ten sposób, że uznaje się, że to właśnie dzięki niemu w kręgu bycia sobą pojawia się całość świata jako struktura przeznaczeń, powiązań celowo-funkcjonalnych. Nastrojem dominującym naszego bycia w świecie jest poufność, zadomowienie— dlatego Heidegger koncentruje swą analizę na nastrojach *negatywnych,* jak lęk, trwoga, znudzenie, aby wykazać, że również wtedy, gdy nastrój nie odgrywa żadnej roli, jesteśmy już w nastroju. Heidegger pisze: *Nastrój należy do ludzkiego bycia* (...) [3]. Analiza nastrojów nie ma w sobie nic *irracjonalistycznego.* Oto przykład, jak nastrojowość może być w sensie fenomenologicznym dana: Kogoś nachodzi smutek. Czy jest tak, że ów człowiek posiada jakiś stan wewnętrzny, a poza tym wszystko pozostaje bez zmian? Człowiek smutny zamyka się, jest niedostępny. Jego stosunek do rzeczy i ludzi pozostał taki sam. Ale zmieniło się to, jak współbytujemy. *Nastrój nie jest jakimś bytem, który by istniał we wnętrzu duszy jako przeżycie, lecz stanowi „jak" naszego współegzystowania*[4]. Jako podstawowy sposób istnienia bytu przytomnego, nastrój daje człowiekowi *trwałość i możliwość.* Znaczy to między innymi, że w ten sposób znajduję siebie, że nastroje towarzyszą wszystkiemu, co myślimy i czynimy, i to nie ubocznie, lecz jako *medium,* poprzez które dzieje się wszystko inne. Dodać trzeba, że nastrój nie jest czymś, co może być wywołane, zawsze bowiem jesteśmy już w nastroju, tylko modyfikuje się jego charakter. Przy tym najsilniejszą władzę mają nad nami nastroje nie ekstremalne, lecz takie, których nie zauważamy.

[3] Ibidem, s. 94.
[4] Ibidem.

VI. ROZUMIENIE

Inną, paralelną strukturalnie do nastrojenia, strukturą bycia — w — świecie, jest wedle Heideggera rozumienie. Jeśli w nastrojeniu człowiek wyjawia się dla siebie, w swym byciu sobą, jako zasadniczo *dany* (rzucony), to w rozumieniu na pierwszy plan wychodzi bycie własne jako *możliwość.* Heideggerowska koncepcja egzystencjalnego zakorzenienia rozumienia okazała się szczególnie płodna: to do niej nawiązał G a d a m e r i kształtująca się jako odrębny kierunek filozofia hermeneutyczna. Doniosłość tej kategorii wiąże się z uniwersalizacją jej zasięgu. UDiltheya iw humanistyce neokantowskiej rozumienie było traktowane jako metoda poznania dziedziny tworów sensownych — człowieka i kultury, a więc jako kategoria ontyczna. Heidegger zaś rozszerza rozumienie na byt pozaludzki (w neokantyzmie zasadniczo *niezrozumiały,* nie obdarzony sensem) oraz na Bycie w ogóle, nadając rozumieniu charakter fundamentalno-ontologiczny.

Intencją Heideggera jest bowiem pokazanie, że rozumienie jest aktem egzystowania, który zawsze już jest dokonany i zawsze się dokonuje. Ponieważ rozumienie jest tą formą, w której bycie sobą nie tylko jest dane, jak w nastrojeniu, lecz już się eksplikuje (w tradycyjnym języku powiedzielibyśmy: staje się świadome siebie), a z kolei bycie sobą nie ma żadnego substratu, to oznacza to, iż trzeba szukać fenomenu, tego, co dane, jako punktu wyjścia dla rozumienia. Otóż to *tworzywo* w istocie zostało już wcześniej wskazane. W byciu—w — świecie, w którym świat jest zawsze już otwarty, człowiek jest — w — świecie w ten sposób, że wola jego projektuje cele, ze względu na które on działa, i w tej formie odsłania byt poręczności. Niechętnie posługując się pojęciem woli, które kojarzy się z tradycyjnym rozumieniem woli jako części psychiki, Heidegger ujmuje formalnie ów sposób aktywnego bytowania terminem *Entwurf,* co przyjęło się tłumaczyć jako *projekt*; zachowujemy ten przekład niezbyt chętnie, ponieważ sugeruje on, iż podmiot już jakoś jest i *dodatkowo czyni plany,* co zupełnie intencji filozofa nie odpowiada.

W ujęciu heideggerowskim projekt jest aprioryczną formą, w której człowiek już zawsze otworzył świat i swoją obecność w świecie. Sam świat jest w istotnym aspekcie projektem: nie będąc bytem, jest horyzontem, w którym mogą nas spotkać byty i w którym my się odnajdujemy — *spina nas z bytem.* Jeśli więc świat w takim rozumieniu jest pojęciem ontologiczno-egzystencjalnym, to na pewno *projekt świata* nie jest jakimś *pomysłem,* lecz raczej wskazaniem, że człowiek jest w świecie na mocy pewnego *wyrzucenia (Ent-wurf)* przed siebie swego własnego bytu, jest *tu* i *tam,* poza sobą. Byt przytomny to *ek-sistenz,* poczyna się z własnego źródła, a nabiera pewnej trwałości — w — świecie, realizując swój własny

byt. Rozumienie to projekt właśnie, a raczej projektowanie jako aktywność nie-intelektualna.

Niezwykłość znaczenia, jakie *Heidegger* nadał rozumieniu, poczyna się właśnie od uznania, iż w podstawowym sensie rozumieć, to tyle co *znać się na rzeczy,* sprostać sprawie; rozumienie sytuuje się w sferze poręczności, w której posługując się narzędziem, projektuję jego byt ze względu na czynność, jaką mam wykonać, i swoje własne bycie jako kogoś czynność tę wykonującego. Projektowanie oznacza tu: stworzenie możliwości, aby np. pióro było piórem a ja piszącym, aby młot był młotem a ja kowalem itd. Ponieważ zaś całość odniesień instrumentalno-celowych to świat, a ostatnim ogniwem celowości jest sam byt ludzki — przeto świat właśnie jest projektem fundamentalnym.

W drugim znaczeniu rozumienie kieruje się na bycie sobą: oznacza takie ustosunkowanie się do siebie, przy którym człowiek przekracza swój własny zrealizowany byt, mając na uwadze *możliwość bycia.* Przekraczanie to — jak pamiętamy — transcendowanie, sposób istnienia transcendencji. Ponieważ to przekraczanie nie dokonuje się przez wyjście z izolowanej psychiki na zewnątrz, do rzeczy, ponieważ w ogóle dla bycia przytomnego nie istnieje żadna zewnętrzność, Heidegger nadał możliwości rangę fundamentalną. Możliwość ma tu zupełnie inne znaczenie niż w tradycyjnej ontologii: tam była cechą bytu stale obecnego lub jego modyfikacją, tutaj zaś byt stale obecny będzie pochodną możliwości. *Możliwość znajduje się wyżej niż rzeczywistość* [5]. Przekraczanie siebie ku możliwości bytu — to ujmowanie siebie jako możliwości już zrealizowanej i jako zadania do realizacji, ujmowanie własnego bytu jako przedmiotu decyzji. Pojęcie rozumienia jako projektu wyraża stan rzeczy polegający na tym, że tego ustosunkowania nie można uniknąć: rozumienie jest procesem, procesem egzystowania, w toku którego człowiek dążąc do celu, którym jest jego własne bycie, umożliwia Bycie bytu —bycie w taki lub inny sposób, np. bycie drzewa jako i czegoś do namalowania i siebie jako malarza.

Wyjaśnia to, dlaczego w perspektywie Heideggera nie tylko człowiek, ale również byt pozaludzki, świat jako dziedzina poręczności, jest zrozumiały — gdyż jest przez nas samych zaprojektowany, istnieje w perspektywie możliwości i celowości. Rozstrzyga się też tutaj — dzięki zmianie płaszczyzny, z której pytamy — pytanie ówczesnej teorii poznania: *jak transcendentne rzeczy mogą pojawić się w świadomości?* Otóż możemy napotykać przedmioty, ponieważ człowiek jest możliwością bycia i spotykają nas one pierwotnie jako nasze własne możliwości. Dawny termin *poznanie* został tu zastąpiony przez *rozumienie,* przy czym poznanie bę-

[5] M. Heidegger: *Sein und Zeit.* Tübingen 1979, s. 38.

dzie przez Heideggera ujmowane jako modyfikacja rozumienia. Mamy więc tutaj poszukiwane rozumienie Bycia bytu, który poznajemy np. w spostrzeżeniu. Rozumienie ukazuje się tutaj, w trzecim znaczeniu, jako relacja transcendentalna, czyli bycie poza sobą i *przy rzeczach* jako warunek intencjonalności, intencjonalnego ustosunkowania się do rzeczy.

Dopełnieniem egzystencjalnej teorii rozumienia jest zawarta w *Sein und Zeit* teoria sensu i znaczenia, zasługująca na osobne omówienie. Idzie tu najogólniej o *logos,* jako medium i aprioryczną strukturę, poprzez którą człowiek jest — w — świecie. Podstawowe składniki *logosu* to interpretacja będąca artykulacją rozumienia, wypowiedź jako szczególna forma interpretacji, mowa i język, związane z pewnym pojmowaniem kategorii *znaczenia* i *sensu.* Heideggerowska teoria znaczenia *(Bcdeutsamkeit)* jest nam już znana z opisu bytu poręczności: znaczenie posiada element ze względu na cel, na związki funkcjonalne i na całość celowo-funkcjonalną, do której przynależy. Natomiast sens jest tym, w czym artykułuje się rozumienie. W swoim ujęciu sensu Heidegger odchodzi od czysto intelektualnego rozumienia tego fenomenu na płaszczyźnie logiki —jako czegoś, co posiada *ważność* ogólną w stosunku do szczegółowych obiektów— ujmując go jako korelat egzystencjalnego projektu. Sens to utrwalenie perspektywy, w jakiej ukazuje się rzecz ze względu na to, czym może być, i czym ja w tej samej perspektywie mogę być. Sens to egzystencjał— same w sobie rzeczy są pozbawione sensu, ale nie jest też tak, że jednostka arbitralnie nadaje wszystkiemu sens. Sens ma charakter otwartego przez bytowanie przytomnego horyzontu, wewnątrz którego bytuje on związany z bytami.

Sens z kolei stanowi podstawę mowy i języka. Język wiąże człowieka i rzeczy *a priori,* daje możliwość, byśmy mogli nazywać rzeczy i formułować wypowiedzi.

VII. TROSKA, ŚMIERĆ I CZASOWOŚĆ

Obok nastrojenia i rozumienia, do form bycia —w — świecie należy jeszcze *upadanie:* krócej mówiąc, jest to rozumienie siebie *niewłaściwe* albo egzystencja nieautentyczna, w której ujmuję siebie jako część świata, poddając się dyktatowi anonimowości, zamiast mowy owierającej prawdę zatapiając się w *gadanie.* Aby jednakże analiza egzystencjalna była pełna, musi ona uzyskać dostęp do egzystencji jako całości: bycie sobą nie ma substratu, ale może mieć całościową strukturę, łączącą momenty, które dotąd wyróżniliśmy. Takim byciem bytu ludzkiego jest wedle Heideggera troska, a dostęp do tej całościowości daje trwogę, jako cecha autentycznego bycia — w — świecie. W trwodze byt wewnątrz-

światowy traci znaczenie: w odróżnieniu od lęku, który lęka się czegoś, a więc mieści się w strukturze przeznaczeń (byt poręczności), w trwodze uobecnia się nicość, jako nieważność bytu wewnątrzświatowego, przez co sam świat pojawia się jako nie-byt. To przez trwogę odebrana jest możliwość rozumienia siebie przez rzeczy wewnątrzświatowe czy wspólnotę społeczną: wraz z bytem wewnątrzświatowym zostały unieważnione wszelkie punkty oparcia. W ten sposób trwoga uprzytamnia nam, że bycie sobą przekracza wszelki byt, nie jest bytem, lecz możliwością. Pięknie opisał ontologiczne znaczenie doświadczenia trwogi Krzysztof Michalski: *Trwoga to charakterystyka autentycznej postawy egzystencjalnej, autentycznego zaangażowania w świat — autentycznego „bycia —- w". Strwożony* Dasein *staje wobec własnego „rzucenia w nicość" (i to jest źródłem trwogi) i zarazem odkrywa siebie jako wieczne niespełnienie (i to jest tym, o co się trwoży). Inaczej mówiąc — w trwodze* Dasein *odsłania w sposób autentyczny bycie —* w*— świecie jako jaktyczność i bycie — w — świecie jako możliwość. Skoro zaś groźba doświadczona w trwodze okazuje się tym samym, o co strwożony* Dasein *się lęka — możliwość* Dasein *okazuje się tym samym co jego jaktyczność — trwoga odsłania bycie w świecie jako jedność, jako całość (...) egzystencja (autentyczna—R. R.) to przecież sposób ujawniania się świata, sposób w którym pojawia się on jako nicość, już nie jako horyzont rozumienia bytu wewnętrznego, lecz jako* nie-pojęte, nie-zrozumiałe. *Autentyczna egzystencja to nieustanne przekraczanie bytu ku nie-bytowi (...). Autentyczna egzystencja to egzystencja jako taka, egzystencja wyodrębniona z wszelkiego bytu „wewnątrzświatowego". To właśnie odrębność wyłania się w trwodze, odsłaniającej ludzkie bytowanie jako «rzucenie się w nicość»* [6].

Oto punkt, który ściągnął gromy krytyki na egzystencjalizm Heideggera, spowodował oskarżenie jego filozofii o nihilizm: tezy te, zinterpretowane *antropologicznie,* kulminowały w aforyzmach: *człowiek jest nicością,* jest dla siebie niczym. W istocie chodziło Heideggerowi o kwestię zgoła inną — o badanie warunków możliwości transcendencji, możliwości rozumienia Bycia. Analiza *trwogi* wykazuje, że byt jest współkonstytuowany jako byt przez nasze doświadczenie nicości, w którym byt transcendujemy, dzięki temu wychodzi on na jaw jako całość. O *ile jednak byt przytomny z istoty owej jest odniesiony do bytu — tego którym on sam nie jest, oraz tego, którym sam jest —o tyle, jako byt przytomny właśnie, wychodzi on każdorazowo od ujawnionej już nicości. Być przytomnym to tyle co: zatrzymać się wewnątrz nicości. Zatrzymując się we-*

[6] K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna.* Warszawa 1978, s. 112—

wnątrz nicości przytomność wykracza tym samym każdorazowo poza byt w całości. To wykraczanie poza byt nazywamy transcendencją[7].

Odnoszenie się do samego siebie jako do niebytu, formuła, iż człowiek jest tym, czym nie jest — oznacza, iż bycie sobą zawiera w swej strukturze bycie — przed — sobą: to, co leży w mojej przyszłości, to, co zaprojektowano, to także przecież ja. To bycie przed sobą posiada wcześniejszą jeszcze od czasowej charakterystykę: to bycie — zawsze — już — przed — sobą — jako—bycie — przy — napotkanym — wewnątrz — świata —- Byciu; ten cały ciąg określeń połączonych w jeden wyraz to właśnie troska jako bycie bytu ludzkiego. *Troska* to w przybliżeniu to, co nazywamy losem — na który składa się i tworzenie (umożliwianie bycia), i pasywność, zdanie się na rzeczywistość, której nie możemy opanować. Zarysowuje się tu istotny moment Heideggerowskiej filozofii — określenie skończoności. *W odnoszeniu się do bytu, którym sam nie jest, człowiek znajduje ten byt przed sobą jako to, co go dźwiga, na co jest zdany, czego zasadniczo przy całej kulturze i technice nigdy nie może opanować. Zdany na byt, którym nie jest, nie jest zarazem panem bytu, którym każdorazowo jest sam*[8]. W samej egzystencji rozumienie bytu natrafia na granicę: bycie dane w nastrojeniu jest niezrozumiałe (bo zastane, rzucone), przeto jawi się jako niebyt, nicość. *Zrozumienie bycia* — pisze komentator — *ma więc kres — jest skończone. Ale skończoność ta nie jest brakiem, nie jest pożałowania godnym, kalectwem, w pełni i do końca. Nie — to raczej właśnie* dzięki *temu, że rozumienie bycia, którym jest, jest skończone, dzięki temu, że jest egzystencją,* Dasein *rozumie siebie i to co go otacza (...). Bycie jest przeto w ogóle wydobyte na jaw właśnie dzięki kryjącemu się w człowieku skończonemu rozumieniu bycia, dzięki egzystencji*[9]. Skończoność jest tu implikowaną samą podstawą wszelkiej jawności i poznawalności: skoro rozumienie to w zasadniczym sensie *otwieranie* siebie i równocześnie pewnego aspektu rzeczywistości, to sobie nie jesteśmy nigdy i z zasady odsłonięci jako nieskończoność — przeciwnie, jako skończeni właśnie. To w metafizyce i w niemieckim idealizmie człowiek ujęty jest jako podmiot wyposażony w duszę albo rozum określający wszystko pojęciowo, uczestniczący w nieskończoności — w świecie boskim lub podmiotowości absolutnego ducha. Wbrew tej idealistyczno-metafizycznej tradycji Heidegger ekosponuje tak silnie śmiertelność, fenomen skądinąd znany, lecz w randze kategorii filozoficznej nie doceniony.

Analiza fenomenu śmierci motywowana jest wymogami samej meto-

[7] M. Heidegger: *Czym jest metafizyka.* W: Idem: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane.* Warszawa 1977, s. 39.

[8] M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik.* Frankfurt a. M. 1973, s. 221.

[9] K. Michalski: op. cit., s. 119—120.

dy hemeneutyczno-fenomenologicznego badania. Bycia bytu przytomnego: jeśli troska została ukazana jako całościowa struktura, która konstytuuje bycie bytu ludzkiego jako los, to metoda wymaga z kolei, aby dotrzeć do podstawy możliwej jedności tego bytu — i tutaj tym, co dane, jest życie codzienne, o którym wiemy, że jest życiem między narodzinami i śmiercią. Stąd widać, że byt ludzki zawsze jest czymś — czym jeszcze nie jest, ale do tego właśnie należy również „koniec" — a końcem bycia w świecie jest śmierć. Jeśli więc w trosce byt ludzki jest dany jako fundamentalnie *nie-zakończony,* to przez postawę wobec śmierci, ustosunkowanie się do niej jako do końca bycia możliwego, a więc jako do możliwości najbardziej własnej, wyjawia się właśnie całościowość naszego bytu: śmierć jest w perspektywie egzystencjalnej tylko o tyle, o ile do niej jako do możliwości się ustosunkowujemy, a więc o ile istniejemy jako *bycie — ku — śmierci.*

Pominiemy tutaj niegdyś głośne i wstrząsające analizy H e i d e g g e r a ograniczając się do dwu uwag.

Po pierwsze — należy mieć na uwadze, że owe *bycie ku śmierci* należy rozumieć jako charakterystykę ontologiczną, nie ontyczną: znaczy to, że nie rozpatruje się tu śmierci jako zjawiska biologicznego, fizycznego, ani nawet jako czegoś, co jest *pewne,* co nas z pewnością czeka. Śmierć egzystencjalnie *rozumiana* otwiera w pewien sposób Bycie świata i nasze własne bycie właśnie jako samą możliwość.

Po wtóre — ustosunkowując się do śmierci w sensie egzystencjalnym rozumiemy ją w formie projektu, który jest wybieganiem — ku — śmierci. To doświadczenie wydobywa na jaw kruchość codzienności i odsyła do doświadczenia egzystencji autentycznej — możliwość niebycia kieruje naszą uwagę na samo nasze bycie, a więc *wyjawia je.* Rozumienie śmierci jest więc otwieraniem (jak każde rozumienie) pewnego sposobu bycia: w powiązaniu z sumieniem i trwogą konstytuuje ono *otwartość,* którą jest *zdecydowanie (Entschlossenheit).* Zdecydowanie oznacza w podstawowym sensie wybór samego siebie, przejęcie własnej egzystencji już zrealizowanej i możliwej jako obiekt odpowiedzialności i przejęcie odpowiedzialności za świat. Ale zdecydowanie jako postawa autentyczna da się określić tylko formalnie. Na pytanie, na co decyduje się zdecydowane *Dasein,* nie da się odpowiedzieć na płaszczyźnie filozoficznej analityki egzystencjalnej — może ona dokonać tylko formalnej charakterystyki egzystencjalnej możliwości ludzkiego bycia w ogóle. Odpowiedź może dać tylko egzystowanie konkretne, a więc odpowiedź znajdzie się na poziomie egzystencjalnym czy też *życiowym* w życiu konkretnej jednostki, w dokonywanym przez nią wyborze. *Stricte* ontologiczne znaczenie bycia — ku — śmierci polega na tym, że konstytuując autentyczne zrozumienie bycia własnego, przełamuje ono rozumienie nieautentyczne, upadanie w codzienność, sto-

pienie z bytami, a tym samym odsłania Bycie w ogóle; o ile bycie sobą odsłania się jako możliwość, jako zdanie na byt, o tyle i zrozumienie Bycia dokumentuje tu swą skończoność. Zawarte tu zrozumienie możliwości zawiera w sobie zrozumienie, że zawsze już dokonaliśmy wyboru niektórych tylko możliwości bycia, innych poniechaliśmy; ujawnia sytuacyjny charakter naszego bycia sobą, a tym samym uwidacznia egzystencjalną *winę.*

Opisana dotychczas struktura egzystowania pozwala teraz *explicite* podjąć problem centrum jednoczącego owe elementy strukturalne, czyli problem *Ja,* bycia sobą. Egzystencjalne określenie *Ja* wymaga jednak odrzucenia tradycyjnych pojęć — zarówno pojęcia duszy, jak i podmiotu: jeszcze u K a n t a *Ja* jako podmiot ma status stałej obecności, interpretowane jest więc w horyzoncie bytu stale obecnego, w którym egzystowanie przecież się nie mieści. Nie trafia też w ów sposób bycia niewłaściwego interpretacja *Ja* w perspektywie poręczności wedle zasady: *jest się tym, o co się troszczy, co się robi.* Ja w sensie ontologicznym oznacza byt, który jest w świecie i zawsze już przed sobą, bo jest dla siebie zadaniem, swoją możliwością bycia. Pewna trwałość *Ja,* niewłaściwe — tak jak powyżej— wypowiadana, oznacza w istocie samodzielność, autonomię jako pewną możliwość w opozycji do nie-samodzielności (nieautentyczności). *Samodzielność oznacza w sensie egzystencjalnym nic innego jak wybiegające przed siebie zdecydowanie (...). Byt przytomny jest autentycznie sobą w pierwotnym odosobnieniu zmilczanego wobec lęku zdecydowania* [10].

Pełniejsze rozjaśnienie tego bycia sobą jest możliwe na drodze rozjaśnienia sensu troski. Zaś pytanie o sens troski prowadzi Heideggera do bodaj najoryginalniejszych z jego myśli. Dotyczą one czasu i przybierają np. taką formę: *czasowość nie jest w ogóle jakimś bytem, czasowość nie jest, lecz się czasuje.* Ta zagadkowa formuła wywodzi się z powiązania Heideggerowskiej analizy czasu z elementami bytowania człowieka i rzeczy, obecnego w takich zwrotach jak *teraz, wtedy, powracanie, wyprzedzanie.* Podstawowe wymiary czasu — przeszłość, przyszłość i teraźniejszość, są formami ustosunkowania się człowieka do swego bycia w świecie. Fundamentalna rola przypada oczekiwaniu, które jest możliwe dzięki przyszłości. *Gdy oczekujemy jakiegoś wydarzenia, ustosunkowujemy się w swej przytomności zawsze w pewien sposób do najbardziej własnej możności bycia (...). Byt przytomny rozumie siebie zawsze poprzez najbardziej własną możność bycia, której oczekuje. O ile się w ten sposób ustosunkowuje do najbardziej własnej możności bycia, wybiega przed siebie i jest przed sobą (...). Byt przytomny, oczekując swej możności by-*

[10] M. Heidegger: *Sein und Zeit,* op. cit., s. 322.

cia, dochodzi do siebie [11]. Bycie sobą to ruch dochodzenia do siebie, ale także wracanie do siebie, zachowanie czegoś w pamięci albo zapominanie, ustosunkowanie się do siebie takiego, jakim byłem. Dopóki jestem, jestem zawsze swoją *byłością: kiedy mówię „jestem", zawsze już byłem.* Przeszłość egzystencjalna jest więc również apriorycznym warunkiem możliwości bycia sobą. Teraźniejszość z kolei — to zawsze uobecnienie bytu, a więc bycie przez uobecnienie, czyli *byciu-przy.* Jedność tych trzech wymiarów, to źródłowy fenomen czasowości, będącej — jak widać — również egzystencjałem, przenikającym wszystkie inne.

W odróżnieniu od innych filozofii czasu, które odróżniają czas obiektywny i czas przeżywany, Heidegger ujmuje czas przeżywany właśnie jako wymiar ontologiczny, natomiast czas„ obiektywny", jak pokazuje, ma charakter tylko ontyczny, a więc pochodny w stosunku do rozumienia Bycia zakorzenionego w czasie egzystencjalnym. Odróżnia go ponadto od innych koncepcji ujęcie każdego z wymiarów czasu jak *ekstazy:* czas stanowi o tym, że jestem odepchnięty od siebie, od własnej identyczności — ale tak, że mogę do niej wracać. Jako przyszłość byt przytomny jest odepchnięty ku swej byłej możności bycia, jako były — ku swej byłości, jako uobecniający — ku innym bytom. Jedność tych trzech odepchnięć, czyli tych trzech wektorów rozciągłości czasu, to właśnie egzystencja, czasowość więc okazuje się warunkiem możliwości egzystencji. Każdy rodzaj odepchnięcia zawiera w sobie z jednej strony otwartość człowieka, z drugiej zaś to, na co jest on otwarty — horyzont otwartości, a wewnątrz tej struktury spotykamy byt. Otwartość — to samo bycie człowieka, przeto należy powiedzieć, że czasowość jako egzystencjał umożliwia nasze bycie, czyli: ja jako byt istnieję tylko tak, że się *czasuję.* Znaczy to między innymi, że *jestem w świecie,* a świat to — jak pamiętamy — także egzystencjał, jest więc też konstytuowany przez czasowość, i ta strukturalna przynależność bycia sobą i świata konstytuuje *transcendencję.*

[11] M. Heidegger: *Grundprobleme...,* op. cit., s. 374—375.

EDUKACJA FILOZOFICZNA DYDAKTYKA FILOZOFII
Vol. 7 1989

MARY ANN AYIM

DOMINACJA I PRZEMOC W DYSKUSJI AKADEMICKIEJ — PORTRET UCZONEGO Z CZASÓW MŁODOŚCI

I. CECHY PORTRETU

Jako przedstawiciele nauki uczestniczymy w tradycji, która ceni niezależność, obiektywność, agresję, wyraźne oddzielenie uczuć od idei i niezdolność do wyrażania emocji—krótko mówiąc, uczestniczymy w tradycji, która ceni męskość pojmowaną w sposób stereotypowy. Nie jest to dla nas żadne zaskoczenie. Akademie były zarezerwowane dla mężczyzn, a przez wieki kobiety nie miały do nich formalnego dostępu. Kiedy wreszcie ich bramy zostały dla kobiet otwarte, postawiono surowy warunek: aby zostać uczoną, kobieta musi odrzucić swą *kobiecą* naturę — subiektywność, nieśmiałość i emocje (z wyjątkiem takich słusznych uczuć, jak złość i agresja). Kobieta musiała więc nauczyć się *myśleć jak mężczyzna,* w zależności od stopnia opanowania tej umiejętności była przyjmowana do społeczności akademickiej.

Stopień, w jakim męskość postrzegana jest jako *bilet wstępu* do owej społeczności zależy od dyscypliny naukowej; zmieniał się też na przestrzeni czasu. *Twardsze* dyscypliny, takie jak nauki przyrodnicze i matematyka, są najlepszymi przykładami męskiego stereotypu. Dyscypliny *miększe,* takie jak sztuki piękne, socjologia i pedagogika, odbiegają od tych *męskich* kryteriów doskonałości.

W artykule zajmę się trzema takimi dyscyplinami: naukami przyrodniczymi, filozofią i pedagogiką. Choć wybór ten był całkowicie arbitralny, oparty na dostępie do znanej literatury, istnieje jednak racjonalne uzasadnienie takiej selekcji. W zasadzie każda z tych dyscyplin zajmuje w świecie akademickim miejsce o szczególnym znaczeniu.

Nauki przyrodnicze interesują mnie ze względu na swój znaczny prestiż i pozycję wśród innych dyscyplin; filozofia—ze względu na swój wpływ na wiedzę w ogóle — będąc *królową nauk* odegrała niezwykłą rolę w kształtowaniu pojęcia *wiedzy (knowledge)* w rozumieniu uczonych; pedagogika — gdyż jest najbardziej przydatna we wprowadzaniu zmian i reform.

W niezwykłej pracy pt. *Gender and Science (Płeć i nauka)*[1] Evelyn Fox Keller wprowadza nas w świat męskiej natury przedsięwzięć naukowych z dziedziny nauk przyrodniczych. Powołuje się ona na badania Anne R o e [2], która porównując cechy osobowościowe przyrodników i innych naukowców odkryła, że to właśnie przyrodnicy najlepiej pasują do męskiego stereotypu. W swych studiach poświęconych problemowi: *Jaki typ badań naukowych prowadzą określone typy ludzi i dlaczego?* [3] R o e [4] stwierdza, że fizycy i biolodzy w szczególności wykazują uczucie *niepokoju w bliskich stosunkach międzyludzkich... (i) mają skłonności do unikania napiętych sytuacji emocjonalnych*[5]. W późniejszej pracy prezentującej profile osobowościowe wielu zawodów, łącznie z nauką, Roe opisuje fizyków i biologów jako osoby, które nie cenią bliskich stosunków międzyludzkich w życiu prywatnym i skutkiem tego nie angażują się w takie związki. Z rodzicami nie łączą ich silne więzi emocjonalne i istnieje wyraźna tendencja do *jawnego lub ukrytego poniżania własnej matki (choć) prawie, zawsze okazują głęboki szacunek ojcu*[6]. Ogólnie rzecz biorąc, naukowcy ci nie interesowali się innymi ludźmi, a ich uwaga skupiała się raczej na *racjonalnej władzy* [7]. Mieli skłonności do *abstrakcji i sformalizowanego, obiektywnego myślenia, a wyraźnie powstrzymywali się od wyobrażania siebie samych w danej sytuacji. Nie potrafili wczuwać się w sytuację innych ludzi, wykazywali pasywną adaptację emocjonalną* [8].

Interesujący jest fakt, że wśród badanych naukowców nie było wyraźnych różnic związanych z płcią, a to oznacza, że kobiety, które zdołały przebrnąć przez bramy tej nauki przyjęły wymagany styl męski [9]. W przeciwieństwie do biologów i fizyków, pielęgniarki na przykład były: ekstrawertyczne, władcze, wrażliwe na problemy innych, dobrze przystosowane i praktyczne w rozwiązywaniu problemów. Sympatię do ludzi i zaintere-

[1] E. F. Keller: *Gender and Science. W: S.* Harding, M. B. Hintikka (eds.): *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science.* Dordrecht 1983, s. 187—205.

[2] Ibidem, s. 201.

[3] A. Roe: *The Making of a Scientist.* New York 1952, s. 1.

[4] We wstępie do rozdziału pt. *What Kinds of Stories Do They Tell?* Roe czyni interesującą uwagę na temat własnych poglądów związanych z właściwym rodzajem naukowców. Twierdzi ona: *Rozdział ten odnosi się do Thematic Apperception Test, a nie do usprawiedliwień, których słuchać muszą żony naukowców, gdy ci zostają po godzinach w laboratorium!* Ibidem, s. 171.

[5] Ibidem, s. 192.

[6] A. Roe: *The Psychology of Occupations.* New York 1956, s. 215.

[7] Ibidem, s. 217.

[8] Ibidem, s. 218.

[9] Ibidem, s. 217.

sowanie ich problemami podawały za główny powód wyboru pielęgniarstwa jako przyszłego zawodu[10].

Warto pospekulować na temat, czym byłaby historia nauki, gdyby wrażliwi, ekstrawertyczni, dobrze przystosowani badacze zastąpili ludzi o małym poczuciu empatii, nie interesujących się innymi i poniżających własne matki.

Ten krótki wstęp ilustruje sens tytułu artykułu *Portret uczonego z czasów młodości.* W dalszej części pracy portret ten zostanie uzupełniony kolejnymi szczegółami. Na początku jednak zajmę się omówieniem metafory.

II. UCZENIE SIĘ JAKO BICIE AŻ DO ULEGŁOŚCI— WSTĘP I ANEGDOTA

Anegdota, którą za chwilę przytoczę ilustruje naturę problemu, którym zamierzam się zająć. Jeden z moich kolegów postanowił włączyć pewien komponent do specjalnego języka używanego na kursie informatycznym, który prowadził. Choć sam znał ten język dość słabo, uważał, że studenci powinni się z tym włączeniem zapoznać. Decyzja ta spowodowała, że w wytężonej pracy poznał ten język na tyle dobrze, by móc go wykładać. Po dwóch tygodniach, poświęconych wyłącznie na to zadanie, oświadczył z triumfem, że *zbił język aż do uległości.*

Trzeba dodać, że kolega ten nie jest w żaden sposób osobą gwałtowną, złośliwą czy agresywną. Jednakże będąc naukowcem, po osiągnięciach w poznaniu języka komputerowego, wykazał naturalny odruch przemocy. Przedstawiony wizerunek *bicia aż do uległości* bardzo trafnie oddaje nasze typowe postrzeganie natury sukcesu naukowego i intelektualnego.

Głównym zadaniem mojej pracy będzie identyfikacja i analiza występowania tego typu metafory w dyskusji akademickiej. Zajmę się m. in. szczegółowo językiem naukowym i naszkicuję metafory dominacji, zależności, manipulacji i kontroli. Następnie skupię się na dyskursie filozoficznym, w którym najsilniejsze metafory nasuwają pojęcia nie tylko dominacji i zależności, ale także przemocy i totalnej wojny. W ostatniej części artykułu zajmę się krótko językiem literatury oświatowej i omówię niektóre alternatywne metody uczenia się, metafory, które bardziej związane są z wychowaniem niż z uzależnieniem jednostek od siebie. Postaram się dowieść wyższości metafor wychowawczych nad metaforami przemocy, które są tak modne na naszych uczelniach.

[10] Ibidem, s. 222.

III. NAUKA I POSZUKIWANIE PRAWDY — STUDIUM PRZYPADKU MANIPULACJI I KONTROLI

Nigdzie identyfikacja sukcesu z władzą, kontrolą i męskością nie rozkwitła pełniej niż w nauce. Twierdzenie to zilustruję cytując dwa głosy w tradycji naukowej—Francisa Bacona, którego prace w ogromnym stopniu przyczyniły się do określenia kształtu i kierunku myśli naukowej oraz Richarda Feynmana, współczesnego uczonego, który dostąpił najwyższych zaszczytów w świecie nauki, zdobywając nagrodę Nobla. Choć utożsamianie nauki z władzą antydatowało Francisa Bacona, zostało ono najwyraziściej przedstawione w pracach tego uczonego na temat nauki. Stąd też w swym eseju *On the Dignity and Advancement of Learning* namawiał on naukowca, by ten *śledził i niejako tropił naturę w jej wędrówkach, by móc potem doprowadzić ją znów do tego samego miejsca* [11].

Obraz wiedzy naukowej emanujący z kontroli i manipulacji naturą jawi się w tym fragmencie jasno i wyraźnie. Kolejny obraz wyłaniający się pośrednio z tego fragmentu dotyczy dualizmu, z określonymi granicami między znawcą a tym, co jest znane, między uczonym a naturą. Uczony poznaje naturę kontrolując ją i manipulując nią, lub jak twierdzi Bacon, kierując nią, drążąc ją i tropiąc ją.

Ale to nie wszystko. Kolejny dualizm, podstawowy w przedstawionym przez Bacona obrazie próby naukowej, to dualizm między mężczyzną a kobietą. Oczywiście uczony jest płci męskiej, natomiast natura — żeńskiej. W kolejnym fragmencie tej samej pracy Bacon uzupełnia swe metaforyczne wytłumaczenie natury przedsięwzięć naukowych następującym zdaniem: *Człowiek nie powinien mieć żadnych skrupułów podczas poznawania i penetracji tych otworów i zakamarków, gdy jego wyłącznym celem jest badanie prawdy* [12].

Słowa te będące wyraźną aluzją do stosunku seksualnego, metaforycznie łączą badania naukowe z penetracją ciała kobiety przez mężczyznę. Wcześniejsze nawoływanie do *tropienia, kierowania* i *drążenia* natury sugeruje, że tam gdzie natura opornie poddaje się zabiegom uczonego, użycie przemocy lub gwałt mogą być usprawiedliwione jako środek służący pogłębianiu naszej wiedzy. Tak więc natura charakteryzowana jest jako

[11] F. Bacon: *The Works of Francis Bacon.* T. 4, Londyn 1860, s. 296. Fragment ten cytowany jest W: S. Harding: *The Science Question in Feminism.* Ithaca 1986, s. 237.

[12] Ibidem.

poznawalna, pasywna, kobieca i narażona na gwałt[13], a uczony jako aktywny znawca, męski, usprawiedliwiony w popełnianiu gwałtu w imię nauki [14].

Utożsamianie nauki z męskością przez Richarda F e y n m a n a jest równie obrazowe i równie cierpkie z punktu widzenia kobiety. W swym publicznym wykładzie, w którym opisał pracę nagrodzoną nagrodą Nobla porównał on proces formułowania teorii naukowej do pierwszych kroków w miłości[15]. Powiedział on: *To był początek, a idea ta wydała mi się tak jasna i tak wytworna, że głęboko ją pokochałem. Podobnie pokochanie kobiety możliwe jest tylko wtedy, gdy mało się o niej wie, gdy nie widzi się jej wad. Wady te staną się później widoczne, ale wtedy miłość będzie na tyle silna, by przy tej kobiecie pozostać. Tak więc pozostałem przy tej teorii kierując się młodzieńczym entuzjazmem, wbrew wszelkim trudnościom*[16]*,*

Następnie rozwinął on swą metaforę opisując teorię (i kobietę) w wieku starszym i zakończył wystąpienie słowami: *Cóż więc stało się ze starą teorią, którą pokochałem, gdy była młoda? No cóż, powiem, że jest już starszą kobietą i nie ma w niej nic pociągającego, a gdy dziś spojrzą na nią młodzi, to serca nie zabiją im mocno. Ale o starszej kobiecie musimy mówić jak najlepiej, ponieważ była wspaniałą matką i wydała na świat wspaniałe dzieci. Dziękuję Szwedzkiej Akademii Nauk za uhonorowanie jednego z nich. Dziękuję* [17].

Taka charakteryzacja postrzeganej natury przedsięwzięć naukowych nie jest pod żadnym względem oryginalna. Spotyka się ją w większości współczesnych feministycznych opracowań krytycznych dotyczących nauki i filozofii nauki. Na przykład Lloyd[18], Keller[19] i Harding[20] przytaczają wiele obfitych i wyraźnych dowodów na metaforyczne utożsamianie postępu naukowego z konfliktem, władzą, manipulacją, dominacją, męskim seksualizmem, a nawet gwałtem.

Historycznie rzecz ujmując środowisko naukowe jest rezerwatem wyłącznie dla mężczyzn. Nauka jest realistyczna, gdyż musi definiować

[13] Ibidem, s. 237.

[14] Taki wizerunek rozwinięty zostanie szczegółowo w kolejnej części artykułu, która poświęcona jest filozofii, ale warto zauważyć jego obecność również w języku nauk ścisłych.

[15] R. P. P e y n m a n: *The Development of the Space-Time View of Quantum. Electrodynamics.* „Science" 1966, 12 sierpnia, t. 153, nr 3737, s. 699—708.

[16] Ibidem, s. 700.

[17] Ibidem, s. 708. Fragment ten cytowany jest także W: S. Harding: op. cit., s. 120.

[18] S. Lloyd: *The Man oj Reason, „Male" and „Female" in Western Philosophy.* Minneapolis 1984, s. 101—7.

[19] E. F. K e l l e r: op. cit., s. 188—190.

[20] S. Harding: op. cit., s. 168—169 i 237.

i opisywać rzeczywistość; nie może być fałszywa, ponieważ posiada mandat zaufania na przedstawianie prawdy. Będąc naukowcem człowiek pracuje *w grupie ludzi, którzy myślą tak samo, robią to samo, czują to samo* [21]. Jednolitość członków grupy zapewniają surowe kryteria wstępu. W świecie współczesnym selekcja nowych naukowców jest uważnie kontrolowana przez starą gwardię, która nadal tworzy krytyczną rzeszę w komisjach rekrutacyjnych na wydziałach uniwersyteckich, w radach redakcyjnych prestiżowych czasopism i w centralnych kolegiach przyznających stypendia [22]. Praktyczny język i metafory charakteryzujące tradycję, w ramach której działa ta silna i wpływowa grupa, ukazują bezsensowne i bez znaczenia alternatywne sposoby konceptualizacji rzeczywistości. Nie oznacza to oczywiście, że alternatywne sposoby konceptualizacji rzeczywistości nigdy nie występują, ale że prawdziwie radykalna percepcja musi pokonać nieprawdopodobne przeszkody, jeśli ma uzyskać choćby pozory prawdopodobieństwa w środowisku naukowym.

W parze z wizją prawdy lub rzeczywistości przedstawionej nam przez naukę idzie pojęcie obiektywnej i racjonalnej metody naukowej. Ponieważ nauka nie jest blokowana przez emocje, wytworem jej nie jest zwykłe subiektywne wyjaśnianie rzeczywistości, ale obiektywny obraz świata taki, jakim on jest. Interesujący jest fakt, że dokładnie zazębia się to z naszą wcześniejszą charakterystyką nauki jako dziedziną wyłącznie męską. Jedna ze standardowych ankiet dotyczącą stereotypu roli płci[23], określa następujące cechy osobowościowe jako typowo męskie: bardzo obiektywny, bardzo dominujący, bardzo logiczny, pozbawiony emocji, prawie zawsze ukrywa wzruszenie, bardzo aktywny i zdolny do oddzielenia uczuć od idei. Odpowiedniki tych cech określane jako kobiece to: bardzo subiektywna, bardzo uległa, bardzo nielogiczna, bardzo uczuciowa, nie potrafi ukryć wzruszenia, bardzo bierna i niezdolna do oddzielenia uczuć od idei.

Tak więc obraz nauki, wyobrażany przez większość z nas, jawi się jako obiektywne poszukiwanie prawdy, nieskrępowane czystym subiektywizmem i emocjami, zdążające konsekwentnie do celu. Staraliśmy się również postrzegać naukę jako sferę politycznie neutralną, nieskrępowaną i nie splamioną żadnym związkiem z określonymi ideologiami politycznymi. W pewien sposób wyobrażaliśmy sobie naukę, w jej poszukiwaniu wiedzy, jako dziedzinę czystą i nie związaną z praktycznym zastosowa-

[21] Ch. K u r a l t : *On the Road with Charles Kural.* New York 1985.

[22] K. P. Addelson: *The Man of Professional Wisdom.* W: S. Harding: M. B. Hintikka (eds.): op. cit., s. 178.

[23] I. Broverman, S. Vogel, D. Broverman, F. Clarkson, P. Rosenkranz: *Sex-role Stereotypes: A Current Appraisal,* „Journal of Social Issures" 1972, t. 28, nr 2, s. 59—78.

niem tej wiedzy. Taki wizerunek nauki w widoczny sposób związany jest z naturą naukowca opisanego przez R o e, jako kogoś, kto nie interesuje się innymi, ma małe poczucie empatii i skłonności do *obiektywnego myślenia, a wyraźnie powstrzymuje się od wyobrażania siebie samego w danej sytuacji*[24] i wykazuje *pasywną adaptację emocjonalną* [25]. Bez względu na historyczne uzasadnienia takiego obrazu nauki, widać wyraźnie, że pogląd taki nie jest już możliwy do utrzymania. Obecnie jest rzeczą oczywistą, że badania naukowe dobiera się pod kątem zdobycia poparcia finansowego i późniejszego ich zastosowania do precyzyjnie określonych celów [26]. Nie możemy dłużej ignorować natury kontekstu, w ramach którego nauka ma prawo do działania.

Jak twierdzi H a r d i n g, łączenie nauk ścisłych z męskością, dominacją i kontrolą powinno być odrzucone nie tylko dlatego, że pogląd taki jest wyrazem rywalizacji płci, ale również dlatego, że *zuboża naukę. Prowadzi on do fałszywych i uproszczonych modeli natury oraz badań* [27]. Tak więc feministyczny krytycyzm przyczynił się nie tylko do osiągnięcia wyższego poziomu moralnego w nauce poprzez nacisk na egalitaryzm seksualny, ale również do podniesienia poziomu zainteresowań naukowych. Wraz z nastaniem feministycznego krytycyzmu nauka powinna stać się nie tylko bardziej sprawiedliwa, ale też bardziej *naukowa.* Po tym omówieniu nauk ścisłych przejdę do dyskusji nad filozofią.

IV. PRZEMOC W AKADEMII —FILOZOFIA JAKO PARADYGMAT

Jeżeli istnieje choć jeden spójny obraz, jaki nasz racjonalny *mężczyzna* nakreślił w całej historii filozofii, to jest to wizerunek przemocy. Literatura filozoficzna pełna jest metafor walki, konfrontacji, pojedynków, zmagań, pchnięć nożem, walk byków, tortur, trucia a nawet analiz pozostawionych zwłok, przeprowadzanych z zimną krwią. Z licznych przykładów wybierzmy cztery: *Arsenał wspierający analizę logiczną i odwoływanie się do rozumu nie jest groźniejszy od ostrza niekonsekwencji*[28]. *Kiedy się z czymś nie zgadzasz, logicznie najwłaściwszą reakcją jest skierowanie strzału krytyki na samo twierdzenie* [29]. Metafora walki pojawia się nawet w kontekście porady udzielonej studentowi logiki, w jaki sposób skutecznie odpowiadać na argumenty: *Kiedy zrobiłeś już wszystko, aby zaatako-*

[24] A. Roe: *The Psychology of...,* op. cit., s. 218.
[25] Ibidem.
[26] S. Harding: op. cit., s. 16.
[27] Ibidem, s. 121.
[23] M. S e r i v e n: *Reasoning.* New York 1976, s. 34.
[29] R. H. J o h s o n, J. A. Blair: *Logical Self-Defencc.* Toronto 1977, s. 42

wać dany argument, musisz teraz obrocić się i zrobić wszystko, by być gotowym do obrony [30]. A autor książki o filozofii nauk społecznych oświadcza, że jego *celem było zaatakowanie współczesnej koncepcji związkóu między filozofią i naukami społecznymi*[31].

W ten sposób uczymy naszych studentów sztuki argumentacji[32] i przedstawiamy im kolejne modele doskonałości. Prezentujemy szkicowe argumenty historycznych tytanów, aby je potem surowo krytykować. Staramy się, aby nasi studenci nie dowiedzieli się, jaki obraz świata jest nam najbliższy, gdyż pragniemy, aby poznali i ocenili nie określone teorie metafizyczne, ale raczej filozoficzny *modus operandi.* Tak więc uczymy ich, jak obnażyć argument, jak rozpoznawać najbardziej krytyczne przesłanki i zaatakować sedno argumentu, który mają skrytykować. Chcemy aby poznali, w jaki sposób precyzyjnie określać i odrzucać jedynie to, cc nieznane i skrajne.

Cenimy naszych sprytnych studentów, których otwarcie możemy pochwalić za dociekliwość. Od czasu do czasu spotykamy na naszych kursach studentów o przenikliwej inteligencji, jednego lub dwóch o niezwykle chłonnych umysłach. Studenci tacy są bardzo ważni, ponieważ potrzebni są nam uparci przeciwnicy, z którymi możemy zmierzyć się w sali wykładowej, aby pokazać innym na czym polega siła argumentacji filozoficznej. Jednakże szermierka słowna jest nieco ryzykowna, zatem musimy uważać, aby zawsze utrzymywać przewagę, pobić przeciwnika i nie wpaść we własne sidła. Jeżeli pod koniec wykładu okaże się, że zostaliśmy przyciśnięci do muru, lub mówiąc bardziej obrazowo, że znaleźliśmy się między młotem a kowadłem, powinniśmy zastosować taktykę *silnej ręki,* uszczypliwe uwagi, atak frontalny, zrównać ich argumenty z ziemią i użyć własnych dział lub ciężkiej artylerii. Jeśli znajdziemy się w rzeczywiście trudnym położeniu, musimy chwycić byka za rogi albo zaproponować kontrdylemat[33]. Jednak takie postępowanie możemy usprawiedliwić, gdyż angażując się w nie, dostarczamy studentom ziarna na młyn rozumu, pokazujemy im ostrze badań filozoficznych. W razie konieczności, możemy wyjaśnić wszystko w czasie następnego wykładu dokonując ostrożnej sekcji zwłok zakończonej bitwy o idee. Warto zauważyć, że znaczna część użytego słownictwa (np. *przenikliwy, dogłębny),* ma wyraźne konotacje seksualne związane z wyobrażeniem gwałtownego pojedynku.

[30] D. Hitschcock: *Critical Thinking: A Guide to Evaluating Information.* Toronto 1983, s. 215.

[31] P. Winch: *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy.* Londyn 1958, s. 2.

[32] Dla pełniejszego wyjaśnienia metafory *dyskusja jest wojną.* Zob. S. L a k o f f i M. Johnson: *Metaphors We Live By.* Chicago 1980.

[33] L. Ruby: *Logic: An Introduction.* Chicago 1950, s. 295—297.

Uważamy, że najsilniejszy argument to taki, który jest w stanie obalić naszego przeciwnika. Innymi słowy, jak podkreśla Janice M o u l t o n, nasza uwaga filozoficzna koncentruje się na próbach poderwania autorytetu kogoś, kto prezentuje całkowicie odmienny punkt widzenia i niewiele mamy czasu na *pozytywne uzasadnienie własnych wniosków* (lub) *na ukazanie, jak umioski te mają się do innych poglądów*[34].

Jednocześnie kiedy ostrzegamy naszych studentów przed niebezpieczeństwem korzystania z niegodziwych wzorców wyciągania wniosków, takich jak ocena prawdziwości danego stwierdzenia wyłącznie na podstawie statusu jego twórcy, nasz własny wykład pełen jest niezbyt delikatnych przypomnień na czym rzeczywiście opiera się siła władzy[35]. Słowa takie, jak *z pewnością* i *wyraźnie* pojawiają się częściej niż w zwykłej dyskusji. Podczas moich pierwszych zajęć z filozofii grupa studentów uchroniła mnie przed takim zachowaniem. Studenci ci nagrali kilka moich wykładów i z wesołością stwierdzili, że im bardziej wykład stawał się pogmatwany i chaotyczny, tym częściej używałam słów *z pewnością* i *wyraźnie.* Kiedy to, co mówiłam stawało się mętne, *z pewnością* i *wyraźnie* stanowiły około 50 procent całego wywodu. Świadoma tego niepochlebnego odkrycia zaczęłam twierdzić, że poszczególne wypowiedzi były *dość oczywiste* i że pewne stany rzeczy *wydawały mi się prawdziwe.* Obecnie, po 10 latach doświadczeń pedagogicznych, jestem bardziej skłonna mówić o *rzeczach, które wydają mi się dość oczywiste.*

Metafory, które zarówno opisują, jak i nakazują określone interakcje podczas typowych zajęć z filozofii, nie rozwinęły się z czystego przypadku. Jak twierdzą Lakoff i Johnson: *Ludzie u władzy zaczynają narzucać swoje metafory* [36], a my operujemy wizerunkami konfrontacji, pojedynku [37], agresywności — krótko mówiąc, przykładowe zajęcia z filozofii przybierają postać pola walki. Pojęcie to jest zakorzenione tak głęboko, że kiedy podczas zajęć mówię o rozwijaniu krytycznej analizy sądu na temat danej tezy, która to analiza sąd ten wspomaga, studenci moi nie potrafią mnie zrozumieć. Pojęcie analizy krytycznej jest w ich umysłach tak silnie związane z reakcją czysto negatywną i destrukcyjną, że kategorie *krytyczny* i *popierający* są dla nich przeciwstawne.

Nadszedł czas, abyśmy przestali zajmować się wyłącznie udowadnia-

[34] J. Moulton: *A Paradigm oj Philosophy: The Adversary Method.* W: S. Harding, M. B. Hintikka (eds.): op. cit., s. 161.

[35] G. Lakoff, M. Johnson: op. cit., s. 87.

[36] Ibidem, s. 157.

[37] J. M o u l t o n: *Duelism in Philosophy.* 1980, t. 3, nr 4, s. 419—133. Paradygmat ten rozwija S. R. P e t e r s o n: *Are You Teaching Philosophy or Playing the Dozens?* „Teaching Philosophy" 1980, t. 3, nr 4, s. 433—442.

niem, że tezy przeciwstawne naszym tezom są błędne. Musimy podjąć bardziej zintegrowane działania, mające na celu wyjaśnienie, w jaki sposób tezy te zazębiają się z różnymi zbiorami doświadczeń, różnymi systemami przekonań, różnymi kodami wartości, a nawet różnymi stylami rozumowania [38]. Niebezpieczeństwo pierwszego podejścia (udowadnianie, że kontrtezy są błędne) polega na tym, że umożliwia nam wyodrębnienie drobnych okruchów rozumowania i nic poza tym; podejście drugie zmusza nas do przebadania szerszego kontekstu naukowego.

O ile w pierwszym przypadku możliwe, a nawet zalecane, jest wąskie, segmentaryczne podejście, to w przypadku drugim poleca się takie podejście do filozofii, które przewiduje skutki społeczne. Podejście to włączy filozofię do szerszych zagadnień społecznych, takich jak walka płci, rasizm, wyścig zbrojeń nuklearnych, podczas gdy podejście pierwsze pozwoli nam skoncentrować się całkowicie na tworzeniu coraz silniejszych kontrargumentów przeciwko naszym rywalom, tak, że nie zdołamy spostrzec dezintegracji wszechświata. Wyodrębnienie podejścia pierwszego mylone jest często z obiektywnością, a niepokój o krytyczne zagadnienia społeczne, ściśle związany z podejściem drugim, może być odrzucony, gdyż postrzegany jest jako zbyt uczuciowy, a więc jako pozbawiony rozsądku.

To odrzucenie emocjonalnej sfery uczuć w imię rozsądku jest jedną z podstaw odrzucenia kobiecości w dziedzinie filozofii. Odrzucenie to nie jest w tradycji żadną niespodzianką, gdyż określiła ona płeć kobiecą *w pewnym stopniu jako kalectwo* [39] i *słodką śluzowatość,... nieprzyzwoitość ... we wszystkim co* „stoi otworem" [40].

Kiedy taka mizoginia całkowicie zniknie ze sfery nauki, w języku filozofii może nastąpić radykalna zmiana. Być może podczas zajęć z filozofii w przyszłości słowa takie, jak *brzemienny w skutki (seminal),* obecnie zarezerwowane dla wyrażania pochwały wnikliwości czy idei, występować będą w towarzystwie takich słów, jak *jajnikowy* czy *piersiowy.* Jednak przed osiągnięciem tego poziomu trzeba będzie wykonać wiele pracy. Czy możemy oczekiwać, że edukacja dostarczy nam środków, które wspierać będą taką reformę?

[39] J. Moulton: A *Paradign of...,* op. cit., s. 161—162.

[39] A r is to t l e: *Generation of Animals.* Londyn 1953, księga IV, rozdz. VI. s. 461.

[40] J. P. Sartre: *Being and Mothingness: An Essay on Phenomenological Ontology.* Londyn 1957, s. 609, 613. Fragment ten cytowany jest również W: A. R. Mil-l e s, G. Finn (eds.): *Feminism in Canada: From Pressure to Politics.* Montreal 1982, s. 160.

V. EDUKACJA — ŚRODEK DO REFORMY?

Choć gwałtowne, regulujące, agresywne metafory mogą być szczególnie widoczne w sferze nauki i filozofii, to w żaden sposób nie są one do tej sfery ograniczone. Żyjemy w świecie nasyconym przemocą. Nawet medyczna metafora[41] opisująca reakcję ciała na chorobę to metafora pola walki, na którym wojownicze komórki krwi atakują wkraczające wirusy. Nasz język potoczny opisuje mężczyznę, który kaleczy się podczas golenia, że *krwawi jak zarzynana Świnia;* osoby niezwykle zajęte, że *biegają jak kurczak z obciętą głową;* człowieka sprawnego, który potrafi robić dwie rzeczy na raz, że *piecze dwie pieczenie przy jednym ogniu.* Uniwersytety, które potrafią ściągnąć znane nazwiska dla danego wydziału uzyskują pożądane wyniki naukowe. Kiedy słabsi członkowie wydziału nie wyróżniają się żadnymi osiągnięciami, rozsądek nakazuje[42], aby ci, którzy są lepsi torpedowali ich idee i poglądy. Bajki dla dzieci i dziecięce wyliczanki pełne są leśniczych, którzy odcinają głowę wilkowi, czarownic palonych w piecu, czy znienawidzonych macoch okrutnie karanych za swą chciwość i niemowląt wypadających z kołyski zawieszonej na czubku drzewa. Nasze dzieci zapoznają się już w wieku niemowlęcym poprzez czytane im tradycyjne opowieści z językiem pełnym przemocy. Nieco później *pałeczkę* przejmują telewizyjne filmy rysunkowe. We wszesnej młodości dzieci nasze korzystają z gier *video* i z materiałów oświatowych przeznaczonych do gier komputerowych, w których jedynym celem, a tym samym nagrodą, jest *zestrzelenie* lub *zniszczenie wroga*[43]. Nie trzeba dodawać, że gdy młodzież ta dorasta otwiera się przed nią szeroki dostęp do czasopism pornograficznych i ogromnej liczby programów gloryfikujących przemoc, pokazywanych na ekranie rodzinnego telewizora. Debaty w parlamencie kanadyjskim, obecnie transmitowane przez radio, są niemal karykaturą konfrontacyjnego stylu. Nic zatem dziwnego, że edukacja powinna być odbiciem tej tradycji, a podręczniki instruktażowe dla nauczycieli powinny opisywać fonetyczną i strukturalną analizę, poprzedzającą naukę ortografii przez dzieci, która pomogłaby im *rozpoznawać i atakować nowe słowa* [44]. Specjaliści od nauki czytania sugerują nauczycielom, że *korzystanie z fonetyki jest tylko jednym z środków do atakowania nieznanych*

[41] Na metaforę tę zwrócił moją uwagę Colm O'Sullivan.

[42] Przykład ten podsunął mi Andy Blair.

[43] U wagę na to zwróciła Jackie Emerson, koordynator szkolnictwa dla dorosłych w Hutton House, London, Ontario.

[44] M. E. Cross, J. Hulland: *Teacher's Guidebook for Starting Points in Reading (C), With Notes on Starting Points in Language* (C). Kanada 1975, s. XII. Przykład ten podała Ruth Mattingley, nauczycielka czytania z *University of Western Ontario.*

wzorów graficznych [45]. Radzą oni nauczycielom, by kładli szczególny nacisk na *ustalenie, czy uczeń atakuje nieznane słowa wykorzystując poznawane umiejętności*[46].

Niemniej jednak, edukacja daje podstawy do optymizmu. Nawet w samej literaturze dotyczącej nauki czytania nastąpiło radykalne odejście od mechanistycznych modeli nauczania tej czynności, w których szczególnie rozwijały się metafory związane z przemocą. Modele te rozkwitały ponad dziesięć lat temu, a obie prace cytowane powyżej pochodzą z tego okresu. Ostatnie trendy w nauce czytania skupione są na całościowym podejściu do języka, a wraz z tą zmianą zanikły metafory związane z przemocą. Jest rzeczą interesującą, że w całościowym podejściu do języka, język postrzegany jest jako sztuka społeczna, w której występuje zintegrowany kontekst ucznia, nauczyciela i tekstu. Model behawiorystyczny, który rozbijał czytanie na małe niezależne subumiejętności, został odrzucony [47].

Bieżące zalecenia określone przez Ministerstwo Edukacji w Ontario są wyraźnie pozbawione języka przemocy charakterystycznego dla walki płci. Podstawowe cele szkolnictwa średniego i wyższego łączą się z uczeniem dynamicznym, twórczym myśleniem, umiejętnościami rozwiązywania problemów, osobistą odpowiedzialnością w kontekście społecznym [48]. Język kontroli zauważyć można jedynie w zaleceniach ministerstwa dotyczących szkolnictwa[49], które obejmują *opanowanie zbioru liczb jako cel arytmetyki, opanowanie słownictwa, które ułatwi uczniowi nazywanie, opisywanie, rozumowanie, wyjaśnianie i używanie wyrazów jakościowych podczas zabauny, obserwacji, manipulacji tworzenia i eksperymentowania z odpowiednim materiałem*[50] jako cel mówienia oraz *opanowanie słów, fraz i wyrażeń* [51] jako cel pisania.

Choć stwarza to pewne uzasadnione nadzieje, że uniwersytety mogą zrezygnować z manipulacyjnych metafor związanych z przemocą, optymizm nasz powinien ostudzić się, gdyż szkoły wyższe rozczarowane są systemami nauczania w szkołach podstawowych i średnich w Kanadzie.

[45] W. T. Petty, D. C. Petty, M. F. Becking: *Experiences in Language: Tools and Techniques Jor Language Arts Methods.* Boston 1976.

[46] Ibidem, s. 329.

[47] Tę dyskusję na temat języka prowadziłam z Colmem O'S u 11 i v a n e m.

[48] *Ontario Ministry oj Education, Ontario Schools, Intermediate and Semior Divisions (Grades 7—12): Program and Diploma Requirements.* Ontario Ministry of Education 1984, s. 3.

[49] *Ontario Ministry oj Education, The Formative. Years, Circular PIJI, Provincial Curriculum Policy Jor the Primary and Junior Divisions oj the Public and Separate Sehools oj Ontario.* Ontario Ministry of Education 1975, s. 6.

[50] Ibidem, s. 8.

[51] Ibidem, s. 10.

Wykładnikiem tego rozczarowania jest fakt, że uniwersytety przyjmować będą studentów na podstawie zdanego egzaminu wstępnego, a nie ocen na świadectwie ukończenia szkoły średniej. Tak długo, jak instytucje szkolnictwa wyższego cenić będą przemoc jako model uczenia, tak długo, jak w edukacji będzie się kładło nacisk na myślenie analityczne i tak długo, jak doskonałość w tym myśleniu okaże się być pozytywnie skorelowaną z:

a) *niechęcią studentów do zależności od rodziny i przyjaciół,*
b) *ich walką o uznanie społeczne,*
c) *troską o zdolności intelektualne* [52]*,*

odejście w słownictwie szkół podstawowych i średnich od przemocy, kontroli i manipulacji nie daje nam większych nadziei na łatwe i szybkie zmiany w kołach oświatowych.

Tłumaczyła:
Małgorzata Pacyna

[52] J. K a g a n, H. A. M o s s, I. E. Sigel: *Psychological Signijicance of Styles of Conceptualization.* W: J. C. Wrigt (eds.): *Basic Cognitive Processes in Children: Report of the Sccond Conjerence Sponsored by the Committee on the Intelectual Process Research of the Social Science Research Council.* s. 73—124, J. Kagan: *Monographs oj the Society jor Research in Child Developmant.* T. 28, nr 2, s. 77.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

A. G. SPIRKIN

ŚWIATOPOGLĄD JAKO PROBLEM FILOZOFICZNY *

I. UWAGI WPROWADZAJĄCE W TEMAT

Pojęcie światopoglądu przybiera stopniowo charakter odrębnej kategorii filozoficznej. Sądzić tak można na podstawie wzrastającej liczby publikacji poświęconej temu tematowi [1]. Światopogląd rozpatrywany bywa między innymi z punktu widzenia jego relacji do nauki, jego relacji z filozofią, z punktu widzenia historii kulturowej ewolucji ludzkości itd. Nigdzie jednak, oprócz nieśmiałych aluzji nie powiada się, że światopogląd, w istocie, zajął już równoprawne miejsce pośród właściwych kategorii i pojęć filozoficznych, że więc rozpatrując różnorodne problemy światopoglądowe nie tylko badamy i opisujemy jakieś zjawisko obiektywne (jak postępują nauki szczegółowe), lecz konstruujemy także odrębną kategorię filozoficzną.

Podkreślanie nowości filozoficznej kategorii światopoglądu może na pierwszy rzut oka wywołać zdziwienie: czyż nie jest to pojęcie równie stare, jak sama filozofia? A jednak tak nie jest. Aczkolwiek pojęcie światopoglądu figurowało w nauce Kanta i co więcej występowało jeszcze u antycznych stoików, to jednak owo pojęcie zaczęło aspirować do rangi kategorii filozoficznej dopiero w minionym stuleciu. Jest faktem, że teksty filozoficzne roją się wprost od takich terminów jak np. *rozumienie, realność, produkowanie, rozumienie świata,* itd., a przecież nigdy nie były one

* A. G. Spirkin — członek korespondent Akademii Nauk ZSRR, Instytut Filozofii Akademii Nauk ZSRR.

[1] Pojęcie *światopogląd* pojawia się w tytułach monografii, poczynając od lat 60 np. *(Kommunizm i formirowanie naučnogo mirovozzrenija mass.* Minsk 1966; A. J. J e r m o l o v: *Rol' filosofii w formirovaniji mirovozzrenija.* Moskva 1964). Następnie światopogląd staje się coraz częściej odrębnym przedmiotem badań. (I. V. Martynyčev: *Nauka i mirovozzrenie.* Moskva 1973; V. L. Vasilenko: *Čelovek i mirovozzrenie.* Kijów 1974; V. G. Ivanov: *Fizika i mirovozzrenie.* Leningrad 1975; V. S. Ovčinnikov: *Mirorwzzrenie kak javlenie duchovnoj žizní obščestva.* Leningrad 1978; R. S. Karpinskaja: Biologija i mirovozzrenie. Moskva 1983; *Mirovozzrenie: pyt teoretičeskogo analiza.* Moskva 1985; G. L. Smirn o v: *Marksistsko-Leninskoje mirovozzrenie: puti formirovanija.* „Voprosy Filosofii" 1985, nr 7.

traktowane jako samodzielne kategorie filozoficzne. Podobnie *światopogląd* — pojęcie często używane, a mimo to odgrywało rolę drugorzędną, służyło jako pomocniczy środek opisowy w języku filozoficznym i (na ile autorowi wiadomo) jako samodzielny przedmiot analizy filozoficznej pojawił się właśnie w XX stuleciu. Światopogląd umiejscawia się w kręgu takich pojęć jak klasa, świadomość klasowa, formy świadomości społecznej, przekonania, ideały, orientacje wartościowań i inne, a nie np. w kręgu kategorii uniwersum i jednostki, konieczności i przypadkowości w orbicie filozofii społecznej — materializmu historycznego. Filozofia przedmarksowska nie potrzebowała takiej kategorii, zaś dla marksizmu-leninizmu jest ona niezbędna, gdyż pojęcie *światopogląd* powołane jest po to, by *uchwycić* samo centrum problematyki materializmu historycznego: wszak decydującą napędową siłą historii są masy, dlatego też niezbędne jest rozpatrywać nie tyle historię samych koncepcji filozoficznych, ile historię następujących po sobie typów światopoglądu, charakterystycznych dla poszczególnych grup społecznych. Konieczność określenia pojęcia światopoglądu jako kategorii filozoficznej zdeterminowana jest przede wszystkim przez samą logikę rozwoju filozofii materializmu historycznego, która zgromadziła materiał różnorodny i wymagający teoretycznego uogólnienia.

Konflikt światopoglądowy w XX wieku objął wszelkie kierunki myśli badawczej, nie tylko ściśle filozoficznej, lecz i naukowej — fizyki kwantowej czy biologii. Żadne zjawisko kulturowe nie może dziś uwolnić się od tego światopoglądowego konfliktu.

Nastał więc, jak się zdaje, czas teoretycznego uzasadnienia charakteru światopoglądu jako odrębnej kategorii filozoficznej. W czym można widzieć realną treść tej kategorii?

Światopogląd zalicza się do pojęć najbardziej trudnych do określenia, co do których z jednej strony panują iluzje powszechnej zrozumiałości, a które z drugiej strony *wyślizgują się* terminologicznym ustaleniom. Zbitki słowne *stanowisko światopoglądowe, światopoglądowa funkcja filozofii, struktura światopoglądu,* stały się na tyle obiegowe, że słowo *światopogląd* nie wydaje się potrzebować szczególnej refleksji. Jest to sytuacja w nauce zwyczajna: przymiotnik *piękny* spotykamy we wszystkich bodaj pracach z dziedziny estetyki. Nic jednakowoż nie wywołuje tak ożywionych dyskusji, jak kategoria piękna. A ponieważ światopogląd do miana kategorii pretenduje stosunkowo niedawno, sprawa przedstawia się tu jeszcze bardziej skomplikowanie: nie dysponujemy dotychczas jakąś skończoną i całościową koncepcją światopoglądu, a jedynie wstępnymi, jakby dokonywanymi po omacku jej szkicami. Niniejszy tekst również zalicza się do takich wstępnych opracowań uściślających kategorialne znaczenie terminu *światopogląd.*

II. ŚWIATOPOGLĄD I FILOZOFIA

Wszystko co napisano o światopoglądzie odnosi się w istocie tylko do jego aspektu ontologicznego, tzn. światopogląd rozpatrywany jest przeważnie jako zobiektywizowany w formach kultury duchowej, szczególny typ społecznej rzeczywistości, jako obiekt badań istniejący na zewnątrz poznania filozoficznego. W szerokim sensie słowa, tzn. poza zakresem analizy kategorialnej tego pojęcia, światopogląd oznacza system poglądów, ogólne spojrzenie na świat i człowieka. Zgodnie z tym światopogląd (jako kategoria filozoficzna) stanowi system uogólnionych odczuć, intuicyjnych wyobrażeń i poglądów teoretycznych na otaczający nas świat i na miejsce człowieka w tym świecie, na wielostronne relacje człowieka i świata, człowieka z samym sobą i innymi ludźmi, system nie zawsze świadomych podstawowych życiowych orientacji człowieka, grupy społecznej i społeczeństwa, system ich przekonań, orientacji wartościowań, ideałów społeczno-politycznych, moralnych, estetycznych i religijnych, zasad poznawania i oceniania.

Co prezentuje światopogląd w aspekcie specyficznie ontologicznym? Człowiek utwierdza siebie w świecie przyrody, w świecie kultury i w rzeczywistości społecznej poprzez swe wszystkie siły duchowe. Całościowe ujęcie i przeżycie oddziaływującej nań rzeczywistości — w postaci wrażeń, wyobrażeń, myślenia i aktywności emocjonalno-wolicjonalnej tworzy tę rozpatrywaną ontologicznie sferę ducha, którą nazywa się postrzeganiem, percypowaniem, rozumieniem lub doświadczaniem świata. A wszystko to stanowi jedynie znaczeniowe niuanse kategorii szerzej i częściej używanej — filozoficznej kategorii światopoglądu[2].

[2] W literaturze dotyczącej światopoglądu istnieje tradycja rozgraniczania sensu tych wszystkich pojęć i opisu ich relacji wzajemnych w ramach całości światopoglądu. W. S. Szwyriew określa więc światopogląd jako *jedność rozumienia świata, postrzegania świata i stosunku do świata.* W: *Mirovozzrenie: opyt...,* op. *cit.,* s. 3). Interpretacja ta ma określony sens przy rozpatrywaniu genetycznego aspektu światopoglądu, którego tu nie podejmujemy. Zbliżony punkt widzenia prezentuje także A. S. Mołczanowa *(Obščefilosofskaja značimost issledovanija sviaziej iskusstva i mirovozzrenija.* Ibidem, s. 84, pisząc, że teoria światopoglądu w coraz większej mierze odczuwa niezbędność bardziej ścisłego rozróżnienia pojęć sytuacji w świecie, świadomości świata i stosunku do świata. Rzeczywiście, tego rodzaju zróżnicowanie zjawisk światopoglądowych może okazać się pożyteczne, lecz obecnie najważniejsza nie jest dyferencja zjawisk, ale ich integracja, gdyż podstawową przeszkodę w budowie całościowej teorii światopoglądu stanowi przede wszystkim płynność i rnglistość tej kategorii. Jeżeli natomiast zróżnicujemy tak skomplikowane niuanse sensu, znajdziemy się natychmiast w obrębie różnych szczegółowych nauk humanistycznych, zaś sprawa konieczności szczególnej kategorii filozoficznej światopoglądu ponownie zawiśnie w powietrzu.

Światopogląd ma jednak — co bywało niezauważone — także i status gnoseologiczny[3]. Istotne jest, że światopogląd to zjawisko gnoseologiczno-ontologiczne: realizuje się w nim szczególna jedność gnoseologii i ontologii, gdyż gnoseologia sama dana jest w refleksji jako zjawisko ontologiczne. Światopogląd jako kategoria filozoficzna jest na wskroś gnoseologiczny, podobnie zresztą jak i wszystkie inne kategorie filozoficzne. Filozofia jako taka ma status światopoglądowy właśnie dzięki gnoseologicznemu charakterowi swych kategorii[4]. O światopoglądzie rozmyślamy — jak to słusznie zauważyła R. S. Karpińska — przyjmując za podstawowe koncepcje o charakterze światopoglądowym.

W czym zawiera się sens ontologicznego aspektu światopoglądu oraz jego istota gnoseologiczna? Przede wszystkim w tym, że cała treść światopoglądu koncentruje się wokół takiego lub innego rozwiązania podstawowego zagadnienia filozofii. Światopogląd jest gnoseologiczny w tym sensie, że tworzony jest, kształtuje się poprzez podmiot społeczny, przeciwstawiony jako podmiot właśnie całemu otaczającemu światu.

Dla powstania światopoglądu konieczne jest, jak wiadomo, przeciwstawienie *ja* i *nie ja,* co już wskazuje na gnoseologiczną naturę światopoglądu. Rozpatrując *światopogląd w ogóle,* poza podmiotem tego światopoglądu, zajmujemy się pożyteczną wprawdzie, lecz jednak abstrakcją. Jeśli nie określimy w sposób wyraźny gnoseologicznej natury fenomenu światopoglądu, możemy mimowolnie popaść w szczególny naturalizm światopoglądowy. W światopoglądzie ważna jest nie tylko sama treść wiedzy, lecz także te wnioski i perspektywy, które w swym całokształcie wchodzą w skład światopoglądu. Uzasadniona w sensie naukowym i potwierdzona przez praktykę wiedza stanowi gnoseologiczną istotę światopoglądu. Na przykład dla współczesnego robotnika w kraju kapitalistycznym uzasadniona przez naukę wiedza o mechanizmie wartości dodatkowej nabiera charakteru światopoglądowego ze względu na wpływ tej wiedzy na jego społeczną aktywność.

Światopogląd, to nie tylko duchowe zwierciadło wszechświata, historii ludzkości czy system wiedzy, lecz także określona postawa życiowa, tj. ukształtowane na gruncie tej wiedzy przekonania i postawy, zasady i normy, idee oraz ideały, a także emocjonalno-wolicjonalny wartościujący stosunek do świata, w tym do wydarzeń społecznych, do własnych praw i obowiązków w określonym kontekście społecznym, stosunek nadający światopoglądowi siłę oddziaływania. Mówiąc inaczej, światopogląd — to nie po prostu całość poglądów, lecz swego rodzaju duchowa konstrukcja nośna struktury osobowości, klasy lub społeczeństwa w całości. W tym

[3] A. D. Novikov: O *prirode jilososkogo mirovozzrenija.* W: *Mirovozzrenie: opyt*..., op. cit., s. 15.

[4] Ibidem, s. 15.

właśnie zawiera się istota ontologicznego sensu światopoglądu. To właśnie *przyswaja sobie* podmiot poznający.

Natomiast istota ontologiczna światopoglądu, co wynika z jego definicji, zawiera się w tym, że podmiotem światopoglądu jest jednostka, grupa społeczna i społeczeństwo jako całość. W swym indywidualnym rozwoju człowiek staje się jednostką wtedy jedynie, gdy kształtuje się w nim określony światopogląd, poza którym człowiek nie stanowi jeszcze osobowości we własnym rozumieniu. To jednak nie wystarczy. W pełnym znaczeniu człowiek staje się osobowością tylko wówczas, gdy występuje w charakterze podmiotu społecznego zachowania, którego podstawą jest ten lub inny światopogląd. Obecność światopoglądu stanowi wskaźnik dojrzałości nie tylko dla jednostki, lecz i dla grup społecznych, partii politycznych.

Treść światopoglądu nie jest jednoznaczna: może być ona naukowa lub nienaukowa, nawet antynaukowa, postępowa lub reakcyjna, zorientowana humanistycznie lub antyhumanistycznie, zaś z psychologicznego punktu widzenia — optymistyczna lub pesymistyczna. Wszelkie poznanie czy to w formie naukowej, artystycznej, potocznej itd. formuje jakby szkielet światopoglądowy. Najważniejszą rolę w jego kształtowaniu grają nauki filozoficzne. Można powiedzieć, że filozofia powstała i ukształtowała się właśnie jako odpowiedź na światopoglądowe potrzeby ludzkości, które domagały się uogólnienia teoretycznego. Uogólnienie takie jednak nie stanowi prostego sumarycznego konglomeratu poglądów na świat i człowieka, lecz jest kształtowaniem całościowego systemu pojęć ogólnych, kategorii, zasad, praw, które nie tylko ukazują miejsce człowieka w świecie, lecz ustalają jego stosunek do tej całości, której cząstkę stanowi. Ów stosunek ma wydźwięk praktyczny, poznawczy, moralny, estetyczny, społeczno-polityczny, religijny itd. Wszystko w filozofii jest obciążone światopoglądowo. Właśnie pojęcie światopoglądu zawsze w pierwszym rzędzie łączyło się z poglądami filozoficznymi, pozostając jednak w sensie historycznym niezależne i znaczniej znaczeniowo szersze od pojęcia filozofii. Jasne więc, że dowolna filozofia pełni funkcję światopoglądową, natomiast nie każdy światopogląd ma wydźwięk filozoficzny [5].

Historycznie ułożyło się tak, że obok filozofii występuje w duchowych poszukiwaniach ludzkości światopogląd zorientowany religijnie. Filozofia i religia — każda na swój sposób — wyrażają zmysłowy i teoretyczny koncentrat całościowego postrzegania świata, zmierzając do maksymalnego uściślenia i realizacji najwyższych wartości ludzkiego bytowania w świecie. W najogólniejszym ujęciu światopogląd religijny sprowadza

[5] R. S. Karpinskaja: *Tipy i formy mirovozzrenija, ich naučnaja i sociokulturnaja obsulovilennost.* W: Ibidem, s. 32.

się do tego, że rozumienie realności, ocena życia, formowanie ideałów i form działania powstają na podstawie odniesień do świata nadprzyrodzonego. Uczestnictwo nadprzyrodzonego rozumu w życiu przyrody i w układzie ludzkiego bytowania, wszechjedność ducha jako prawda najwyższa, wszechjedność, do której powrócić winna poszczególna egzystencja, twórcza wola boga tworząca świat, stwarzająca ludzi na obraz i podobieństwo swoje i przeciwstawiająca się siłom zła — oto podstawowe idee różnorodnych typów światopoglądu religijnego.

Filozofia i religia to najbardziej szerokie spośród historycznie ukształtowanych uogólnień o charakterze światopoglądowym. Można stwierdzić, że obok nich występują bardziej *wąskie* orientacje światopoglądowe: społeczno-polityczna, artystyczna a nawet jeszcze *węższe,* gdy weźmie się pod uwagę formy zawodowej organizacji wiedzy i działania, a mianowicie: światopogląd lekarski, biologiczny, fizykalny i inne[6]. I w światopoglądzie lekarskim przyjmuje się, że człowiek stanowi związek *substancji* cielesnej i duchowej wpisanej w całokształt stosunków społecznych oraz ogólny kontekst kosmiczny, co stwarza możliwość prawidłowego rozumienia istoty choroby. W ostatecznym rachunku zdrowie człowieka i jego choroba to problemy głęboko światopoglądowe. Czym jest choroba? Można ją rozpatrywać w sensie religijnym jako zemstę nadprzyrodzonych sił za grzechy, karę, wyrok losu. Czy zatem nie należy ingerować w przebieg choroby, czy jest to bezsensowne? Istnieje przecież i taki pogląd, przeniknięty duchem fatalizmu i pełen poczucia nieuniknioności losu. Przeciwstawia się mu naukowo-filozoficzny pogląd na istotę choroby i metody walki z nią, wsparty o całość wiedzy medycznej i praktyki lekarskiej.

Jak widzimy światopogląd nie jest homogeniczny. Jego struktura jest złożona i wewnętrznie zróżnicowana. Każdy rodzaj światopoglądu ma

[6] Bezsporne wydaje się, że sfera działania człowieka wywiera odpowiedni wpływ na jego światopogląd. Badacz przyrody na przykład może znajdować się pod tak silnym wpływem swej działalności zawodowej, że filozofia przekształca się dlań w pomocniczą jedynie dyscyplinę logiczną, zaś kwestie światopoglądowe stają się domeną nauk przyrodniczych. Poświęcono u nas kilka monografii skomplikowanej relacji wzajemnej nauki i światopoglądu. Do tej pory nierozwiązane pozostaje zagadnienie konieczności, czy też bezcelowości wyodrębniania naukowo-przyrodniczego typu światopoglądu. Jeszcze mniej zbadane jest zagadnienie tak zwanego światopoglądu artystycznego. Jeżeli nauki przyrodnicze pod względem światopoglądowym apelują do wiary w światopoglądową moc obiektywnych prawd o budowie świata, to sztuka pretenduje do wszechważności i głębi przenikania w tajemnice samego człowieka. Na przykład romantyzm, pojęcie przede wszystkim estetyczne, podporządkował sobie w początkach XIX wieku filozofię i nawet naukę. Dla nauki filozofia jest zbyt *nieścisła* w swych definicjach, zaś dla sztuki filozofia jest zbyt *sucha* i *logiczna.* Cały ten krąg problemów mających bezpośredni związek ze światopoglądem pozostaje obecnie niezbadany.

zawsze dość subtelne i skomplikowane powiązania z innymi jego rodzajami. Istotne jednak jest, że zawsze ma on charakter całościowy, którego bazą teoretyczną jest filozofia.

III. ŚWIATOPOGLĄD. ŚWIADOMOŚĆ. IDEOLOGIA

Odrębnego omówienia wymaga problem składu wyobrażeń mających funkcje światopoglądowe, problem stosunku światopoglądu do innych zjawisk rzeczywistości duchowej — form świadomości społecznej. Mówiąc o świadomości indywidualnej, niektórzy autorzy często skłonni są utożsamiać ją ze światopoglądem indywiduum. Niezależnie od tego, że te zjawiska często pokrywają się pod względem treści, błędem byłoby utożsamianie ich: nie wszystko w światopoglądzie stanowi fakt świadomości i nie wszystko co zawiera się w świadomości jest światopoglądem. Oczywiście, w jakimś szerokim rozumieniu możemy używać tych pojęć jako synonimów. I rzeczywiście, praktycznie niemożliwe jest scharakteryzowanie świata świadomości jednostki bez uwzględnienia jej światopoglądu względnie mówienie o jej światopoglądzie bez dotykania jej świadomości. A przecież są to jednak odmienne płaszczyzny czy przekroje, jednego i tego samego ludzkiego ducha. Czy światopogląd można rozpatrywać poza kategorią świadomości? Oczywiście nie. Na czym więc polega różnica między nimi? Na poziomie filozoficznego ujęcia rzeczywistości światopogląd jest teoretycznym systemem poglądów. Czy jednak można realną treść światopoglądu sprowadzić do takiego systemu? Nie można, gdyż ujęcie światopoglądowe nie dokonuje się wyłącznie na poziomie teorii. Określając świadomość posługujemy się takimi charakterystykami jak celowe ukierunkowanie odbicia, intencja celowościowa; świadomość zakłada także zdolność człowieka do zdawania sprawy ze swoich myśli i postępków przed swym własnym sumieniem i społeczeństwem, inaczej mówiąc — rozumne działania człowieka mają charakter umotywowany rozumowo. Natomiast światopogląd wymaga innego systemu pojęć dla swego określenia: jest to zarówno wiedza przekształcona w przekonanie jak wiara i ideały oraz orientacje wartościujące; a więc światopląd *funkcjonuje* na poziomie intuicyjnym. Światopogląd to także i konstrukcja ludzkich uczuć: wyraża stosunek człowieka do tych lub innych form rzeczywistości. Treść światopoglądu występować może także jako fakt świadomości lub istnieć w podświadomości[7]; ukrywa się w głębi pamięci jako

[7] W naszej literaturze filozoficznej spotykamy dwojaki stosunek do światopoglądu z punktu widzenia jego charakteru w pełni świadomego albo też częściowo nieświadomego. Na przykład A. A. N o w i k o w uważa, że światopogląd filozoficzny (w odróżnieniu od np. mitologicznego) preferuje świadomą orientację na

uogólnione doświadczenie, dysponujące regulatywnymi mechanizmami zmysłów, kiedy to człowiek bez namysłu postępuje tak, jak podpowiada mu zakorzeniona siła jego przekonań. Poza tym światopogląd stanowi ukształtowany historycznie i jednostkowo system zasad wyznaczających osobistą pozycję życiową jednostki. Jednakże światopogląd indywiduum, jako powstały w jego świadomości system zasad, nie jest danym na zawsze sztywnym schematem. Człowiek ma zawsze możliwość wyboru pozycji życiowej i zmiany jej na taką, która najbardziej odpowiadałaby temu celowemu działaniu świadomości, za pośrednictwem której włada on rzeczywistością, wartościami duchowymi i sobą samym. Jasne więc, że światopoglądu nie wolno utożsamiać ze świadomością, że identyfikacja taka stanowi gruby błąd teoretyczny.

Światopogląd częstokroć wiąże się także z ideologią, niektórzy nawet utożsamiają te pojęcia, traktując je jako synonimy. Jednakowoż nie jest to całkowicie tak. Światopogląd to pojęcie szersze, w którego zakres wchodzi wiele z tego, co nazywane jest ideologią. Ideologię definiuje się jako system idei, formę uświadamiania i oceny stosunków społecznych, sposób tworzenia określonych idei, celów i programów działania społecznego, skierowanych na umocnienie, rozwój i doskonalenie istniejących stosunków społecznych — względnie na ich zmianę. Ideologia obejmuje tę część światopoglądu, która zorientowana jest na obronę interesów grup społecznych, przede wszystkim zaś na władzę polityczną. Cechą wyróżniającą ideologię staje się więc to, że zawsze posiada ona treść klasową, podczas gdy nie wszystko w treści światopoglądu ma charakter klasowy, zawiera on bowiem także i niezmienne wartości ogólnoludzkie (np. normy etyczne, wytworzone przez wielowiekową mądrość ludzkości), a także tworzony przez przyrodoznawstwo naukowy obraz świata, który nie może bezpośrednio stanowić przedmiotu interesów klasowych; jasne jest więc, że błędem byłoby utożsamianie ideologii i światopoglądu. Już same językowe intuicje człowieka wykształconego nie pozwalają mieszać pojęcia ideologii z pojęciem światopoglądu.

Światopogląd to wielopoziomowy twór duchowy. W świadomości poszczególnego człowieka, grup społecznych i społeczeństwa w całości splatają

tę lub inną zasadę gnoseologiczną. Tak więc wybór między idealistycznym i materialistycznym rozwiązaniem podstawowego zagadnienia filozofii jest świadomy (por. A. A. N o v i k o v: op. cit., s. 13).

Jak twierdzi np. K. A. A b i s z e w wcale nie wszystko w światopoglądzie ma *charakter świadomie-refleksyjny* (jest tak nawet w światopoglądzie filozoficznym), jak tego wymaga teoria (por. K. A. Abišev: O *duchovno-praktičeskoj suščnosti mirovozzrenija.* W: *Mirovozzrenie,* op. cit. s. 31). Uznajemy drugi punkt widzenia.

się w jeden *kłębek* nici poglądów potocznych z ich elementami racjonalnymi oraz nieracjonalnymi, przesądy, poglądy naukowe, artystyczne i polityczne.

IV. STRUKTURA ŚWIATOPOGLĄDU

Czym jest istniejący na zewnątrz nas świat? Czy został stworzony? Przez kogo i w jaki sposób? Czym jest człowiek? W czym zawiera się sens jego życia? Jak mieści się on w kontekście światopoglądu? Czy ludzkość kiedykolwiek może zgłębić wszystkie tajemnice bytu? Co to jest dobro, a co zło? Czy można zwiększyć ilość tego pierwszego i sprowadzić do minimum to drugie? Czym jest piękno w życiu i sztuce? Czy można mówić o prawidłowym rozwoju społeczeństwa? Jaka jest społeczna linia rozwoju człowieka? Co czeka go w dalekiej przyszłości? Mądrość jest tak piękna! Ale dlaczego jej tak mało?

Wszystko to są problemy światopoglądowe, składające się na sens całego życia człowieka. Ich listę możnaby przedłużyć. Lecz istota sprawy jest jasna. Światopogląd — to w dużej mierze nie tylko naukowe poglądy i wyobrażenia o otaczającym nas świecie i człowieku. Nie jest to ani obraz świata ujęty w sposób integralny, ani żadna nauka wzięta oddzielnie, ani ich całokształt, ani formy artystyczne, aczkolwiek we wszystkim tym bezwarunkowo mieszczą się także treści światopoglądowe. Czy Tołstoj byłby tym wielkim Tołstojem, a Dostojewski owym wielkim Dostojewskim, gdyby utwory ich pozbawione były treści światopoglądowej? To samo odnosi się do nauki. Sama przez się nauka oczywiście nie jest światopoglądem, aczkolwiek konstruowany przez nią obraz świata stanowi jeden z podstawowych czynników kształtujących światopogląd. Darwin, odkrywszy prawo doboru naturalnego, pochodzenia gatunków, w tym człowieka jako najwyższego gatunku biologicznego, dokonał rewolucji w biologii, przeobrażając istniejący dotychczas w tej nauce naukowy obraz świata. Wywołało to burzę namiętności, jako że był to rzeczywiście przewrót w poglądach dotyczących pochodzenia gatunków zwierzęcych i człowieka. Jego odkrycie dotyczyło najistotniejszych postaw światopoglądu. Oto jaką ocenę dokonany przez Darwina przewrót zyskuje u znanego historyka nauki E. M e i e r a: *Podstawowa przyczyna, dla której ewolucjonizm, zwłaszcza w postaci darwinizmu, tak powoli zyskiwał uznanie, kryje się w tym, że wymagał on zastąpienia jednego światopoglądu przez inny* [8]. Darwinizm spowodował naukowe uję-

[8] E. Majer: *Smena predstavlenij, vyzvannaja darvinovoj revolucijej.* W: *Iz istorii biologiji.* Moskva 1975, s. 23.

cie takich problemów światopoglądowych jak celowość w przyrodzie ożywionej, która w światopoglądzie religijnym interpretowana była jako wprzód ustanowiona i regulowana przez rozum boski. Udowodnienie przez Darwina pokrewieństwa człowieka i świata zwierzęcego, ustalenie ewolucyjnego szeregu od najprostszych istot żywych do korony przyrody — człowieka, stanowi nie tylko rozwiązanie problemu naukowego, lecz przede wszystkim wyjaśnienie problemu o charakterze głęboko światopoglądowym. Człowiek uznawany był za stworzenie boskie. Przezwyciężenie idei boskiego pochodzenia gatunków, w tym człowieka, ujęcie powstawania gatunków jako naturalnego, prawidłowego procesu wymierzyło poważny cios poglądom religijnym.

Weźmy inny przykład — teorię względności Einsteina. Jest to teoria matematyczno-fizyczna, a jednocześnie o głębokim znaczeniu światopoglądowym; dostarczyła klucza do rozwiązania takiego problemu światopoglądowego, jak jedność przestrzeni, czasu, ruchu i materii, wnosząc nieoceniony wkład do treści światopoglądu naukowego (formułując naukowy obraz świata), stanowiąc dowód materialistycznej zasady monizmu. Treść światopoglądu nie ogranicza się jedynie do naukowego obrazu świata, rysują go podczas swego rozwoju wszystkie nauki, lecz zawiera również i artystyczny obraz świata jako rezultat poznania przez człowieka bytu (głównie społecznego) i siebie samego, własnego duchowego świata, jako części tego bytu. Obraz artystyczny stanowi otwarcie duszy człowieka jako mikrokosmosu, którego oś stanowią zasady etyczno-moralne jego organizacji. W skład światopoglądu wchodzą także i potoczne wyobrażenia ludzi.

Wskazane aspekty treści światopoglądu tworzą łącznie jego stronę informacyjną (idzie o system wiedzy). Umownie możnaby tę stronę światopoglądu nazwać informacyjno-ontologiczną. Doskonale jednak widać, że daleko jeszcze do wyczerpania istoty treści światopoglądu. Aby wiedza ta nabrała sensu światopoglądowego, winna zawierać elementy oceny, naszego stosunku do przedmiotu wiedzy. W światopoglądzie dokonujemy nieustannie jakiejś oceny z punktu widzenia jakiejś grupy społecznej, całego społeczeństwa, także z perspektywy interesu osobistego. Nic nie jest nam obojętne. Tym mniej obojętne jest nam to, co się tyczy najwyższych wartości życia. Oto dlaczego światopogląd od wieków stanowi teren ostrej walki różnych sił społecznych, klas społecznych i nawet poszczególnych jednostek, w ten lub inny sposób wyrażających, broniących lub obalających ten lub inny światopogląd. Oznacza to, że światopogląd zawiera również, obok informacyjnej, treść aksjologiczną. Historyczne typy światopoglądu stanowią całokształt powszechnych wyobrażeń tej lub innej grupy społecznej. W najogólniejszych zarysach treść światopoglądu zawiera wszystkie wyżej wymienione składniki, których skład

jest stały. Jednakowoż ciężar właściwy znaczenia tej lub innej składowej zmienia się historycznie. W treści światopoglądu historycznie pierwsze są wyobrażenia świadomości potocznej, regulatywy mitologiczne i religijne, grające pewną rolę w umacnianiu form społecznej organizacji życia ludzkich zbiorowości. W miarę rozwoju działalności praktyczno-poznawczej, wraz z wyodrębnieniem nauki jako odrębnej sfery życia treść światopoglądu staje się coraz bardziej naukowa.

Tym sposobem treść światopoglądu zmieniała się odpowiednio do tego, jak zmieniały się formy praktycznego opanowywania świata i jego teoretycznego rozumienia. Można mówić o historycznych typach światopoglądu, w których w postaci skoncentrowanej nawarstwiły się normy i zasady poznania, style myślenia, uwarunkowane przez całokształt kontekstu społeczno-kulturowego tej lub innej epoki historycznej. Lecz za historycznie zmiennymi czynnikami treści światopoglądu kryją się głębokie ludzkie wartości, których znaczenia przecenić nie sposób. Oznacza to, że kierunek badania historycznych typów światopoglądu prowadzić winien nie od jednostki ku temu lub innemu typowi, lecz od typu światopoglądu ku jednostce. Światopogląd indywiduum odnosi się do historycznego typu światopoglądu tak, jak jednostkowe do ogólnego, jak świat wielorakich i żywiołowych zjawisk do uporządkowanego systemu uniwersaliów.

Treść światopoglądu wiąże się najściślej z jego strukturą, którą najlepiej ukazać można rozpatrując światopogląd w jego jakby horyzontalnym przekroju.

Wiadomo, że w życiu człowieka i społeczności wszystkie działania ukierunkowane i regulowane są w sposób celowy. Powszechne cele życiowe stanowią wynik integracji celów jednostkowych, podobnie powstają ideały. Ideał (z greckiego — *idea, prawzorzec)* stanowi myślowe wyobrażenie celu działalności w sferze materialnej lub duchowej, poprzedzające jego praktyczną realizację. Jako najwyższa wartość życiowa ideał jest specyficznie ludzkim sposobem regulacji działalności życiowej, warunkującym dążenia klasy społecznej, grupy społecznej lub poszczególnej jednostki[9]. Ideału człowiek nie ujmuje nigdy jako czegoś będącego za nim, lecz zawsze tylko przed nim, aczkolwiek ideał żywi się zasobami z teraźniejszości i przeszłości. Ideały zwrócone są z reguły w przyszłość, zdarza się jednakowoż, że znajduje się je i w przeszłości (wspomnijmy choćby epokę Odrodzenia). Ideały mogą być uzasadnione naukowo, mogą także

[9] Problem ideału został postawiony przez I. Kanta przede wszystkim w związku z zagadnieniem *celu wewnętrznego.* Jeżeli cel wedle Kanta niesposób przedstawić obrazowo, to nie może również być ideału. Jedyną istotą na ziemi postępującą zgodnie z celem wewnętrznym jest człowiek. Wedle Kanta ideał jest zasadniczo nieosiągalny i występuje jedynie jako zasada regulacyjna, tzn. kieruje

być iluzoryczne, realne i nieosiągalne [10]. *Życie zmierza ku doskonałości, kierując się ideałem* — pisał M. Gorki — *tym, co jeszcze nie istnieje, lecz jest myślane, co prezentuje się jako możliwe i dające się urzeczywistnić. Rzeczywistość jest zawsze ucieleśnieniem ideału, zaś negujemy i zmieniamy ją, ponieważ ideał przez nas w niej zrealizowany już nas nie zadowala, — mamy już wytworzony przez nas inny, lepszy* [11].

Niemożliwe jest nawet wyobrażenie sobie, by zostały spełnione, by

człowiekiem, ukazując mu słuszny kierunek, nie zaś jako jasny obraz rezultatu działania człowieka. W tym samym duchu wypowiadał się również Hegel, twierdząc, że ideały są czymś zbyt wysokim, by kierować rzeczywistością. G. W. F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych.* T. 1, Moskwa 1974, s. 90.

W nauce o *czystym rozumie* ideał zadany jest jako zasada *zakazu sprzeczności,* ideał moralny *rozumu praktycznego* — jako imperatyw kategoryczny, zwrócony ku indywiduum. I tylko w sztuce ideał pozostaje w postaci wzorca — jako piękno. Dlatego ideał i piękno są synonimami i życie ideału możliwe jest tylko w sztuce. Te idee Kanta rozwinęli Fichte, Schelling, Schiller i niemieccy romantycy.

Hegel poddał krytyce Kantowskie wyobrażenie ideału jako abstrakcji, odzwierciedlającej tylko jeden z momentów historii duchowej kultury ludzkości i przeciwstawnej innej abstrakcji — *rzeczywistości empirycznej.* Ideał nauki, według Hegla, jest dany w systemie logiki, zaś ideał rozumu praktycznego — jako państwo zbudowane rozumnie. Ideał jest zawsze konkretny i realizuje się stopniowo w trakcie rozwoju społeczno-historycznego, którego każde stadium jawi się jako ideał zrealizowany częściowo, demonstrując tym samym panowanie idei, myślenia, twórczą moc pojęć, które podporządkowują sobie rzeczywistość. Ideał, wedle Hegla, jest naocznie postrzeganym obrazem celu i dlatego opracowywanie problemu ideału kontynuował on w estetyce, w systemie określającym piękno. Realizację ideału piękna Hegel widział jednakże, nie w przyszłości a w przeszłości—w antycznym *królestwie pięknej indywidualności.*

Twórcy marksizmu traktowali krytycznie Heglowską naukę o ideale, zwracając główną uwagę na analizę realnych, powszechnych potrzeb współczesnego im społeczeństwa burżuazyjnego, które pobudzają jego podstawowe klasy do działania i jawią się w ich świadomości jako ideały. Początkowo ideał był rozumiany w związku z uświadomieniem antagonizmów ukrytych w rozwijającej się rzeczywistości społecznej. W ideale jawi się obraz rzeczywistości społecznej wolnej od antagonizmów, występuje on jako aktywna siła organizująca, jednocząca ludzi dla wykonania konkretnych, historycznie dojrzałych zadań. Klasy panujące, dążąc do uwiecznienia istniejącego porządku rzeczy idealizują aktualny stan społeczny. Natomiast postępowe ideały ludzi pracy odpowiadają obiektywnej tendencji społecznego rozwoju i stanowią ideową podstawę ruchów rewolucyjnych. Postępowe były na przykład ideały Wielkiej Rewolucji Francuskiej, Komuny Paryskiej, a w epoce współczesnej — ideały Wielkiej Październikowej Rewolucji Socjalistycznej w Rosji, ideały ruchu narodowo-wyzwoleńczego uciskanych narodów (por. E. V. I l e n k o v: *Problema ideała v filosofii.* „Voprosy Filosofii" 1962, nr 10; 1963, nr 2).

[10] Istnieje nawet próba przyjęcia za podstawę typologii światopoglądów charakteru funkcjonujących w nich ideałów (por. G. M. Mereminskij. *Mirovozzrenčeskie funkcji obščestvennogo ideała.* W: Mirovozzrenie, op. cit., s. 108).

[11] M. Gorkij: *Sobrane sočinenia.* T. 24, Moskva 1953, s. 226.

wyczerpały się wszystkie ideały: oznaczałoby to utratę sensu życia, jego moralną śmierć. Na przykład pełne i ostateczne osiągnięcie ideału społecznego oznaczałoby koniec historii ludzkości. Ideały, zwłaszcza uzasadnione naukowo i sprawdzone przez doświadczenie, stanowią podstawę, szczególnego rodzaju melodię całości życia duchowego. Im bardziej wzniosłe są ideały osobiste i społeczne tym bogatsza osobowość i bardziej postępowe społeczeństwo, tym bogatsza, wznioślejsza treść życia indywidualnego i społecznego.

Ideały zakorzenione w systemie duchowych potrzeb oraz interesów społeczeństwa i jednostki, określane przez praktykę, przez całokształt doświadczenia ludzkości, ze swej strony efektywnie oddziaływują na życie społeczeństwa jak i poszczególnych jednostek ludzkich. Przeciwieństwo między ideałem a rzeczywistością może mieć charakter głęboki, dramatyczny.

Światopogląd, na strukturę którego składają się ideały, nie może być określany, jak to się niekiedy czyni, jako odbicie rzeczywistości[12]. Obecność w strukturze światopoglądu takiego wpływowego składnika jak ideały, charakteryzuje, że wyprzedza on odbicie, że jest taką siłą idealną, która nie tylko odzwierciedla rzeczywistość, lecz ją zmienia.

Obok ideałów w strukturze światopoglądu znajduje się także świat naszych wartości — zjawisk rzeczywistości materialnej i duchowej kultury, tzn. to wszystko, co człowiek wprowadza w sferę swych życiowych interesów. W swej życiowej działalności kieruje się on odpowiednimi wartościami; tworzą one system jego wartościujących orientacji. System ten zawiera także ideał jako najwyższą wartość duchową, nie oznacza to jednak, że ideał wyczerpuje całość systemu orientacji wartościujących. Orientacje wartościujące, w odróżnieniu od ideałów są w tej czy innej mierze świadome (od refleksji teoretycznej aż do poziomu zdrowego rozsądku), albo też mają charakter nieświadomy, zgoła instynktowny. Odpowiednie ideały i wiedza występujące w strukturze światopoglądu wpływają czynnie na sposoby postrzegania, uświadamiania i oceny otaczającego świata, innych ludzi i samego siebie, na tej podstawie zaś wytwarzają się wzorce, normy, zasady regulacyjne, którymi kierujemy się w swej działalności praktycznej i teoretycznej, gdy spośród mnogości alternatyw wybieramy jedną, w pełni określoną.

Wiadomo, że kamieniem węgielnym, osią światopoglądu jest wiedza — potoczna, naukowa, artystyczna, filozoficzna i inna. Jednakowoż wiedza przenika do *naczyń* światopoglądu wtedy tylko, kiedy staje się przekonaniem. Przekonania stwarzają poczucie słuszności wybranego kie-

[12] Por. np. V. S. O v č i n n i k o v: *Mirovozzrenie kak javlenie duchovnoj žizni obščestva.* Leningrad 1987, s. 7.

runku, pomagają samookreślić się w życiu. Przekonania to stały komponent światopoglądu, to pryzmat, przez który widziana jest rzeczywistość. Przekonanie zakłada istnienie, nie tylko rozumienie, lecz także i bezwarunkowe uznanie jakiejś realności, poglądów i idei *które opanowują naszą myśl, podporządkowują sobie nasze przekonania, do których rozum przykuwa nasze sumienie — to wiązy których nie można zerwać nie rozerwawszy własnego serca, to demony, które człowiek może zwyciężyć, podporządkowując się im* [18]. Przekonanie nie jest tylko stanowiskiem intelektualnym, to również stan emocjonalny, trwałe nastawienie psychologiczne, niezachwiana pewność słuszności swych ideałów, zasad, poglądów, idei, które, jak gdyby opanowawszy całą istotę człowieka, podporządkowują sobie jego uczucia, sumienie, wolę i czyny; przekonanie to czynny aspekt światopoglądu. Inaczej przekonanie nie może służyć jako czynnik kierujący działaniem, ani okazać dostatecznego wpływu na sposób myślenia i wartościowania jednostki, ani urzeczywistniać się jako zasady organizujące jej postępowanie. Przekonania są głębokie wtedy jedynie, gdy zostały uzyskane przez własne doświadczenie. Wiedza staje się przekonaniem wówczas, gdy zespala się z uczuciami i wolą indywiduum, gdy jest w nich nieustannie, nawet nieświadomie, obecna. Przekonania wpływają przeważnie na stosunek człowieka do wydarzeń społecznych, do pracy, innych ludzi, do przyrody i samego siebie. Są ludziom niezbędne tak, jak mięśniom niezbędny jest szkielet. Wnikając w jądro naszego ja tworzą moralno-psychologiczny fundament osobowości. Istota jednostki i jej przekonania to organiczna całość. I jeżeli zdarza się, że zauważymy niezborność przekonań jednostki i jej postępowania, którego sens jest wprost przeciwny wobec tych przekonań, wówczas mamy do czynienia z rozpadem osobowości.

Siła osobistego przekonania, związanego ściśle z wolą (a brak woli właśnie prowadzi do sprzeczności postępków jednostki z jej przekonaniami, co w ostatecznym rachunku prowadzi do rozpadu osobowości) — stanowi niezbędny moralny warunek efektywności działalności praktycznej i teoretycznej, szczególnie zaś twórczej. Regulująca siła przekonań człowieka w jego realnej działalności życiowej realizuje się za pośrednictwem wyrażania woli. Przekonania to idee ucieleśnione w działaniu i działanie oświetlone ideą. Jest więc to więź dwustronna: im głębsze i trwalsze są przekonania, a w konsekwencji interesy i cele, tym silniejsze jest dążenie do ich realizacji, i przeciwnie — im silniejsza wola tym bardziej czynnie wyrażane są przekonania. Właśnie przekonanie stanowi jedno z najbardziej ważnych składowych silnej, aktywnej społecznie osobowości. Nawet osobowość silna z natury niewiele może osiągnąć, jeżeli nie wspiera się

[13] K. Marks, F. Engels: *Sočinenia.* T. 1, s. 118.

na głębokim przekonaniu o słuszności swej sprawy. Właśnie przekonanie nadaje człowiekowi siłę, by bronić sprawy uznanej za słuszną nawet w pojedynkę, właśnie przekonanie o słuszności pomaga znosić cierpienia, motywuje do poświęcenia w imię ideałów naukowych, społeczno-politycznych, czy też innych [14]. W przekonaniach łączą się harmonijnie uświadomione *powinienem,* głęboko odczute *chcę* i praktyczne *mogę;* ujawnia się w tym także i charakter człowieka, i natura kontekstu społecznego, w którym żyje i tworzy. Historia świadczy, że zwolennicy jakichś przekonań nierzadko stawali w sprzeczności z samym sobą, gdy byli zmuszeni działać wbrew swym przekonaniom[15]. Wspomnijmy gorzkie słowa M. A. Niekrasowa, brzmiące jak wyrzut jego sumienia:

Nie handlowałem lirą, lecz bywało
— Kiedy zagroził los nieubłagany,
W struny fałszywe liry uderzała
Ma ręka...

Wierność własnym przekonaniom, to nie tylko obowiązek myślącego uczciwie człowieka, lecz także wewnętrzny głos jego sumienia. W każdym człowieku, mieszka niewidoczny obserwator, który czuwa, by jego postępki odpowiadały przekonaniom. Ten obserwator nazywany jest głosem sumienia. Znane są słowa Giordano Bruno: *Trwam przy tym i nie mogę inaczej!*

Zdarzało się, że dzieła nawet wielkich ludzi nosiły na sobie *czarne*

[14] *Trzeba mieć wewnętrzną świadomość konieczności pójścia na śmierć w imię życia, do więzienia w imię wolności i posiadać siłę przeżycia z otwartymi oczami całego piekła życia, czując w swej duszy wielki, z tego życia wzięty hymn piękna, prawdy i szczęścia* (F. Dzierżyński: *Dnievnik zaklućennogo.* Moskva 1966, s. 18). W *tym rewolucjoniście wszystko było prawdziwe, uczciwe: jego miłość, jego nienawiść, jego natchnienie i gniew, jego słowa i czyny. Kiedy znalazłem się w berlińskim więzieniu Moabit — jednym z najgorszych więzień politycznych w Niemczech* — pisał inny rewolucjnista G. Dymitrow — *umieszczono mnie w celi z potrójnym zamkiem, przeznaczonej dla ludzi, którzy popełnili najcięższe przestępstwa. Na drzwiach celi napisane były słowa:* Porzućcie wszelką nadzieję, wy którzy tu wchodzicie. *Uśmiechnąłem się do siebie i pomyślałem: do mnie to nie może się donosić. Dlaczego? Ponieważ byłem głęboko przekonany, że cokolwiek by się ze mną stało, nawet jeżeli mnie zabiją, idea za którą walczyłem nie może zostać pokonana* (G. Dymitrov: *Izbrane proizvedenia.* T. 2, Moskva 1957, s. 435).

[15] Mówimy o wewnętrznym rozkładzie i nawet duchowej tragedii jednostki, gdy człowiek odczuwając jedno, zmuszony jest mówić i postępować wręcz przeciwnie. Tak np. francuski myśliciel J. Meslier był utopijnym komunistą z przekonania i duchownym z zawodu. Ze względu na swą pozycję zmuszony był głosić idee, w których fałszywość nie wątpił. Natomiast poglądy, które uznawał za jedynie słuszne, zmuszony był do czasu ukrywać, co stanowiło tragedię jego życia.

piętno rynku, wbrew przekonaniom ich twórców, w sercach których żyło wzniosłe marzenie o pełnej swobodzie twórczości. Stąd bierze się ich smutek i żal. Stąd ich skryte lub jawne niezadowolenie. Stąd — mówiąc słowami A. Łunaczarskiego — ich przekleństwa rzucane na przemoc oraz dumne protesty są niczym innym jak zwrotem do potomnych: *Wybaczcie, jeżeli na naszym grzbiecie jest garb, lecz wszystko co w nas piękne, dobre, radosne, uczciwe, lśniące talentem, wszystko to przekazujemy wam* [16]. Człowiek może dysponować różną miarą przekonania — od ślepego fanatyzmu do pełnego niepewności zwątpienia. Jedni nie mają twardych przekonań, płyną więc z prądem cudzych myśli. Dla innych natomiast wątpienie nie znaczy jeszcze zdrady swych przekonań. Poddawszy je w wątpliwość, człowiek może na gruncie własnego doświadczenia, w rezultacie rozmyślań, kontaktów z innymi, wnikliwej lektury wybitnych, a tym bardziej genialnych dzieł literatury filozoficznej, naukowej, artystycznej, umocnić się w swych przekonaniach i bardziej jeszcze uwierzyć w ich słuszność.

Wiarę określa się zwykle jako uznanie prawdziwości nie dowiedzionego twierdzenia, zjawiska itd. Świadomość potoczna wiąże, jak wiadomo, pojęcie wiary z jedną tylko jej postacią — wiarą religijną, tzn. przyjmowaniem określonych twierdzeń, dogmatów — na przykład o istnieniu i naturze bóstwa oraz trzymaniem się ich wbrew danym naukowym. Dogmaty wiary występują jako aksjomaty, stanowiące podstawę dla rozmyślań *(wierzę, aby zrozumieć* — nauczał Augustyn; możliwe jest zaś i podejście racjonalistyczne: *rozumiem, aby uwierzyć* — twierdził A b e l a r d). Problem wiary jest jednak bardziej złożony. Wiara jako fenomen osobowy i społeczno-psychologiczny może być świadoma, głęboko uzasadniona (np. wiara w ideały), a może być także nieuzasadniona, znajdować się na irracjonalnym poziomie wewnętrznego, duchowego świata człowieka.

W. I. Lenin traktował uczucie *historycznego optymizmu, siłę ducha,* przekonanie, gorącą wiarę w ideały rewolucji, jako niezbędną cechę światopoglądu budowniczych nowego społeczeństwa. *Marksizm* — pisał — *różni się od wszystkich innych teorii socjalistycznych charakterystycznym zespoleniem absolutnej naukowej analizy obiektywnego stanu rzeczy i obiektywnego przebiegu ewolucji z najbardziej zdecydowanym uznaniem znaczenia rewolucyjnej energii, rewolucyjnej twórczości, rewolucyjnej inicjatywy mas* [17]. Treść światopoglądu, jego komponenty struktralne nie miałyby praktycznego sensu dla człowieka i społeczeństwa, gdyby nie uznawał on ich prawdziwości. Człowiek z zasady nie jest w stanie uwierzyć w coś, co z góry jest dlań fałszywe, nie może mieć fałszywych zasad

[16] A. V. Lunačarski: *Sobranie sočinenia.* T. 1, Moskva 1963, s. 27.
[17] A. V. Lunačarski: *Sobranie sočinenia.* T. 1, Moskva 1963, s. 27.

ideału, oczywiście jeżeli wie o ich fałszywości. W tym kontekście powstaje niezwykle skomplikowany problem prawdziwego i nieprawdziwego światopoglądu.

V. ŚWIATOPOGLĄD PRAWDZIWY I NIEPRAWDZIWY

Gdy mowa o światopoglądzie, którego głębokim uzasadnieniem jest wiedza, wówczas powstaje oczywiście pytanie: czy podlega on osądowi i badaniu z punktu widzenia prawdziwości? Kwestia ta wcale nie jest tak prosta, jak to się może wydawać na pierwszy rzut oka. Przecież fałszywy światopogląd zakłada także i nieprawdziwy sposób myślenia i popycha człowieka ku fałszywemu wzorcowi życia.

W literaturze zagranicznej stawia się kwestię prawdziwości światopoglądu nader swoiście. Nierzadko światopogląd traktowany jest jedynie jako umowny system idei, wyrażający się w określonej pozycji społecznej. Jest on subiektywny i jako taki przeciwstawny nauce. Światopogląd jest niebezpieczny, czego przyczynę upatruje się w tym, że może on służyć jako źródło fanatyzmu i psychoz masowych. Dla sukcesu partii rządzącej w walce społecznej konieczne jest, jak sądzą niektórzy zachodni socjologowie, aby ludzie nie namyślali się nad przesłankami swego światopoglądu, aby wierzyli w jego obiektywność, w jakoweś *prawo świata,* z którego wynika ich ideał, nie podlegający jakiemukolwiek sprawdzeniu. E. Topitsch wskazuje na przykład, że najbardziej niebezpieczny typ takiej wiary prezentują Marks i Engels. U Marksa wyróżnia Topitsch stronę naukową i czystej wody utopię. Marksizm jest naukowy, gdy dowodzi subiektywności wszelkiej ideologii, lecz zrywa z naukowością zupełnie, gdy własną ideologię podaje za prawdę obiektywną. Z punktu widzenia Topitscha światopogląd *jest systemem czysto subiektywnych umowności, inspirującym marzeniem, ideałem obojętnym wobec prawdy, za pomocą którego wodzowie kierują bezmyślnym, milczącym i pokornym tłumem* [18].

Nie ma nawet potrzeby mówić, że tego rodzaju *krytyka* marksizmu pozbawiona jest wszelkich podstaw. Marksizm nie jest światopoglądem zamkniętym, ani *absolutnym,* dążącym do powodowania niskimi instynktami mas. Marksizm to nie zastygły dogmat, lecz rozwijająca się twórczo nauka, światopogląd. *Jedyny wniosek z tego podzielanego przez marksistów poglądu, że teoria Marksa jest prawdą obiektywną, brzmi: krocząc drogą teorii Marksowskiej, będziemy się coraz bardziej zbliżali do prawdy*

[18] Por. M. Lifšyc: *Mitologija drevniaja i sovremennaja.* Moskva 1980, s. 253, 256.

obiektywnej (nigdy jej nie wyczerpując); krocząc zaś wszelką inną drogą nie możemy dojść do niczego prócz zamętu i fałszu[19].

Jak w marksizmie rozwiązuje się zatem problem prawdziwego i nieprawdziwego światopoglądu? Informacyjno-ontologiczne treści światopoglądu — wiedza — mogą być zarówno wiarygodne, prawdziwe, jak i fałszywe: błąd podąża za wiedzą wszędzie, jak cień. W ostatecznym rachunku zagadnienie prawdziwości czy nieprawdziwości wiedzy (podobnie jak i światopoglądu w całości) rozwiązywane jest przez praktykę. I w ogóle problem ten trzeba rozpatrywać w związku z ogólnym rozumieniem prawdy w marksizmie. Bez względu na to, jaki element struktury światopoglądu będziemy rozpatrywać — czy będą to ideały, przekonania, wiara, sądy oceniające — wszystkie one mogą być prawdziwe i posiadać treść, mogą też być fałszywe i puste. Kwestia prawdziwości ideałów jest niezwykle złożona i mało opracowana: prawda jest wszak zgodnością myśli i rzeczywistości, mówiąc o ideałach pozostajemy natomiast w sferze tego, co możliwe, a nie w sferze rzeczywistości. Dopiero przyszłość może potwierdzić prawdziwość lub dowieść nieprawdziwości ideałów. Nie mniej złożona jest sprawa prawdziwości lub nieprawdziwości przekonań, wiary i ogólnie sądów wartościujących: wszystko jest tu wszak uwarunkowane przez stanowisko społeczno-polityczne, moralno-psychologiczne, a także estetyczne jednostki, grupy społecznej i całego społeczeństwa.

Można wyróżnić strategiczny i taktyczny poziom światopoglądu. O strategicznym poziomie światopoglądu mówimy mając na uwadze daleki horyzont poszczególnych perspektyw, te długoterminowe zadania, których rozwiązanie przybliża nas do urzeczywistnienia naszych ideałów, co staje się możliwe jedynie poprzez osiągnięcia nauki, filozofii i praktyki społecznej. Czymś innym jest taktyczny poziom światopoglądu, gdzie zasady światopoglądowe realizują się w toku codziennego, powszedniego życia.

VI. ŚWIATOPOGLĄD: CAŁOŚĆ, JEDNOŚĆ

Kiedy mówimy *całość* i *jedność,* może się wydawać, że używamy dwóch różnych słów na oznaczenie tego samego. A tymczasem tak nie jest. Co rozumiemy zatem pod całościowym charakterem światopoglądu? To, jak się wydaje, harmonijna jedność elementów, tworzących strukturę światopoglądu. Trudno na przykład wyobrazić sobie, aby przekonania jakiejś jednostki przeczyły jej ideałom, ideały zaś jej orientacjom wartościującym. Trudno sobie również wyobrazić, aby w światopoglądzie jednostki istniały jednocześnie przekonania ze sobą sprzeczne.

[19] W. I. Lenin: *Dzieła.* T. 18, Warszawa 1954, s. 133.

Ponieważ światopogląd, jak już wspomniano, stanowi duchowy kościec osobowości, jej elementarną osnowę, uznając istnienie wewnątrz niego sprzeczności musielibyśmy tym samym przyznać, że nie stanowi całości także i sama osobowość. Czy jednak w takim przypadku można mówić o osobowości w pełnym sensie tego słowa? W pełni zasadne więc jest twierdzenie, że mowa być może nie o sprzeczności w światopoglądzie indywiduum, lecz o walce pomiędzy jego stanowiskiem światopoglądowym i namiętnościami duszy, między żarem serca a chłodem rozumu, między różnymi motywami jego działania. I jeżeli człowiek jest rzeczywiście osobowością, postępowanie jego w ostatecznym rachunku podyktowane będzie przez jego światopogląd (aczkolwiek w momencie wyboru decyzji może to nie być dla jednostki oczywiste, tzn. ujawnić się jej w dokonanej dopiero *post jactum* refleksji).

Dlaczego więc światopogląd jednostki nie może być wewnętrznie sprzeczny? Dlatego, że nie może być sprzeczności między elementami wchodzącymi w jego strukturę i treść, ponieważ wszystkie one tak lub inaczej zmierzają do jednolitego teoretycznego ośrodka — filozofii, a zatem dostosowują się do włączonych do jej struktury elementów: naukowych, społeczno-politycznych, artystycznych, etycznych, codziennych itd.

Tylko jednostka posiadająca całościowy światopogląd charakteryzuje się głęboko obywatelską postawą, o czym tak przenikliwie pisała R. Luks e m b u r g. Charakteryzując rolę światopoglądu w twórczości wybitnych pisarzy rosyjskich ubiegłego wieku, podkreślała: *Światopogląd — oto, co nadało najsubtelniejszą czułość społecznemu sumieniu literatury rosyjskiej, co tak jaskrawo zaostrzyło jej rozumienie różnych charakterów, typów i warstw społecznych; światopogląd —- oto co zrodziło chorobliwą wręcz wrażliwość, ukwiecającą obrazy literatury rosyjskiej oślepiającymi nieomal barwami; właśnie światopogląd natchnął ją do nieustannych poszukiwań i intensywnej zadumy nad społecznymi zagadkami, nadał zdolność obejmowania wzrokiem artysty ustroju społecznego w całej jego szerokości i wewnętrznej komplikacji i zobrazowanie go w potężnych dziełach*[20].

Jednakowoż różne postępki jednostki mogą być sprzeczne z jej światopoglądem (często jest tak pod wpływem okoliczności zewnętrznych), jak już o tym była mowa w związku z wyznaniem poety N. Niekrasowa.

Stanowiąc całość, światopogląd nie jest czymś homogenicznym, czego elementy są ze sobą powiązane mechanicznie, lecz czymś polifonicznym, wielobarwnym, dysponującym niejednakowym brzmieniem dźwięku i miarą napięcia. I tylko jako taka polifoniczna całość może on rozwijać się, komplikować, wzbogacać, stając się oraz bardziej precyzyjnym mecha-

[20] R. Luksemburg: *O literaturie.* Moskva 1961, s. 139.

nizmem regulacji aktów postępowania człowieka, tym samym jeszcze głębiej wrasta w jego jestestwo.

Niekiedy wskazuje się na sprzeczności w światopoglądzie indywiduum, twierdząc, że realizacja ideałów społecznych może być środkiem dla osiągania celów egoistycznych.

Częstokroć mamy tu do czynienia ze zwykłym niezrozumieniem istoty sprawy. W rzeczywistości zaś nie ma tu żadnej sprzeczności, ponieważ ideały (o których w takich przypadkach się mówi) nie weszły w strukturę światopoglądu, nie stały się jego organiczną częścią, nie przekształciły się w formę przekonań, a więc pozostały wobec światopoglądu zewnętrzne, w postaci tak zwanej nominalnej formy światopoglądowej [21].

Światopogląd ma charakter całościowy, można też mówić o jego jedności. Wskazując na całościowy charakter światopoglądu mamy na myśli przede wszystkim światopogląd jednostki. Kiedy natomiast mowa o jedności światopoglądu, to idzie o grupy społeczne, klasy i społeczeństwo w całości.

Podstawę jedności światopoglądu społecznego stanowi przede wszystkim wspólnota interesów, co także określa ogólnie strukturę tego światopoglądu. Na przykład jedność współczesnego światopoglądu w skali całej ludzkości, związana jest z dążeniem do zachowania pokoju, podtrzymania ekologicznej równowagi w przyrodzie i poziomu demograficznego.

Ponieważ jednak społeczeństwo ludzkie nie jest socjalnie jednorodne, to w odniesieniu do różnych grup społecznych mówić można raczej o jedności, a nie o całościowym charakterze światopoglądu. Niezależnie od pozornej tożsamości tych pojęć zachodzą między nimi również i określone różnice. Nie można na przykład, mówić o całościowym charakterze światopoglądu ekologicznego całej ludzkości, a raczej o jego jedności. Tak więc na czym, w odróżnieniu od całościowego charakteru, polega jedność światopoglądu?

Jedność światopoglądu polega na wspólnocie interesów. Jak wiadomo różne grupy społeczne, różne klasy, dysponują jednolitym światopoglądem ze względu na wspólność ich interesów, a także wspólnotę teoretycznego jądra tego światopoglądu — filozofii. Współczesny światopogląd burżuazyjny charakteryzuje się niewątpliwą jednością, u podstaw której spoczywa przede wszystkim wspólnota interesów klasowych, a także wspólnota pryncypiów filozoficznych, wspólnota tradycji historycznych itd. Jedność światopoglądu właściwa jest także i innej klasie społeczeństwa burżuazyjnego — proletariatowi. Lecz jedność tego światopoglądu ma charakter zasadniczo odmienny w odróżnieniu od jedności świato-

[21] Por. G. S. Batiščev: *Celostnosť kultury i beskoniečnoe mirovozzrenčeskoe stanovlenie čeloveka.* W: *Mirovozzrenie,* op. cit., s. 66.

poglądu klasy kapitalistów, który charakteryzuje się pluralizmem, eklektyzmem itd. Wynika to z niejednorodności samych interesów klasowych (interes wielkiej burżuazji nie pokrywa się np. z interesami burżuazji drobnej), a także z różnorodności podstaw teoretycznych tego światopoglądu. Dla współczesnego społeczeństwa burżuazyjnego charakterystyczny jest niebywały pluralizm doktryn filozoficznych.

Zasadniczo odmienna jest od burżuazyjnego jedność światopoglądu w społeczeństwie socjalistycznym wywodzącego się z filozofii marksistowsko-leninowskiej. Należy zauważyć, że w tym przypadku jedność światopoglądu charakteryzuje się także i jego zwartością.

Światopogląd jednostki włącza się w powszechny potok ponadjednostkowych form duchowego życia społeczeństwa. Ze swej strony jednostka w procesie wychowania i kształcenia jak gdyby żywi się sokami światopoglądu swej grupy społecznej. Trwa nieustanny proces wzajemnego wzbogacania *ponadjednostkowego* i *jednostkowego* światopoglądu.

Cel strategiczny światopoglądu marksistowsko-leninowskiego zawiera się w tym, aby każdy widział sens życia w walce o praktyczne ucieleśnienie naszych ideałów, by świadomie budował nowe społeczeństwo. Innymi słowy, aby światopogląd jako zjawisko społecznej świadomości przekształcił się w światopogląd każdego indywiduum, określając jego aktywną postawę życiową.

Problem jedności światopoglądu ma zatem bezpośredni związek z kwestią świadomości klasowej. W społeczeństwie antagonistycznym nie ma i nie może być jednolitego światopoglądu, gdyż każda klasa ma swój specyficzny światopogląd. W zależności od tego, czy interesy danej klasy są zgodne z obiektywną tendencją rozwoju społecznego, czy jest ona nośnikiem bardziej postępowego sposobu produkcji, czy też nie, jej światopogląd może być konsekwentnie naukowy lub nienaukowy, materialistyczny lub idealistyczny, rewolucyjny lub reakcyjny. Światopogląd burżuazji był początkowo postępowy, gdy jako klasa wschodząca przeciwstawiała się feudalizmowi. Po zdobyciu władzy natomiast jej światopogląd staje się konserwatywny i reakcyjny.

Przełożył:
Mirosław Skwieciński

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

URSZULA WILKE

NAUCZANIE ETYKI W SZKOŁACH WYŻSZYCH W NIEMIECKIEJ REPUBLICE DEMOKRATYCZNEJ*

Cieszę się, że mogę wziąć udział w dyskusji na temat propagowania etyki jako przedmiotu nauczania. Ostatnio zajmowałam się tym problemem w znacznie szerszym zakresie niż to jest niezbędne dla kierowania Katedrą Etyki Marksistowsko-Leninowskiej. Obecnie w Niemieckiej Republice Demokratycznej prowadzone są przygotowania do konferencji naukowo-metodycznej, którą organizuje Naukowa Rada Filozoficzna afiliowana przy Ministerstwie Kształcenia Wyższego i Pomaturalnego. Owa Rada rozważa nową propozycję dotyczącą sposobu i treści nauczania filozofii w tym także etyki, na uniwersytetach. Bierze przy tym pod uwagę obecny etap i poziom rozwoju społeczeństwa Niemieckiej Republiki Demokratycznej. Mając na względzie właśnie konferencję przygotowałam prezentowany obecnie referat. Jego podstawę stanowią doświadczenia z pracy dydaktycznej naszej Katedry mieszczącej się na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu im. A. W. Humboldtów i uwzględnia nowe perspektywy, jakie zawiera obecny program ministerialny. Oto podstawowe założenia moich przemyśleń.

I. AKTUALNA SYTUACJA WYKŁADOWCÓW ETYKI

Naszym głównym zadaniem jest wniesienie odpowiedniego wkładu w ogólny proces kształcenia dyplomowanych filozofów. Nauczanie etyki zaczyna się na trzecim roku wraz z naukowym komunizmem i estetyką. Seminaria prowadzone w tym czasie nastawione są na pogłębienie zdobytych uprzednio podstaw wiedzy. Na tym etapie nauczania głównym przedmiotem studiów jest trzecia część ogólnego kursu historii filozofii.

* Prezentowany tekst został wygłoszony przez autorkę na konferencji Etyków Krajów Socjalistycznych, Veszprem (Węgry), maj 1988. Tytuł pochodzi od redakcji. Doc. dr hab. Urszula W i l k e jest kierownikiem Katedry Etyki Marksistowsko-Leninowskiej na Uniwersytecie im. Aleksandra i Wilhelma Humboldtów w Berlinie.

W związku z tym pojawia się bardzo ważna relacja zachodząca między treścią poprzednich i pojawiających się właśnie na trzecim roku zajęć studenckich. Zwracamy przy tym szczególną uwagę na ich merytoryczni koherencję. Tylko ona bowiem zapewnia kontynuację i wzbogacenie wiadomości w zakresie problematyki filozoficzno-historycznej. (..)

Jeśli to się udaje, to słuchacze przejawiają zainteresowanie tokierr studiów, jeśli nie — to dostrzec można reakcję negatywną.

W ten sposób rozszerzamy wiedzę z kręgu historii etyki i rozszerzamy umiejętności polemiki i dyskusji z niemarksistowskimi ujęciami etyki, Prowadzone też jest jednocześnie odpowiednie, w sensie merytorycznym i metodycznym, gruntowne i intensywne dokształcanie nauczycieli akademickich, celem optymalizacji umiejętności dydaktycznych.

Już po raz drugi nasza Katedra przygotowuje słuchaczy do studiów interdyscyplinarnych, to jest do pracy związanej z kojarzeniem etyki z pozafilozoficznymi dziedzinami wiedzy. Od studentów, którzy wybrali specjalizację z etyki wymagany jest wybór drugiego podstawowego przedmiotu studiów (drugiej specjalizacji), zgodnego z pierwotnymi zainteresowaniami i poniekąd związanego z etyką. Mam na myśli takie dziedziny, jak: biologia, medycyna, psychologia, ekonomia, historia itd. Właśnie na tę tendencję w systemie edukacji filozoficznej NRD będziemy zwracać szczególną uwagę. Na specjalizację w zakresie tego drugiego przedmiotu zostanie wydzielona znacznie większa ilość godzin niż uprzednio.

Planujemy również bardziej intensywne zajęcia z etyki dla słuchaczy studiów zaocznych i na kursach podwyższania kwalifikacji. Wpłynie to prawdopodobnie bardzo korzystnie na podniesienie poziomu nauczania, na cały kompleksowy proces dydaktyczny w zakresie etyki.

Z jednej strony poznajemy niektóre założenia zagadnień etyczno-moralnych, pojawiających się w procesie formowania socjalizmu, z drugiej zaś wpływamy pośrednio przy pomocy słuchaczy studiów zaocznych na szerokie kręgi społeczne, ponieważ wiedza teoretyczna, jaką przekazujemy znajduje oddźwięk i zastosowanie w praktyce. Jednym ze sposobów upowszechniania problematyki etycznej, jest organizowanie obron dysertacji doktorskich naszych słuchaczy studiów zaocznych w tych instytucjach społecznych, które skierowały ich na wyższe uczelnie. Tę koncepcję pedagogiczną realizowaliśmy już w Wyższej Szkole Młodzieżowej przy Komitecie Centralnym FDJ, w wyższych szkołach plastycznych, w akademiach medycznych, w szkołach ogólnokształcących, a także w przedsiębiorstwach handlu i transportu.

Już od ubiegłego roku zajęcia z etyki prowadzone są na podstawie specjalnie przygotowanego do tego celu podręcznika, który opracował duży zespół autorów pod kierownictwem pracowników naszej katedry. Warto podkreślić, że w pracach zespołu brali udział wybitni specjaliści z uni-

wersytetów i innych szkół wyższych naszego kraju, a także uczeni radzieccy. Można też powiedzieć, że podręcznik ten jest świadectwem jednomyślności teoretycznej w sposobie ujmowania problematyki dydaktycznej i merytorycznej. Jego projekt wzbudził spory rezonans w środowiskach akademickich. Oczekiwano go z niecierpliwością. Spełnił też chyba oczekiwania, ponieważ istnieje na niego w dalszym ciągu duże zapotrzebowanie.

II. O POZIOMIE TEORETYCZNYM

Wspomniany wyżej podręcznik stał się pierwszą tego rodzaju podstawą do nauczania etyki w naszym kraju. Jest to książka, w której porusza się w sposób szczegółowy i wielostronny cały złożony kompleks zagadnień etycznych i ich związki z innymi problemami. Ale też należy pamiętać, że traktujemy ową publikację jedynie jako początek, a nie jako końcowy rezultat naszych zamierzeń. Obecnie możemy bardziej niż do tej pory zwracać uwagę w trakcie ćwiczeń, seminariów czy też na obowiązkowych zajęciach fakultatywnych na bieżące badania naukowe, przyciągać do nich studentów, pomagać im w wypełnianiu zadań badawczych.

Jeżeli uda nam się skoordynować prace rozlicznych komisji i rad problemowych oraz udoskonalić i ujednolicić działalność różnorodnych instytucji odpowiedzialnych za badania w dziedzinie etyki, to prawdopodobnie szybko pojawi się możliwość podniesienia poziomu teoretycznego studiów. (...) Porzuciliśmy już przestarzałe metody, polegające na usilnym i nieskutecznym przystosowywaniu abstrakcyjnych wywodów moralnych do konkretnej rzeczywistości. (...) Mimo to jednak nie osiągnęliśmy jeszcze tego poziomu nauczania, na którym etyka przekształca się w prawdziwie ofensywną siłę, moc, która by pobudzała do maksymalnej mobilizacji wszystkich sił dobrej woli celem humanitarnego rozwiązywania problemów współczesności. Właśnie do tego zmierzamy.

Nasze próby i wysiłki mają na celu osiągnięcie jak najwyższego poziomu teoretycznego, a ich obecne rezultaty wywołują już duży rezonans wśród studentów i młodych pracowników nauki. Świadczy o tym stały wzrost liczby kandydatów ubiegających się o podjęcie badań i specjalizacji w naszej katedrze. Cieszy nas fakt, że wśród nich jest wielu studentów zagranicznych z innych kontynentów. To oczywiście zmusza nas Europejczyków do wyzwolenia się z europocentrycznego pojmowania świata. Tematy prac dyplomowych tej właśnie grupy studentów dostosowane są w większej lub mniejszej mierze do naszego projektu prac badawczych. Na przykład zagadnienie odpowiedzialności tak w ujęciu synchronicznym, jak diachronicznym zostało podzielone na wiele mniejszych problemów

eksploracyjnych i dzięki temu zajmuje się nim znaczna liczba owych słuchaczy, wykorzystując w tym względzie również rozwiązania, literaturę i tradycje naukowe własnych krajów. My, jako wykładowcy, przedstawiamy im jedynie ogólne założenia, kierunki i metodologię proponowanych badań. Dopiero podczas regularnych konsultacji i dyskusji merytorycznych testowane są (to znaczy weryfikowane lub falsyfikowane) hipotezy wstępne, a w przypadku potwierdzenia ich słuszności następuje instytucjonalna akceptacja drogi badawczej, konkretyzacja i rozwijanie koncepcji. W przypadku falsyfikacji hipotez wstępnych następuje albo ich zmiana, albo ich modyfikacja, albo wręcz całkowita rezygnacja z tematu badawczego! Owe problemy stanowią istotę naszych seminariów specjalistycznych, a także obowiązkowych zajęć fakultatywnych.

Podkreślam szczególnie mocno znaczenie pracy naukowej ze studentami, ponieważ nie wszędzie zwrócono w odpowiedni sposób uwagę na wykorzystanie tego potencjału badawczego. Oczywiście nie jest to jedyne forma podwyższania poziomu teoretycznego studiów w obrębie nasze; katedry.

Wielkie znaczenie ma również kooperacja w ramach prac rozmaitych instytucji badawczych. W pierwszym rzędzie chodzi o skoordynowanie form działalności zespołów naukowych w obrębie krajów socjalistycznych w celu stworzenia badań o zasięgu międzynarodowym oraz wymiany doświadczeń na temat przebudowy i udoskonalenia socjalizmu.

Przez wiele lat istniał przyjacielski kontakt z Katedrą Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. M. W. Łomonosowa w Moskwie, Stamtąd właśnie otrzymaliśmy twórcze impulsy i w związku z tym nawiązaliśmy z tą instytucją ścisłe kontakty. Obecnie z niecierpliwością przygotowujemy się do wspólnego roboczego spotkania z moskiewskimi kolegami, spotkania, które nastąpi niebawem w Berlinie. Przyniesie nam ono z całą pewnością dużo nowego i interesującego materiału do przemyśleń (istotne jest to, że w owym spotkaniu uczestniczyć będą młodzi pracownicy nauki NRD). Oprócz tego istnieje również przyjacielskie porozumienie i więź z uniwersytetami Budapesztu i Warszawy.

Inną tendencję znamionuje kooperacja z dziedzinami i instytucjami niefilozoficznymi, współpraca, która realizuje się w interdyscyplinarnych przedsięwzięciach badawczych, na przykład z kombinatami przemysłowymi i różnymi organizacjami społecznymi.

Trzeci kierunek działań stanowi współpraca z innymi dyscyplinami filozoficznymi na naszym uniwersytecie, a zwłaszcza z Katedrą Historii Filozofii. (...)

Problemy związane z takimi tradycyjnymi zagadnieniami, jak na przykład koncepcje wartości i norm będą rozwiązywane w odniesieniu do coraz szerszego kontekstu zjawisk praktycznych i teoretycznych. Sta-

nowi to przecież i stanowić będzie swoisty wskaźnik żywotności etyki. Stanowiła ona bowiem w każdej epoce i stanowić będzie zwierciadło życia codziennego i przemian społecznych, podobnie zresztą jak filozofia na wszystkich etapach jej rozwoju.

Odejście od badań czysto specjalistycznych, oderwanych od złożonej konfiguracji innych zjawisk, zwrot w kierunku coraz szerszego, kontekstowego pojmowania stawianych problemów teoretycznych i praktycznych odpowiada obecnym potrzebom duchowego rozwoju społeczeństwa oraz wrastającemu coraz bardziej dążeniu do określania ludzkiego zachowania w kategoriach humanistycznych, ułatwiających zrozumienie szczególnie ważnej dziś sprawy odpowiedzialności za różnorodne rezultaty postępowania — tak w płaszczyźnie jednostkowej, jak społecznej.

Jeszcze całkiem niedawno wiele problemów etyczno-moralnych odnoszących się do dalekosiężnych zjawisk z zakresu informatyki, energetyki, medycyny czy obrony pokoju nie stanowiło przedmiotu refleksji badawczej etyków Niemieckiej Republiki Demokratycznej. Obecnie jednak owe zagadnienia znalazły się już w orbicie zainteresowań świeżo powołanych, wyspecjalizowanych instytucji. Również etyka powinna szybko i ze znajomością rzeczy podjąć wyzwanie współczesności i dorównać innym dziedzinom.

Już na wstępie pojawiła się uzasadniona ostra polemika z nowymi wulgarnymi formami moralizatorstwa, to jest formami, które zawierają nazbyt pesymistyczne czy też przesadnie optymistyczne dywagacje wywiedzione z powierzchownej analizy obecnej sytuacji społecznej i nowych stosunków międzynarodowych. Polemizuje się również nie tylko z dążeniem do zahamowania wzrostu informatyzacji, ale także z przejawami ślepej wiary w jej zbawczy potencjał. Dążymy do ustanowienia spójności i harmonii między wiedzą o świecie a wartościowaniem celem jak najstosowniejszego rozwiązania dzisiejszych problemów.

Moim zdaniem, na przykład etyka marksistowska wnosi istotny wkład w dzieło budowy socjalizmu, mimo iż do tej pory koncentrowała się głównie na opracowaniu własnej systematyki. Obecnie jednak powinna już zająć bardziej odpowiednie i odpowiedzialne miejsce w historycznym strumieniu tych teorii etycznych, które stanowią wyżyny światowej myśli filozoficznej. Sądzę, iż współczesna etyka powinna być przede wszystkim zwrócona ku przyszłości. Od niej właśnie powinna zależeć decydująca opinia na temat strategicznych i humanistycznych zadań pojawiających się w obrębie nauki i techniki kultury, ekonomii oraz polityki. Naszym głównym zadaniem jest uczestnictwo w procesie przyspieszenia przebudowy i doskonalenia światowego systemu socjalistycznego. Z tego też względu należy zaszczepić studentom naszej katedry zdolność do przewidywania (...), umiejętność antycypacji celów etapowych dalszego rozwoju

społeczeństw socjalistycznych i sposobów ich osiągania. W związku z tyn wprowadziliśmy pojęcie istoty moralności określonej inaczej jako *orientacja na przyszłość,* to jest orientacja na rozwiązywanie ogólnych społecznych zadań. Dzisiaj w dobie procesu pieriestrojki, udoskonalania socjalizmu wielokrotnie potwierdziła się słuszność tego ujęcia.

Stałe nastawienie na antycypację przyszłości grozi jednak zerwaniem z historią i rzeczywistością, czyli utopizmem społecznym i etycznym. Aby tego uniknąć, ogniskujemy w nowym projekcie studiów uwagę na gruntownym poznaniu długiej i bogatej historii etyki, nauki o moralności (...) Urzeczywistnianie wskazanego projektu zaczęliśmy od spotęgowania korespondencji między ogólnymi problemami historii filozofii i historii etyki oraz historią ogólną. Należy też koniecznie wyjaśnić, mając na względzie odpowiedzialność etyków za przyszłość, w jaki sposób wpływała etyka na proces historyczny. A dokonać tego przecież można tylko dzięki dobrej znajomości i analizie dziejów.

Uważam, że tylko określone siły społeczne mogą wnieść realny etyczno-moralny wkład w rozwój społeczeństwa. Rozumie się samo przez się, że wprawdzie stosowne problemy stawiają i rozwiązują poszczególni myśliciele, to jednak owi teoretycy nie są tymi osobami, które postulaty etyczne wprowadzają czy powinny wprowadzać w życie. Dlatego też tak istotne w naszej pracy jest dążenie do wyzwolenia za pomocą etyki tych sił społecznych, które będą dokonywać przeobrażeń socjalizmu.

Bez skrępowania powiem: jesteśmy głęboko przekonani, że jesteśmy wyrazicielami punktu widzenia klasy robotniczej. Z tego wynika, że sposoby i możliwości, a także granice etyczno-moralnego oddziaływania określamy w pierwszym rzędzie na podstawie poznania realnego poziomu rozwoju klasy robotniczej i jej interesów. Fundamentem tego oddziaływania jest zrozumienie istoty pojęcia klasy oraz warstwy społecznej, odnoszących się do ludzi pracy NRD, działających na ważniejszych odcinkach procesu intensyfikacji życia społecznego. (...)

Jedynie mocna więź etyki i filozofii z rzeczywistością daje nam gwarancję właściwego zrozumienia światopoglądu klasy robotniczej. Uniwersalizacja tego punktu widzenia prowadzi do rozwiązania problemu społeczeństwa ludzkiego w ogóle (jak pisał K. M a r k s w dziesiątej tezie o Feuerbachu). Natomiast indywidualizacja wspomnianego punktu widzenia prowadzi do uznania i poważania godności i twórczych możliwości każdego człowieka.

Należy podkreślić, że rozwój rozmaitych koncepcji i problemów etycznych urzeczywistnia się niezależnie od wpływów charyzmatycznych przywódców, ale na skutek stałego oddziaływania wielu ponadprzeciętnych jednostek. Owe indywidualności określamy za pomocą kategorii *osobowości,* która znajduje się w centrum naszego zainteresowania. Właśnie

owe wybijające się osobowości są niezbędne dla zgodnego z duchem czasu urzeczywistniania idei socjalizmu. W tym też duchu będziemy kontynuować prace nad formowaniem i ulepszaniem zajęć dydaktycznych z etyki.

Tłumaczył:
Jerzy Kosiewicz

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

JERZY KOSIEWICZ

INSTRUMENTALNIE CZY AUTOTELICZNIE — KOMENTARZ DO TEKSTU URSZULI WILKE

Nie podzielam poglądów autorki — Urszuli W i 1 k e, przyjmującej, że etykę czy też nauczanie etyki należy całkowicie podporządkować założeniom budowy ustroju politycznego. Uważam bowiem, iż nauczanie etyki (szerzej — filozofii) w ujęciu akademickim powinno mieć przede wszystkim — charakter autoteliczny.

Zbigniew M u s i a ł stwierdza w artykule *Państwotwórczy wymiar stalinizmu* w tekście, który ukazał się w „Edukacji Filozoficznej" (nr 6), że w warunkach państwa socjalistycznego systemu stalinowskiego filozofia została całkowicie podporządkowana aktualnej polityce partii. Jej rola polega nie tylko na uzasadnianiu systemu ustrojowego, pełni także ważne zadania czysto praktyczne. *Do najważniejszych z nich należy racjonalizowanie doraźnych decyzji politycznych partii oraz unifikacja, aż do pełnej homogenizacji, sfery duchowej całego społeczeństwa.* Wydaje mi się, że właśnie takie oto zadania do spełnienia w *nowym* programie nauczania w szkołach wyższych NRD stawia przed etyką Urszula W i 1 k e.

Na temat związków filozofii z ideologią pisał na łamach „Edukacji Filozoficznej afrykański filozof Kwasi W i r e d u (*Filozofia i ideologia.* „Edukacja Filozoficzna" 1988, vol. 4). Twierdzi on, że faktem jest, iż ideologia przenika do filozofii (np. chrześcijańskich czy marksistowskiej) i że błędem byłoby tego nie zauważać i nie doceniać. Jednakże obowiązkowe włączanie ideologii w obręb filozofii jest szkodliwe z punktu widzenia dydaktyki *nie dlatego, że ideologia nie ma związku z filozofią, ale dlatego, że władze państwowe często nie są zainteresowane racjonalną dyskusją na temat ideologii, lecz jedynie szerzeniem propagandy. Ponadto tego rodzaju sytuacja budzi przykry oddźwięk w środowisku akademickim* (s. 288).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

ANDRZEJ NOWICKI

FILOZOFIA WARSZTATU PRACY TWÓRCZEJ I WARSZTAT FILOZOFII PORTRETU. WYKŁADY MONOGRAFICZNE NA UMCS W LATACH 1987—1989

20 października 1987 roku rozpocząłem na UMCS cykl wykładów monograficznych z filozofii warsztatu dla studentów III, IV i V roku filozofii i dla absolwentów wychowania muzycznego. Wykład został zaplanowany na cztery semestry (po 30 godzin każdy). Przedstawiony tu konspekt obejmuje częściowo to, co zostało już wygłoszone, częściowo to, co zostanie wygłoszone.

TEMAT I: FILOZOFIA WARSZTATU PRACY TWÓRCZEJ

Wstęp: analiza dwóch obrazów pokazujących różne warsztaty oraz rysunku pokazującego rodzenie się filozofii warsztatu.

1. Rudolf von Alt (1812—1905); Warsztat malarza Hansa Makarta (1840—1884). Najważniejszym składnikiem tego warsztatu jest ogromna przestrzeń wypełniona niezwykle bogatym zbiorem rozmaitych drogocennych przedmiotów-modeli, których wyglądy przenoszone będą przez malarza na jego płótna;

2. Georg Friedrich Kersting (1785—1847); Warsztat malarza Caspara Davida Friedricha (1774—1840), obraz olejny z 1819 roku. Najważniejszym składnikiem tego warsztatu są pamięć i wyobraźnia malarza. Warsztat Friedricha jest mały i zupełnie pusty, ponieważ twórca sądził, że obecność jakichkolwiek obcych przedmiotów przeszkadza, rozprasza uwagę, działa zakłócające na światy powstające wewnątrz jego obrazów (nastrojowych pejzaży);

3. Władysław Wit wieki (1878—1948); Warsztat starożytnego rzeźbiarza Fidiasza (z V w. p. n. e.) — rysunek z 1920 roku. Rzeźbiony posąg Ateny jest pokazany jako dzieło zbiorowe Fidiasza i jego czterech pomocników, którzy również mają w sobie coś *boskiego,* ponieważ bez pracy fizycznej opartej na znajomości tworzywa nie może

powstać doskonałe dzieło. Szóstą osobą na rysunku jest filozof obserwujący pracę rzeźbiarza i budujący filozofię warsztatu.

1. Przez warsztat rozumieć będziemy warsztat pracy twórczej, w szczególności warsztat filozofa, historyka filozofii, malarza, kompozytora, muzykologa, geofizyka (z tych dziedzin czerpane będą przykłady).

2. Przez filozofię warsztatu rozumieć będziemy całość wiedzy filozoficznej związanej z projektowaniem, budowaniem i funkcjonowaniem warsztatów, w szczególności:

a) rozważania nad aparaturą pojęciową rozważań o warsztacie;

b) rozważania nad przestrzenią i strukturą warsztatu;

c) analizę porównawczą różnych warsztatów;

d) projektowanie optymalnych warsztatów.

3. Centralną kategorią filozofii warsztatu jest rzecz (res) ujmowana w trzech podstawowych aspektach:

a) *res facta* (termin Jana Tinctorisa z 1477 r.) czyli dzieło wytworzone w warsztacie;

b) *res creanda* (lub: *res ad quam)* czyli projekt dzieła, którego jeszcze nie ma;

c) *res ex qua* czyli podstawowe tworzywo.

4. Każdy warsztat budowany jest ze względu na *res ad quam,* czyli dla wytworzenia projektowanego dzieła.

5. Przestrzeń warsztatu obejmuje:

a) twórcę;

b) współtwórców (tych, którzy działają obok twórcy i tych, których twórca nosi w sobie, na *polu dajmoniona);*

c) zbiór przedmiotów (tworzywo);

d) zbiór narzędzi (zarówno przedmiotów materialnych jak i tych narzędzi pracy, które twórca nosi w sobie; np. zbiór narzędzi pojęciowych badacza);

e) dzieła rozpoczęte (z elementami własnej podmiotowości, której wymagania stawiają twórcy opór);

f) dzieła ukończone, które mogą funkcjonować jako bodźce lub tworzywo;

g) szczególne własności przestrzeni (wynikające z tego, co w niej jest, a także z układu składników warsztatu).

6. Przestrzeń warsztatu posiada własności magnetyczne, przyciągające przedmioty potrzebne do budowy dzieł i ludzi zafascynowanych procesem powstawania dzieł.

7. W przestrzeni warsztatu może pojawić się:

a) uczeń pragnący poznać warsztat mistrza, żeby tworzyć doskonałe dzieła;

b) badacz pragnący poznać warsztat, żeby zebrać materiały do budowanej przez siebie filozofii warsztatu;

c) osoba pragnąca sporządzić portret twórcy, stosująca *metodę portretowania warsztatem.*

3. W przeciwieństwie do przestrzeni, w której ludzie maleją (są poniżani, poniewierani, lekceważeni, unicestwiani), przestrzeń warsztatu ma własności nobilitujące, jest przestrzenią, w której człowiek rośnie, staje się osobą godną szacunku; znalezienie się w przestrzeni warsztatu może nadawać życiu ludzkiemu sens; może sprawiać, że człowiekowi „rosną skrzydła".

9. Podstawowym składnikiem warsztatu jest gromadzone tworzywo *(res ex quibus),* oraz zbiór narzędzi do pracy nad tym tworzywem.

10. Zycie warsztatu związane jest z napięciem pomiędzy projektem *(res ad quam),* a tworzywem *(res ex qua).* W tym polu napięć zostaje wytworzone dzieło *(res facta),* które opuszcza warsztat, rozpoczynając samodzielne życie poza warsztatem.

11. Twórczość polega na tym, że z tworzywa zebranego ze względu na projekt, wytworzone zostaje dzieło:

$$res\ ad\ quam \rightarrow res\ ex\ qua \rightarrow res\ facta$$

12. Tworzywo może pełnić rolę bodźca. Źródłem projektu może być fascynacja ogólnymi, szczególnymi i jednostkowymi własnościami tworzywa, które w takiej sytuacji staje się w pewnym sensie *współtwórcą dzieła*:

$$res\ ex\ qua \rightarrow res\ ad\ quam \rightarrow res\ facta$$

13. Spotkania z wytworzonymi dziełami polegają na tym, że w polu spotkań pojawiają się projekty, a pod ich wpływem gotowe dzieła zostają przekształcone w tworzywo, z którego będą wytwarzane nowe dzieła. Res *facta* może być przekształcona w *rem ex qua.*

14. Dla filozofii warsztatu twórca jest częścią warsztatu. Występuje tu zależność dwustronna. Twórca tworzy warsztat, ale tylko dzięki warsztatowi twórca staje się twórcą; warsztat formuje osobowość twórcy.

15. Do budowanego przez siebie warsztatu twórca wnosi projekty i narzędzia, natomiast tworzywo bierze z zewnątrz.

16. Zgodnie z prawami ergantropii twórca jest obecny w warsztacie:

a) w projekcie, dzięki któremu powstaje warsztat;

b) w wyborze, sposobie zbierania i sposobie porządkowania tworzywa;

c) w charakterystycznym zestawie narzędzi (częściowo przejętych od nauczycieli, częściowo zmodyfikowanych, częściowo tych, które sam wytworzył);

d) w sposobie przetwarzania tworzywa w dzieła:

— w sposobie myślenia (filozof), stawiania pytań;
— w sposobie badania (uczony);
— w sposobie komponowania (kompozytor);
— w sposobie widzenia, wyodrębniania tego, co istotne, abstrahowania od tego, co nieistotne (malarz), itd.;

e) w gotowych dziełach noszących na sobie piętno jego stylu.

Do wszystkich tych punktów odnosi się równanie: *est modus in rebus = est homo in rebus.* Wynika stąd zróżnicowanie kategorii *modus* (sposób projektowania, sposób zbierania, sposób porządkowania, sposób wytwarzania narzędzi i posługiwania się nimi, sposób przetwarzania tworzywa, sposób istnienia w wytworzonych przedmiotach).

17. Twórczość jest zawsze współtwórczością (aktywnością konkreatywną). Każde dzieło powstaje zawsze dzięki wielu współtwórcom.

18. We wszystkich warsztatach (bez względu na to, czy są to warsztaty filozofów, malarzy, kompozytorów, historyków filozofii czy muzykologów), można wyróżnić następujące podstawowe kategorie współtwórców:

a) myśliciele, którym twórca zawdzięcza podstawowe pojęcia organizujące twórczość: dzieło, tworzywo, narzędzia, wartość itd. i dzięki którym podejmuje decyzję autokreacyjną, która czyni z niego podmiot pracy twórczej i każe mu budować warsztat;

b) nauczyciele twórcy, którzy rozbudzili jego zainteresowania, nauczyli sposobu patrzenia, zbierania materiałów, przekazali narzędzia i metody; zafascynowali go swymi osiągnięciami i pobudzili do naśladowania, współzawodnictwa, szukania własnej drogi;

c) osoby wytwarzające bodźce, pobudzające wyobraźnię;

d) osoby, które dostarczyły tworzywo częściowo już przez nie przetworzone (i są obecne w tym tworzywie);

e) osoby pomagające, współpracujące;

f) osoby spotykające się z wytworzonymi dziełami i dokonujące rekreacji tych dzieł we własnym umyśle;

g) nauczyciele tych osób, zwłaszcza ci, którzy rozbudzili w nich potrzebę spotykania się z muzyką, malarstwem, poezją, filozofią, pracami naukowymi i uczyli, jak korzystać z dzieł wytworzonych przez innych ludzi.

19. *Res ad quam* może być przez twórcę ujmowana jako jakieś jedno dzieło albo jako całość tego, co twórca chce po sobie pozostawić, czyli *dzieła zebrane.*

Dzieła zebrane obejmują zarówno:

a) dzieła już wytworzone *(res factae),* jak i

b) dzieła rozpoczęte *(res inchoatae),* wymagające dokończenia, oraz

c) dzieła projektowane *(res creandae),* których jeszcze nie ma.

Idea dzieł zebranych nasyca tworzone dzieła dodatkową treścią. Dzięki tej perspektywie dzieło jest nie tylko dziełem, ale także ogniwem łańcucha dzieł (albo ogniwem wielu różnych łańcuchów), wchodzi z innymi dziełami w skomplikowane stosunki: dla jednych jest *polem, dojścia,* dla innych *polem wyjścia,* dla jeszcze innych *polem równoległym* lub *polem przejścia.* Stosunki takie mogą łączyć ze sobą dzieła różnych twórców.

Mogą być twórcy, którzy już w momencie projektowania własnego dzieła ujmują je jako element globalnej wizji kultury — wyrastający z tysięcy innych dzieł, mający być źródłem inspiracji (tworzywem) dla tysięcy dzieł, które powstaną w przyszłych stuleciach.

20. Z ontologicznego punktu widzenia warsztat składa się ze składników niejednorodnych. Nawet w tej swojej części, jaką jest tworzywo czyli zbiór charakterystycznych (dla danego warsztatu) przedmiotów. Dwa przykłady:

A. Podstawowym tworzywem historyka filozofii są — jak mówił Władysław Tatarkiewicz — myśli filozofów. Są one czerpane z dzieł samych filozofów (z rękopisów, dzieł drukowanych, przekładów) i z opracowań innych historyków filozofii (wraz z ich interpretacjami tych myśli). Tworzywo to — pod względem ontologicznym — składa się z trzech różnych zbiorów:

a) przedmiotów materialnych wytworzonych przez innych ludzi (rękopisów, książek, artykułów, mikrofilmów, kserokopii);

b) z własnych notatek sporządzonych przez historyka filozofii;

c) z wiedzy, czyli ze zbioru informacji zapamiętanych, przetworzonych i wytworzonych przez siebie.

Dwie pierwsze klasy obejmują przedmioty materialne (psychofizyczne), trzecia — wytwory psychiczne.

B. Podobnie w warsztacie malarza mamy trzy zbiory:

a) przedmioty materialne (fizyczne i psychofizyczne), których wyglądy zamierza malarz odtworzyć;

b) własne szkice i notatki;

c) wyglądy zapamiętane (a także przetworzone i wymyślone).

21. W pracach o warsztatach bibliograficznych historyków literatury uwzględnia się tylko przedmioty pierwszego rodzaju (dzieła pisarza i literatura pomocnicza). Pomija się ontologiczne zróżnicowanie sposobu istnienia: książek, notatek, informacji zapamiętanych.

Gruntownego wyjaśnienia wymaga pojęcie *notatek* i *szkiców.* Funkcjonują bowiem dwie milczące, a fałszywe przesłanki:

a) że notatki należy sporządzać tylko wówczas, kiedy nie ma się własnej książki, kserokopii czy mikrofilmu;

b) że notatka jest zwykłym powtórzeniem tego, co jest w książce.

Z pola uwagi znika w ten sposób to, co najważniejsze, to mianowicie, że sporządzanie notatek nie jest mechanicznym kopiowaniem (i namiastką) materiału pełnowartościowego, ale jest (i powinno być) samodzielną pracą nad tekstem, opartą na niezwykle trudnych i odpowiedzialnych decyzjach: co uznać za istotne, a co pominąć, a także, co uznać za powiązane ze sobą.

Notatki są (i powinny być) wybieraniem, wydobywaniem tego, co ważne i abstrahowaniem od tego, co nie będzie nam potrzebne. To samo dotyczy rysunków i szkiców, jak uczył Władysław W i t w i c k i.

22. Istotną cechą sporządzanych notatek powinno być ich przemyślane różnicowanie. Na przykład to, co najważniejsze, powinno być wyróżnione graficznie: umieszczone w miejscu centralnym, wypisane wielkimi literami, większymi, niż wszystkie inne, powinno być spacjowane, podkreślane, wyróżniane barwą i dodatkowymi znakami (np. plusami, wykrzyknikami, strzałkami).

23. Odkrywane związki między informacjami najlepiej przedstawiać w postaci diagramów: rzędów, szeregów, kół, prostokątów, modeli przestrzennych wskazujących na charakter powiązań (zjawiska będące częścią innych zjawisk, zjawiska należące do tej samej klasy, zjawiska będące przyczyną, skutkiem lub przeciwieństwem innych zjawisk; kolejność chronologiczna, aksjologiczna, mnemotechniczna, alfabetyczna).

24. Tak sporządzane notatki (pkt. 22 i 23) nie są namiastką pełnowartościowego materiału (np. książek), ale są wytworem pracy analizującej, wartościującej, porządkującej; mogą więc posiadać większą wartość naukową od tych materiałów, z których są sporządzane.

25. Należy odróżnić optymalne rozmiary warsztatu od rozmiarów maksymalnych.

Wydawać by się mogło, że warsztat najlepszy to ten, który zajmuje najwięcej miejsca (setki metrów sześciennych, sal, półek, skrzyń), w których jest najwięcej książek, reprodukcji, płyt, teczek i zeszytów z notatkami. Niekiedy podejmuje się temat tak obszerny, że materiały do niego można by gromadzić w nieskończoność i nigdy nie przystąpiłoby się do właściwej pracy, ponieważ miałoby się paraliżującą świadomość cząstkowości, niekompletności potrzebnego materiału.

Warsztat nie powinien przekraczać takich rozmiarów, które mogą być myślowo opanowane przez jego twórcę. W warsztacie zbyt wielkim — łatwo można się zgubić. Nadmiar zgromadzonych informacji może utrudniać szybkie dotarcie do informacji najważniejszych. To, co najważniejsze, może utonąć w masie szczegółów drugo-, trzecio-, dziesięciorzędnych.

Przy planowaniu warsztatu należy wyważyć proporcje między czasem poświęconym na jego budowanie, a czasem przewidzianym na pracę twórczą.

Najlepsze notatki to wcale nie te, w których wszystko zostało zanotowane (skopiowane), ale te, w których:

a) trafnie wydobyto to, co najważniejsze;

b) trafnie pominięto sprawy drugorzędne;

c) trafnie uchwycono najważniejsze powiązania.

Najcenniejszy typ notatek, to skorowidze rzeczowe i diagramy łączące informacje w system powiązań. To samo dotyczy strategii zapamiętywania. Najlepsza pamięć to nie pamięć najbardziej pojemna, ale selektywna i systemowa — o najgęstszej sieci powiązań między elementami zapamiętanymi.

26. Istnieje wiele barier utrudniających budowę warsztatu. Najważniejsze bariery to:

a) bariera biologiczna — ograniczona liczba lat życia, ograniczona liczba godzin, które można wygospodarować na pracę twórczą; bariera szybkości czytania (tak, żeby nie przeoczyć tego, co najważniejsze), bariera szybkości sporządzania notatek, bariera szybkości pisania własnych tekstów;

b) bariery *geograficzne* polegające na tym, że w mieście, w którym się znajdujemy, szybko wyczerpuje się zapas książek potrzebnych do pracy nad wybranym tematem (zapas obrazów do obejrzenia w muzeach, zapas muzyki do wysłuchania, zapas specjalistów, z którymi należałoby przekonsultować pojawiające się trudności). Dalsze miesiące pracy w tym samym miejscu nie przyniosą niezbędnego przyrostu informacji. Stąd właśnie — dla powstawania dobrych prac doktorskich i habilitacyjnych, a także dla powstawania dzieł malarskich i muzycznych — niezbędne są wielomiesięczne staże za granicą (nie tylko ze względu na dostęp do materiałów, których nie ma w kraju, ale także i przede wszystkim dla poznania innych warsztatów pracy);

c) bariery ekonomiczne polegające na tym, że olbrzymia większość twórców (pracowników naukowych, artystów itd.), nie ma:

— ani dostatecznej ilości wolnego czasu na pracę twórczą;

— ani środków finansowych do zakupienia wszystkich potrzebnych materiałów potrzebnych do pracy;

— ani odpowiednio przygotowanego miejsca do pracy;

— ani miejsca na warsztat o optymalnych rozmiarach.

Należy do tego dodać i to, że pewnych potrzebnych rzeczy w ogóle nie ma. Nawet gdyby się miało odpowiednie środki finansowe i miejsce do przechowywania zakupionych materiałów, to często nawet najbardziej niezbędnych rzeczy nie ma w sprzedaży (dotyczy to nawet tak elementarnych materiałów jak maszyny do pisania, taśmy, kalki, papier, farby, instrumenty muzyczne itd.).

W ten sposób projektowanie optymalnego warsztatu nabiera cha-

rakteru utopijnego. Modne stało się piętnowanie *postaw roszczeniowych,* ale wymuszona rezygnacja twórców z budowy optymalnego warsztatu sprawia, że nie wytwarzają dzieł tak doskonałych, które mogłyby zostać przez nich wytworzone, gdyby mieli odpowiednie warunki, tworzywo i narzędzia pracy.

Sprawa budowy optymalnego warsztatu nie może być uważana za prywatną sprawę twórcy. Jest sprawą ogólnospołeczną i powinna być przedmiotem polityki kulturalnej, która powinna zapewnić optymalne warunki dla tworzenia kultury narodowej — a nie tylko interesować się wartością propagandową tego, co jest wytwarzane.

27. Do najważniejszych składników warsztatu należą narzędzia pracy. Pomijamy tu problematykę narzędzi materialnych w postaci maszyn, komputerów, instrumentów muzycznych, pieców do topienia metali i sporządzania odlewów. Zajmiemy się problematyką narzędzi pojęciowych, a więc stylu myślenia twórców, sposobu, w jaki tworzą.

W przypadku filozofa, historyka filozofii, muzykologa, a także wielu przyrodników, wartość osiągnięć zależy nie tylko od bogactwa zebranego materiału, ale także i przede wszystkim od narzędzi, czyli:

a) od umiejętności wybrania najlejpszych narzędzi z tych, które już istnieją;

b) od umiejętności modyfikowania (doskonalenia) wybranych narzędzi, umiejętności przystosowania ich do potrzeb, do charakteru badanego materiału (przetwarzanego tworzywa);

c) od umiejętności wytwarzania nowych narzędzi;

d) od umiejętności posługiwania się tymi narzędziami.

CHARAKTERYSTYKA DWUNASTU WARSZTATÓW

Podstawą tej charakterystyki jest wskazanie na — wyróżniającą ten właśnie konkretny warsztat — kolekcję najważniejszych przedmiotów. Omówione zostaną warsztaty następujących osób: Antoni Bolesław Dobrowolski, Boris P o r e n a, Władysław Witwicki, Wolfgang Amade Mozart, Loredana Lipperini, Olivier Messiaen, John C a g e, Dick H i g g i n s, Bogusław Schaeffer, Giordano Bruno, Emanuele Gennaro, a w drugiej części omówię obszerniej własny warsztat.

1. Antoni Bolesław Dobrowolski, geofizyk

W centrum warsztatu kolekcja składająca się z trzech tysięcy gwiazdek śniegowych *(najpiękniejszych klejnotów natury).* Nie jest to kolekcja przedmiotów fizycznych, ponieważ — jako przedmioty fizyczne — gwiazdki są wyjątkowo nietrwałe (ich *życie* można mierzyć ułamkami sekund) i zbyt małe (kilka milimetrów średnicy); więc zamiast nich zbiera się przedmioty psychofizyczne, czyli powiększenia fotograficzne na-

klejone na kartony, różniące się od rzeczywistych gwiazdek śniegowych: trwałością, rozmiarem, niezmiennością, brakiem barwy, płaskością (w rzeczywistości gwiazdki nie są dwuwymiarowymi blaszkami, ale trójwymiarowymi bryłkami), wybranym (w pełni ukształtowanym) momentem rozwoju. Przedmioty te są więc w znacznej mierze wytworem badacza, zależnym od jego potrzeb, pomysłowości, instrumentów. Może je wprawdzie porównywać z gwiazdkami oglądanymi przez mikroskop i z wyglądami zapamiętanymi (i częściowo przetworzonymi przez umysł, zwracający uwagę na wybrane aspekty uznane za istotne, pomijający to, co uważa za nieistotne). Kolekcja ta służy do kilku celów:

a) jest materiałem do wykrywania praw rządzących procesem formowania się gwiazdek i wyjaśniających różnorodność ich kształtów;

b) zaspokaja estetyczną potrzebę spotykania się z przedmiotami pięknymi,

c) służy jako model do analizowania utworów muzycznych i poetyckich.

2. Boris Porena, kompozytor i muzykolog

Najdziwniejszą osobliwością warsztatu tego kompozytora jest ogromna kolekcja licząca wiele tysięcy chrząszczy (w czasie kilkudniowego pobytu w Polsce Porena nie tylko wygłaszał odczyty, dyskutował i grał na fortepianie, ale także łapał w lesie chrząszcze). Kolekcja ta jest źródłem inspiracji zarówno w pracy kompozytorskiej jak i naukowo-badawczej; związek entomologii z muzykologią opiera się na zauważonej przez P o r e n ę analogii pomiędzy doskonałością budowy utworów Bacha, a doskonałością budowy organizmu owada.

3. Władysław Witwicki, psycholog i malarz

Wieloletnie studia nad życiem, osobowością i dziełami W i t wieki e g o doprowadziły do przekonania, że podstawą jego warsztatu była kolekcja fascynujących go wyglądów ludzi i rzeczy; kolekcja składająca się z wyglądów zapamiętanych, naszkicowanych i reprodukcji. Wyglądy zapamiętane i naszkicowane nie są kopią przedmiotów, ale ich interpretacją: wydobywają to, co istotne, pomijają to, co nieistotne. Drugim składnikiem warsztatu były różnorodne tworzywa, fascynujące W i t wieki e g o ukrytymi w nich możliwościami: utrwalania w tym tworzywie interesujących wyglądów. Trzecim składnikiem były wyglądy wytworów ludzkich jako materiał do poznawania życia psychicznego twórców (charakterystyczna dla Witwickiego metoda: odtwarzanie życia psychicznego ludzi przez psychologiczną analizę ich wytworów). Pozostałe elementy warsztatu były podobne do warsztatów innych psychologów.

4. Wolfgang Amadeus Mozart, kompozytor

Kolekcja zauważanych i zapamiętywanych, a fascynujących go brzmień:

a) indywidualnego brzmienia głosu danej śpiewaczki, jej umiejętno ści śpiewania i nasycania śpiewu uczuciem;

b) indywidualnego brzmienia konkretnego instrumentu oraz sposobu wydobywania z niego dźwięków przez konkretnego instrumentalistę.

Te brzmienia były najważniejszymi bodźcami wprawiającymi wyobraźnię muzyczną Mozarta w ruch. Komponował przeważnie na określony głos i określonego instrumentalistę, starając się o to, żeby skomponowany utwór pasował do konkretnego wykonawcy tak, jak dobrze skrojone ubranie (ulubione przez Mozarta porównanie kompozytora do krawca).

5. Loredana Lipperini, muzykolog

W przeciwieństwie do tych muzykologów, dla których podstawą badań nad twórczością Mozarta są partytury (rękopisy i druki), dokumenty, książki, opracowania, w tym warsztacie największe zaczenie ma kolekcja płyt — wiele różnych wykonań tych samych utworów (na przykład 33 różne wykonania opery *Don Giovanni).* Z płyt i taśm korzysta każdy współczesny muzykolog, ale przeważnie zakłada się, że podstawę dla analizy może być jedno dobre wykonanie. Dla Loredany Lipperin: istotna jest wielowersyjność kompozycji Mozarta.

6. Olivier Messiaen, kompozytor

Najbardziej interesującą osobliwością warsztatu kompozytorskiegc Messiaena jest zbiór taśm magnetofonowych z nagranymi głosami egzotycznych ptaków. Kolekcja ta służy do trzech celów:

a) wykorzystywana jest jako tworzywo (głosy ptaków z taśmy włączane są w swoim autentycznym kształcie, lub po przetworzeniu do własnych utworów);

b) jest przedmiotem badań melodyki, rytmu, skal;

c) służy jako model przy komponowaniu muzyki instrumentalnej

7. John Cage, kompozytor

Osobliwością tego warsztatu jest zbiór nagranych na taśmę magnetofonową przypadkowych dźwięków środowiskowych, które dotąd uważano za czynnik zakłócający odbiór kompozycji. Cage uznał te przypadkowe dźwięki, szumy, szmery za tworzywo własnych kompozycji, Drugą osobliwością tego warsztatu jest księga chińska *I Ching* z tablicami przypadkowych układów, które pozwalają na wyeliminowanie wła-

snych decyzji i nadanie kompozycji charakteru maksymalnie przypadkowego.

8. Dick Higgins, kompozytor i malarz

Tworzywem w tym warsztacie mogą być utwory innych kompozytorów (Haydna, Chopina, Mendelssohna, Skriabina), natomiast od Higginsa pochodzi przede wszystkim wymyślony przez niego sposób ich przekształcania. Do przekształcania służą barwne kompozycje malarskie Higginsa (realistyczne i abstrakcyjne), wykonywane na przezroczystej folii nakładanej na partyturę (metoda *overlay).* Przypadkowe skrzyżowania znaków partytury z liniami i barwnymi plamami rysunków są odczytywane jako dyrektywy przekształcania utworu zanotowanego w partyturze.

9. Bogusław Schaeffer, kompozytor i filozof muzyki

Tym, co przede wszystkim różni Schaeffera od innych kompozytorów, jest koncentracja uwagi na *możliwościach muzyki. W muzyce.* — pisze Schaeffer — *dokonują się stale odkrycia,* toteż obecnie *możliwości muzyki są olbrzymie,* ale większość kompozytorów nie zna tych możliwości, nie interesuje się nimi i dlatego *ich dotychczasowe wyzyskanie było stosunkowo małe. Możliwości muzyki nie należy rozumieć tylko w sensie ilości środków. Ich pomnożenie nie jest łatwe; jest często iluzoryczne, pozorne. Największe przemiany muzyczne dokonywały się nie dzięki dodawaniu do konwencjonalnego repertuaru nowych mediów kompozycyjnych, lecz przez zmiany samej koncepcji kompozycyjnego postępowania. Aby takie zmiany mogły zaistnieć, trzeba często sięgać do samych elementów muzycznych, weryfikując — raz jeszcze, na własny użytek — aktualny zasób środków z punktu widzenia możliwości dokonywania w nich zmian.*

Twórczy kompozytor — powiada Schaeffer — *powinien pobudzać innych do działania w zakresach, które oni zaledwie przeczuwają,* powinien starać się — jako nauczyciel kompozycji •— przede wszystkim o *rozszerzanie pola widzenia* swoich uczniów, aby tam, gdzie inni widzą tylko dwie możliwości, zauważali jeszcze trzecią możliwość (warto w tym kontekście zwrócić uwagę na charakterystyczny tytuł koncertu instrumentalnego z 1958 roku: *Tertium datur),* a nawet jeszcze sto innych możliwości.

Z każdym rokiem ilość możliwości rośnie, ale większość kompozytorów nie potrafi i nie chce korzystać z wolności. Komponuje tak, jak gdyby w muzyce ostatnich lat nic się nie zdarzyło. Powstają zatem w latach osiemdziesiątych XX wieku kompozycje, które faktycznie należą do lat sześćdziesiątych, pięćdziesiątych, jeśli nie wręcz do XIX wieku. Nie

chodzi przy tym o to, żeby koniecznie stosować w komponowanej mu zyce to, co najnowsze, ale o to, żeby zdawać sobie sprawę z tego, że możliwości do wyboru jest znacznie więcej, niż się wydaje i że są one właśni< po to, żeby z nich korzystać. A przede wszystkim: chodzi nie tylko o to żeby ciągle się uczyć i zapoznawać z tym, co zostało odkryte przez innych kompozytorów, ale o to, żeby własnym trudem odkrywać nowe możliwości muzyki.

W ten sposób powstał warsztat Bogusława Schaeffera, w którym znaczenie podstawowe ma właśnie stale rosnąca kolekcja zarejestrowanych (w pamięci lub w notatkach) możliwości — zarówno tych które zostały odkryte w ostatnich czasach przez innych kompozytorów jak i tych, które odkrył i wciąż odkrywa sam Schaeffer.

10. Giordano Bruno, filozof

Giordano Bruno był prawdopodobnie pierwszym filozofem, który stworzył pojęcie *warsztatu filozofa* (termin: *officina* użyty w książce wydrukowanej w 1582 roku). Filozofowie byli dla niego przede wszystkim wytwórcami nowych narzędzi pojęciowych.

Stąd zainteresowanie Bruna księgą Delta *Metafizyki* Arystotelesa — rejestrem narzędzi pojęciowych, wybranych i zbadanych przez tego filozofa. W nawiązaniu do tego modelu Bruno napisał w 1591 roku traktat *Summa terminorum metaphysicorum,* w którym znacznie poszerzył ten rejestr, zgodnie z głoszonym od 1582 roku przekonaniem, że nie wystarczają już warsztaty Platona i Arystotelesa, a więc, że trzeba brać narzędzia pojęciowe także od innych filozofów i, w razie potrzeby, tworzyć nowe narzędzia. Nie wystarczy mieć narzędzia, trzeba także umieć się nimi posługiwać. W tej sprawie nawiązał Bruno do *Wielkiej sztuki* Ramona L u l u s a, biorąc od niego model rotacji tarcz współśrodkowych. Kombinatorykę L u l l u s a wykładał Bruno na wielu uniwersytetach, wydał też kilka prac objaśniających i rozwijających jej zasady.

Osobliwością warsztatu Bruna było oryginalne połączenie narzędzi pojęciowych z posągami — świetny pomysł dydaktyczno-mnemotechniczny wizualizacji pojęć abstrakcyjnych, rozwijany w pracach z 1591 roku, zwłaszcza w *Lampas triginta statuarum i w De compositione.*

11. Emanuele Gennaro, historyk filozofii i malarz

Genueńczyk Gennaro jest twórcą wymyślonego przez siebie w 1955 roku *malarstwa filozoficznego (pittura filosofica* albo *filosofia per immagini).* Wykładając przez wiele lat historię filozofii, wpadł na pomysł ilustrowania wykładów obrazami olejnymi, w których, zamiast pokazywać twarze filozofów, starał się, przy pomocy fascynujących barw-

nych plam, pokazać istotę omawianych systemów filozoficznych. Dziś jego kolekcja liczy około setki takich obrazów. Są wśród nich: Heraklit, Gorgiasz, Sokrates, Arystoteles, Epikur, Plotyn, atomiści, stoicy, Kuzańczyk, Kopernik, Giordano Bruno, Bacon, Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Vico, Kant, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Marks, Bergson, Heidegger, Einstein, jest także polski ateista Kazimierz Łyszczyński i rozpoczęta praca nad obrazem filozofii Vaniniego. Gennaro jest nie tylko historykiem filozofii, ale także filozofem. Są w jego kolekcji *autoportrety* — obrazy pokazujące narzędzia pojęciowe jego własnej filozofii takie jak: chaos, życie, epibioza, rozkosz, ból, zło, tajemnica.

12. Warsztat własny

Na prośbę prof. Jana Legowicza napisałem *Uwagi o własnym warsztacie* („Życie Szkoły Wyższej" 1987, nr 12, s. 93—105), w których próbowałem scharakteryzować własny sposób uprawiania historii filozofii. Wiadomo jednak, że około 1972 roku historia filozofii zeszła w moich pracach na drugi plan, a w centrum pojawiło się dążenie do zbudowania własnego systemu filozoficznego, obejmującego wszystkie działy filozofii, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii ergantropii (badania form obecności człowieka w przedmiotach materialnych), filozofii spotkań, filozofii czasu i przestrzeni, filozofii religii (ściślej: filozofii roztapiania religii w kulturze świeckiej), filozofii muzyki, filozofii warsztatu i filozofii portretu. Zaczęło się to na dobre od książki *Człowiek w świecie dzieł* (PWN 1974), a za *pola dojścia* można uznać prace: *Ergantropia jako centralna kategoria filozofii kultury* („Studia Filozoficzne" 1987, nr 11, s. 3—11), *Ateistyczny sens teologii eucharystii* (w: *Kongresy eucharystyczne.* Warszawa 1987, s. 171—188), *O czytaniu spacjocentrycznym (Studia o Książce.* T. 17, Wrocław 1987, s. 287—299), *Wielocząstkowa struktura podmiotu kultury* (w: *Struktura podmiotu.* Lublin 1988, s. 47—56) i *Podmiot muzyki* (Ibidem, s. 73—85), a także kilka prac, które mają w tytule lub podtytule hasło: *Spotkania w rzeczach* („Studia Filozoficzne" 1988, nr 4, s. 169—174; „Przegląd Humanistyczny" 1988, nr 1—2, s. 169—178).

Byłyby to *pola dojścia,* gdyby praca moja została w tym momencie przerwana. Natomiast przy założeniu (nadziei), że będzie jeszcze jakiś czas trwała, *pola dojścia* okażą się *polami przejścia* do następnych prac. Z tych prac, częściowo rozpoczętych a częściowo pozostających w sferze projektów, najważniejszą pracą filozoficzną ma być *Filozofia portretu.* Ona właśnie jest dla mnie w tej chwili tym zadaniem *(res creanda),* które skłania do reorganizacji warsztatu w ten sposób, żeby to, co było dotąd *ulubionym zajęciem* — czyli zbieranie portretów filozofów i kom-

pozytorów (por.: *Kto jest kim w Polsce 1984, s.* 680). — stało się gromadzeniem tworzywa *(res ex qua)* dla realizacji tego zadania.

W ten sposób druga część wykładu monograficznego skoncentrowana będzie na problematyce budowy filozofii portretu.

Przygotowaniem do podjęcia tego zadania była przede wszystkin książka: *Portrety filozofów w poezji, malarstwie i muzyce* (Lublin 1978 i takie artykuły jak *Portrety teologów* („Euhemer" 1980, nr 1, s. 31—39 czy *Formy ergantropii w portretach fotograficznych* (w: *Struktura podmiotu.* Lublin 1988, s. 57—72), maszynopis *Gry magnetycznych portretów* (ukończony w 1987 r.) i gromadzone od wielu lat notatki, szkice pomysły do książki *Portrety kompozytorów.*

TEMAT II: WARSZTAT FILOZOFII PORTRETU

1. Centralnymi kategoriami budowanej przeze mnie filozofii portretu są trzy nowe i najbardziej charakterystyczne dla niej pojęcia:

— portret ergantropijny,
— portret inkontrologiczny,
— portret spacjocentryczny.

Obecność tych trzech pojęć (a także kilkudziesięciu innych) odróżnia tę filozofię portretu od wszystkich innych rozważań o portretach i dlatego można ją nazwać ergantropijną, inkontrologiczną i spacjocentryczną, w skrócie: EIS.

2. Przez filozofię portretu (FP) rozumiem: dział filozofii, który zajmuje się wszystkimi problemami filozoficznymi związanymi z projektowaniem, sporządzaniem i rozmaitymi sposobami badania portretów, a także z badaniem życia historycznego portretów, czyli rozmaitych form ich obecności w kulturze, a zwłaszcza relacjami zachodzącymi pomiędzy portretami a twórcami portretów, osobami portretowanymi i uczestnikami spotkań z portretami.

3. Najważniejsze zadania FP:

a) tworzenie narzędzi pojęciowych przydatnych do projektowania, sporządzania, badania, opisu i klasyfikacji portretów;

b) badanie form obecności portretującego w portrecie;

c) badanie form obecności portretowanego w portrecie;

d) badanie form obecności uczestnika spotkań z portretem w portrecie;

e) klasyfikacja portretów;

f) ustalanie kryteriów oceny portretów;

g) krytyczna ocena wypowiedzi na temat portretów;

h) scalanie trafnych, aforystycznych wypowiedzi na temat portretów w spoisty system filozofii portretu;

i) projektowanie optymalnych modeli portretów.

4. Najważniejsze sposoby istnienia FP:

a) różne FP mogą być częścią systemów filozoficznych:

— wyraźnie wyodrębnioną i wyłożoną w sposób systematyczny;

— wymagającą wyodrębnienia i uporządkowania;

— ukrytą, potencjalną, dającą się wydedukować z innych twierdzeń danego systemu (dotyczy to także EIS, wyrastającej w sposób naturalny z inkontrologii, teorii ergantropii, teorii wielocząstkowej struktury osobowości, teorii czytania spacjocentrycznego);

b) różne FP mogą być wydobyte z literatury portretograficznej, w szczególności z wypowiedzi:

— malarzy, rzeźbiarzy, kompozytorów i innych twórców portretów;

— historyków sztuki, w szczególności ze znakomitych prac Mieczysława Wallisa (1895—1975): *Autoportret* (1964), *Autoportrety artystów polskich* (1966), *Dzieje zwierciadła* (1973);

— powieściopisarzy, na przykład z powieści Oscara W i l d e' a: *Portret Doriana Graya;*

— różnych uczestników spotkań z portretami m. in. osób odpowiadających na pytania psychologa (w szczególności mam tu na myśli pionierską pracę Haliny Sosińskiej: *Przyczynek do psychologii uczuć estetycznych.* „Kwartalnik Psychologiczny", t. VII, Poznań 1935, s. 489—503);

c) różne FP mogą być ukryte w portretach i można je z nich wydobyć — przy zastosowaniu *filozoficznego sposobu czytania portretów;*

d) nowe, szczególnie interesujące FP mogą znajdować się w tych systemach filozoficznych, wypowiedziach artystów i portretach, których jeszcze nie ma.

5. Przez *eksponowanie* rozumieć będę wydobywanie, podkreślanie, akcentowanie, zwracanie szczególnej uwagi na coś. Termin ten będzie potrzebny do definiowania poszczególnych rodzajów portretów.

6. Portret ergantropijny to taki portret, który eksponuje obecność człowieka w rzeczach *(homo in rebus)* — w przeciwieństwie do tych portretów, które redukują obraz człowieka do wyglądu powierzchni jego ciała.

7. Portret inkontrologiczny to taki portret, który pokazuje spotkanie i eksponuje istotne relacje pomiędzy uczestnikami spotkania — w przeciwieństwie do tych portretów, które izolują jednostkę od stosunków łączących ją z innymi ludźmi, innymi istotami żywymi, a zwłaszcza z przedmiotami ergantropijnymi.

8. Portret spacjocentryczny to taki portret, który eksponuje pol dla aktywności współtwórczej uczestników spotkań z portretami — w przeciwieństwie do portretów, w których pola takie są ukryte.

9. Portret magnetyczny to taki portret, który posiada moc przycią gania uwagi, moc wrycia się w pamięć, moc wytwarzania więzi między osobą a osobą, która się z nim spotyka.

10. Portret polimeryczny to taki portret, który eksponuje wielo cząstkowość istnienia osoby portretowanej — w przeciwieństwie do tyci portretów, które eksponują jej rzekomą jedność.

11. Portret policentryczny to taki portret, w którym są co najmnie. dwa różne punkty magnetyczne, skupiające na sobie uwagę i wytwarzające w ten sposób pole napięć — w przeciwieństwie do portretów monocentrycznych.

12. Portret odkrywczy to taki portret, który powiększa i pogłębia naszą wiedzę o osobie portretowanej — w przeciwieństwie do portretów poprzestających na pokazywaniu tego, co już wiemy.

13. Portret retrospektywny to taki portret, który pokazuje przeszłość osoby portretowanej.

14. Portret prospektywny to taki portret, który próbuje antycypować przyszłość osoby portretowanej (przewidzieć kim będzie, pokazać, kim może być).

15. Portret wieloznaczny czyli dopuszczający wiele rozmaitych interpretacji tego, co przedstawia, wyraża i wyobraża.

16. *Zbitka* czyli taki portret, który pod postacią jednej osoby przedstawia (lub wyobraża) co najmniej dwie różne osoby.

17. *Rozszczepka* czyli taki portret, który cechy jednej osoby rozszczepia co najmniej na dwie różne osoby.

18. Portret stylizowany pozytywnie to taki portret, który stylizuje przedstawianą osobę na myśliciela, bohatera, gwiazdę filmową, kogoś należącego do wyższej warstwy społecznej.

19. Portret stylizowany negatywnie to taki portret, który stylizuje portretowaną osobę na kogoś godnego pogardy, lekceważenia lub nienawiści.

20. Portret ukryty to taki portret, o którym początkowo nie wiemy, że jest portretem określonej osoby, a dopiero później odkrywamy, kogo przedstawia lub wyobraża.

21. Portret pozorny to taki portret, o którym sądzimy, że jest portretem określonej osoby, a później okazuje się, że byliśmy w błędzie, ponieważ przedstawia lub wyobraża inną osobę.

22. Portret charakterystyczny, czyli oparty na abstrahowaniu od cech nieistotnych i eksponujący to, co najważniejsze.

23. Portret generalizujący, czyli eksponujący najbardziej ogólne (ogólnoludzkie) cechy osoby portretowanej.

24. Portret specyficzny, czyli eksponujący szczególne cechy danej osoby, to znaczy te, które ją włączają do określonej epoki, narodu, warstwy społecznej, zawodu (na przykład *Myśliciel* R o d i n' a, portret *żołnierza,* portret *matki,* portret *górnika* itd.).

25. Portret indywidualizujący, czyli taki, który eksponuje jednostkowe cechy danej osoby, odróżniające ją od innych ludzi.

26. Portret oceniający czyli eksponujący:

a) pozytywne cechy danej osoby (por. pkt 18);

b) cechy negatywne (por. pkt. 19);

c) zarówno światła jak cienie.

27. Portret kontekstowy, czyli taki, który umieszcza daną osobę w charakterystycznym dla niej kontekście.

28. Portret wielokontekstowy, czyli eksponujący przynależność danej osoby do kilku różnych kontekstów (por. pkt. 15).

29. Portret zbiorowy, w którym co najmniej dwie osoby mogą być pokazane w bardzo różnych sytuacjach, np.:

a) portret chaotyczny, w którym między portretowanymi osobami nie ma żadnego związku (np. są daleko od siebie, nie zauważają obecności drugiego człowieka);

b) portret włączający portretowaną osobę w tłum (np. maszerujących żołnierzy, przechodniów, pasażerów);

c) portret ilustrujący jedną z 18 sytuacji wyróżnionych przez Władysława Witwic kiego w jego ostatniej klasyfikacji uczuć heteropatycznych *(Stosunki osobiste między ludźmi.* Warszawa 1948, s. 1—21);

d) portret inkontrologiczny (por. pkt 7).

30. Portret z *polem dajmoniona* pokazujący, kogo osoba portretowana w sobie nosi (np. nauczycieli, wzory osobowe).

31. Portret z pejzażem charakterystycznym dla osoby potretowanej (np. namalowany przez Leona Wyczółkowskiego portret Kazimierza Przerwy Tetmajera na tle Tatr).

32. Portret z pejzażem wskazującym na uczucia osoby portretowanej (zgodność *nastroju* przyrody z nastrojem człowieka).

33. Portret z przedmiotami charakterystycznymi dla danej osoby w szczególności:

a) z przedmiotami pokazującymi jej bogactwo i pozycję społeczną;

b) z przedmiotami ujawniającymi jej zamiłowania;

c) z narzędziami pracy *(portretowanie warsztatem),* por. zwłaszcza reprodukcje w: Rainer Behrends i Karl-Max Kober: *The Artist and his Studio.* Leipzig 1973, np. warsztat H. Makarta i C. D. Frie-

d r i c h a, albo rysunek W. Witwickiego przedstawiający warsztat F i d i a s z a);

d) z przedmiotami wytworzonymi przez daną osobę (por. portret ergantropijny).

34. Portrety zewnętrznych części ciała (najliczniejsza grupa portretów), np.:

a) portret pokazujący całą powierzchnię ciała (rzeźba), albo jedną stronę tej powierzchni (akt malarski);

b) portret wyróżnionej części ciała (najczęściej twarz, popiersie, ręce).

35. Portrety wewnętrznych części ciała:

a) portrety podskórnych części ciała (mięśnie, ścięgna, osoby „obdarte ze skóry" w atlasach anatomicznych);

b) szkielety, zdjęcia rentgenowskie;

c) wizerunki organów zewnętrznych: płuc, serca, wątroby.

36. Portrety daktyloskopijne.

37. Portret ciała, w którym nie osoba jest ważna, ale sprawy czysto malarskie, na przykład:

a) piękno brył;

b) piękne krzywe linie konturów ciała;

c) światłocienie i barwy.

38. Portrety, w których nie osoba portretowana jest ważna, ale przedmiot, do którego jest ona dodatkiem (por. Jan Matejko: *Ubiory w Polsce 1200—1795.* Kraków 1967).

39. *Portrety liczbowe,* w których dana osoba jest portretowana przez charakterystyczne dla niej liczby:

a) lata życia;

b) wysokość, obwód klatki piersiowej, itd.;

c) proporcje;

d) posiadany majątek (w hektarach lub stan konta w banku);

e) osiągnięcia sportowe (rekordy), lub zawodowe (procent przekroczenia normy), liczba opublikowanych prac;

f) lokata (miejsce w określonej grupie uczniów, zawodników);

g) numer (więźnia, zawodnika, numer dowodu osobistego, numer legitymacji).

40. Podział portretów ze względu na materiał, w którym są wykonane:

a) portrety malarskie (olejne, akwarele, pastele, rysunki);

b) drzeworyty, miedzioryty;

c) portrety rzeźbiarskie (posągi, płaskorzeźby, medale);

d) portrety numizmatyczne i filatelistyczne;

e) portrety powieściowe i poetyckie;

f) portrety filmowe, teatralne, radiowe, telewizyjne;
g) portrety holograficzne;
h) portrety muzyczne (słowno-muzyczne i czysto instrumentalne);
i) portrety naukowe (m. in. portrety historyczne, psychologiczne);
j) portrety syntetyczne (poliptychiczne, wielowarstwowe z użyciem wielu materiałów).

41. Podział portretów ze względu na sposób percepcji:
a) portrety przeznaczone do oglądania;
b) do słuchania (portrety muzyczne);
c) do dotykania;
d) węchowe (ważne zwłaszcza dla psa);
e) portrety informujące;
f) portrety mające budzić określone uczucia;
g) portrety mające pobudzać wyobraźnię;
h) portrety skłaniające do myślenia;
i) portrety działające na podświadomość;
j) portrety angażujące całość władz psychicznych.

42. Podział portretów jako *przedmiotów do...:*

a) do identyfikacji (fotografie w paszportach, dowodach, legitymacjach; portrety pamięciowe i daktyloskopijne do identyfikowania przestępców);

b) do celów mnemotechnicznych (żeby zapamiętać czyjś wygląd);

c) do podnoszenia lub obniżania prestiżu (portrety kandydatów w walce przedwyborczej, fotografie dołączane do ofert matrymonialnych, karykatury polityczne);

d) do przeżywania uczuć estetycznych (portrety artystyczne);

e) do celów poznawczych — portrety takie są nie tyle rezultatem badań, co narzędziem badań. Sporządzając portret, musimy zwracać uwagę na cechy istotne, rysowanie jest metodą uważnego spostrzegania, analizowania, wykrywania cech istotnych, znajdowania odpowiedzi na postawione pytania; dotyczy to także portretów psychologicznych;

f) do utrwalania, powiększania, zwielokrotniania naszej obecności w świecie. Dzięki portretowi zarówno osoba portretująca jak osoba portretowana *istnieją bardziej.* Wysyłając portret osobie mieszkającej w innej części świata, staję się obecny — cząstką własnej osobowości — nie tylko *tu,* ale także *tam;*

g) portret jest jednym z najdawniejszych sposobów zapewniania sobie i innym świeckiej nieśmiertelności. Dzięki portretowi jestem nadal w świecie, w którym już *mnie* nie ma (por. A. Nowicki: *Ateistyczna perspektywa nieśmiertelności.* „Euhemer" 1967, nr 1—2, s. 45—51; O *formach obecności człowieka w kulturze.* „Euhemer" 1968, nr 1, s. 5—10).

43. Współtwórcy portretów.

Każdy portret jest dziełem zbiorowym, ponieważ na jego ostateczny kształt ma wpływ nie tylko ta jedna osoba, którą uważamy za twórcę portretu. Współtwórcami portretu są w szczególności:

a) filozof portretu, który zwraca uwagę twórców na portret, wyjaśnia jego istotę, odsłania różnorodność możliwych portretów, a więc i różnorodność możliwych działań nieprzeczuwanych przez twórcę nie interesującego się filozofią portretu;

b) nauczyciele twórcy portretu, którzy uczyli go patrzeć na świat i odtwarzać zauważane wyglądy, odsłaniając mu tajniki różnych technik artystycznych;

c) osoba zamawiająca portret, pobudzająca wyobraźnię twórcy proponowanym tematem, lub skłaniająca go do działań artystycznych silnymi bodźcami pozaartystycznymi (np. wysokością proponowanego honorarium, perspektywą nagrody, sławy);

d) model fascynujący twórcę portretu swoim wyglądem i cechami osobowymi;

e) osoba, którą portret ma wyobrażać (postać mitologiczna, historyczna lub literacka) i ci, którzy zainteresowali twórcę własnymi konstrukcjami i interpretacjami danej postaci;

f) materiał, w którym portret ma być wykonany; specyficzne i jednostkowe cechy tego materiału pobudzające wyobraźnię twórcy (na doniosłą, współtwórczą rolę materiału wskazywał W. W i t w i c k i);

g) narzędzie, którym został wykonany portret i twórca tego narzędzia (np. na kształt kompozycji fortepianowej wciąż poważny wpływ wywierają ci, którzy wynaleźli i skonstruowali fortepian, a na kształt fotografii ci, którzy wynaleźli i skonstruowali aparat fotograficzny);

h) pomocnicy twórcy portretu, którym powierza on wykończenie swego dzieła, sztycharz, który przenosi obraz olejny na kliszę do reprodukcji, fotograf, który sporządza zdjęcie obrazu;

i) nauczyciele osoby, która spotyka się z portretem, ci, którzy uczyli ją patrzeć na obrazy i rozbudzili jej zainteresowanie portretami;

j) osoby spotykające się z portretem. W ostatecznej instancji sposób istnienia portretu zależy właśnie od nich.

44. Przy niektórych rodzajach portretów rejestr współtwórców poważnie rośnie. Np. przy sporządzaniu portretu filmowego mamy do czynienia z dziełem zbiorowym producenta, autora scenariusza, reżysera, operatora, scenarzysty, aktora, charakteryzatora, kompozytora, montażysty, nie mówiąc o poetach, historykach, powieściopisarzach, malarzach, którzy tworzyli różne wizje portretowanej postaci i wpłynęli w ten sposób na wyobraźnię autora scenariusza, reżysera, aktora.

45. Najwięcej trudności teoretycznych kryje się w splocie ergantropijnej obecności trzech najważniejszych współtwórców portretu: portre-

tującego, portretowanego i uczestnika spotkania z portretem. Z jednej strony bowiem każdy wytwór człowieka, a więc także czyjś portret, jest przede wszystkim autoportretem samego twórcy. Z drugiej strony portret — w intencjach twórcy i osoby zamawiającej portret — ma być przede wszystkim portretem osoby portretowanej, ma utrwalać jej obecność w świecie. A wszystko zależy od tego, jaki przebieg będzie miało spotkanie z portretem: co uczestnik spotkania potrafi zauważyć, jak odczyta ten portret, kogo w tym portrecie rozpozna, co z tego spotkania pozostanie w jego pamięci, czy i w jaki sposób spotkanie z portretem pobudzi jego wyobraźnię?

W każdym razie łatwo zauważyć, że w mowie potocznej wyrażenie *mój portret* jest wieloznaczne: może oznaczać, że to ja wymalowałem ów portret, albo że ja zostałem wyobrażony na tym portrecie, albo że ów portret jest moją własnością.

46. Podobne trudności teoretyczne dotyczą w jakiejś mierze również *portretu psychologicznego,* który z jednej strony — jako praca naukowa — ma odsłaniać prawdziwe oblicze portretowanego (na podstawie rzetelnie przeprowadzonych badań przy pomocy sprawdzonych metod naukowych), a z drugiej — jako portret sporządzony przez określonego psychologa jest także, w jakiejś mierze, jego portretem, ponieważ zawiera odpowiedzi na jego pytania, a zestaw tych pytań — zanim jeszcze zostaną udzielone odpowiedzi — przesądza już, które aspekty będą eksponowane, a które pomijane jako mniej istotne; od niego też pochodzi interpretacja tych odpowiedzi. Wiadomo też, że niezależnie od tego, w jaki sposób portret ów został sporządzony, będzie on odczytywany w taki sposób, jaki będzie zastosowany przez czytelnika. A jeśli rozmaici czytelnicy zastosują rozmaite sposoby czytania, to każdy z nich odczyta ten portret inaczej.

47. Zarówno sporządzaniem portretów, jak i przebiegiem spotkań z portretami, rządzą określone prawa psychologiczne. Wbrew pozorom, ani kształt sporządzonego portretu, ani kształt, jaki ów portret przybierze w umyśle uczestnika spotkania z portretem, nie mają charakteru przypadkowego. Pozory przypadkowości wynikają ze współdziałania bardzo wielu czynników o różnej sile i o różnym kierunku działania; działanie tych czynników może się sumować albo neutralizować i w każdym razie działanie każdego czynnika jest modyfikowane przez działanie pozostałych, a samo wpływa modyfikująco na działanie innych czynników.

48. Na podstawowe prawa percepcji zwracał uwagę w swoich pracach Johann Friedrich Herbart (1776—1841). W przeciwieństwie do tych badaczy, którzy badają konkretną percepcję w sposób izolowany — tak jak gdyby przestrzeń spotkania pomiędzy podmiotem a przedmiotem była pusta, a podmiot był zawsze niezapisaną tabliczką, na której odciska

się obraz przedmiotu — i w przeciwieństwie do Kanta, po którym Herbart objął katedrę w Królewcu w 1809 roku (i zajmował ją do 1833 roku), a według którego o percepcji decydują subiektywne lecz powszechne, aprioryczne formy i kategorie, H e r b a r t trafnie zauważył, że o percepcji decyduje cała zawartość umysłu konkretnej osoby, która postrzega przedmiot. Tę zawartość nazywał *szeregami przedstawień (Vorstellungsreihen)* albo *masami apercepcyjnymi (Apperzeptionsmassen)* albo jeszcze precyzyjniej: *masami apercypującymi (die apperzipirenden Massen).* Była to inkontrologiczna teoria poznania, w której każda kolejna percepcja była wynikiem spotkania pomiędzy *przedstawieniami apercypującymi* a *przedstawieniami apercypowanymi.* Jeśli te nowe przedstawienia były zgodne ze starymi przedstawieniami: to albo przedstawienia te sumowały się i stare ulegały wzmocnieniu, albo — skoro nie wnosiły nic nowego — były pomijane jako zbędne. Jeśli nowe były różne, ale nie sprzeczne z już istniejącymi, pojawiała się możliwość integracji polegająca na tym, że masy apercypujące wzbogacały percepcję przedmiotu własnymi treściami. Równocześnie przedstawienia apercypowane wzbogacały umysł i do nowej percepcji przystępował z bogatszymi masami apercepcyjnymi.

Wreszcie, jeśli nowe przedstawienia były sprzeczne z istniejącymi, następował proces wzajemnego hamowania się *(Hemmung der entgegengesetzten Vorstellungen),* czyli walka prowadząca do przezwyciężenia *dysonansu poznawczego* przez odrzucenie nowych przedstawień, lub przez zniszczenie starych i zastąpienie ich nowymi.

W ten sposób proces poznania miał u Herbarta charakter dialektyczny, a nawet dramatyczny. Nie było to spokojne, bezkonfliktowe odzwierciedlanie świata, ale jeszcze jeden przejaw walki o byt. Każde nowe przedstawienie wchodziło w przestrzeń spotkania wypełnioną różnymi masami przedstawień: silniejszych i słabszych, życzliwych i nieżyczliwych; mogło zostać życzliwie przyjęte i włączone do umysłu, albo musiało podjąć walkę ze starymi przedstawieniami, a wynik tej walki nie zawsze był łatwy do przewidzenia; nowe przedstawienia mogły być w tej walce zniszczone i odrzucone, ale też mogły odnieść zwycięstwo nad starymi przedstawieniami.

Skoro o rezultacie walki decydowały takie czynniki, jak tożsamość, zgodność, sprzeczność i stosunek sił, to nasuwał się pomysł, żeby mierzyć siłę przedstawień i wprowadzić do psychologii wzory matematyczne.

49. Dzieła Herbarta — jak wszystkie inne dzieła filozoficzne i psychologiczne — można czytać na wiele różnych sposobów. W szczególności można:

a) oceniać je globalnie z punktu widzenia naszych własnych mas apercepcyjnych; jeśli wypełnione są bardzo silnymi przekonaniami wy-

znawanego systemu psychologii, sprzecznego z pomysłami Herberta, to pomysły te nie mają żadnych szans na życzliwe rozpatrzenie. Zostaną odrzucone, żeby nie mąciły spokoju i zadowolenia związanego z posiadaniem doskonalszej wiedzy psychologicznej;

b) jeśli w pracach Herbarta znajdują się twierdzenia zgodne z naszymi przekonaniami, wówczas mogą być zaakceptowane przez nasze masy apercepcyjne z zadowoleniem, że nasze przekonania są potwierdzone, wzmocnione, albo też mogą być odrzucone jako zbędne, bo H e r - bart nie ma nam nic nowego do powiedzenia;

c) jeśli w naszych masach apercepcyjnych są puste miejsca, które pragniemy wypełnić i dopuścimy możliwość, że w pracach Herbarta może się trafić coś przydatnego do wypełnienia tych pustych miejsc, zajmujemy postawę życzliwego zainteresowania, czytamy jego tekst w sposób selektywny i uzupełniamy system naszych przekonań niektórymi twierdzeniami Herbarta;

d) jeśli nastawieni jesteśmy na budowanie własnego systemu (filozofii portretu i filozofii spotkania), a więc nie tyle na poznawanie dzieł Herbarta, co na własną aktywność myślową, stosujemy spacjocentryczny sposób czytania; szukamy w tekstach Herbarta nie gotowych myśli do asymilowania ich lub odrzucenia, lecz tego, co — będąc odmienne — może stać się dla nas źródłem inspiracji i wprawić naszą własną myśl w ruch. (W tym sensie dysonans poznawczy może pełnić funkcję pozytywną, wytwarzać pole twórczych napięć). Wtedy pojęcie mas apercepcyjnych może stać się bodźcem do stworzenia narzędzi bardziej precyzyjnych, bardziej zróżnicowanych.

50. Stosując ten ostatni sposób czytania, możemy postawić następujące pytanie: Co można zrobić z tego materiału, jakim są wypowiedzi Herbarta o masach apercypujących — dla wzbogacenia filozofii portretu?

51. Zacznijmy od pojęcia *mas apercypujących.* Słowo *„masy"* będzie oznaczało dla nas wszystkie treści wypełniające nasz umysł, a więc nie tylko *przedstawienia,* ale także wyobrażenia, przekonania, supozycje, uczucia, pragnienia, decyzje. Przymiotnikiem *apercypujące* podkreślamy aktywność umysłu. Ta aktywność wymaga doprecyzowania: apercypowanie oznaczać będzie dla nas:

a) selekcję percepcji;

b) zwracanie uwagi na wybrane składniki *mas do apercypowania* i abstrahowanie od innych;

c) włączanie wybranych percepcji w szersze konteksty wypełnione wybranymi składnikami starych *szeregów przedstawień;*

d) określoną interpretację tych percepcji;

e) uznanie ich za *własne;*

f) podnoszenie *mas apercypowanych* do rangi *mas apercypujących.* To, co ostatecznie zostało apercypowane, samo staje się czynnikiem współdecydującym o apercypowaniu nowych przedstawień.

52. Pojęcie mas *apercypujących* może i powinno być wykorzystane przez filozofię portretu zarówno do badania procesu sporządzania portretów (o sposobie percepcji osoby portretowanej decydują masy apercepcyjne osoby portretującej), jak i do badania sposobu odczytywania portretów przez uczestników spotkań z portretami (o sposobie percepcji portretu decydują masy apercepcyjne osoby oglądającej portret).

53. Termin *masy apercepcyjne* nie wystarcza, ponieważ nie jesteśmy wyłącznie obserwatorami świata, istotami percypującymi osoby portretowane i portrety, ale także i przede wszystkim jesteśmy istotami, które coś wytwarzają. Należy więc rozwiązać następujące równanie: Istnieje takie x, które tak się ma do relacji pomiędzy podmiotem działania a wykonywanym przez niego działaniem, jak *masy apercepcyjne* mają się do relacji pomiędzy podmiotem apercypującym a *masami apercypowanymi.* Z braku lepszego terminu nazwiemy je *masami konkreacyjnymi,* rozumiejąc przez to słowo taki zestaw naszych wyobrażeń, uczuć, przekonań, supozycji, pragnień, które mają wpływ na nasze decyzje i działania. Być może, te *masy konkreacyjne* są tożsame z *masami apercepcyjnymi,* ale wprowadzenie nowego terminu jest niezbędne dla podkreślenia, że zajmujemy się innym obszarem problemowym: nie poznawaniem świata, ale naszym działaniem, wytwarzaniem rzeczy.

Widzenie i rysowanie są ze sobą sprzężone, ale przecież są to czynności różne. Przyjmujemy więc hipotezę, że na sposób widzenia osoby portretowanej mają wpływ *masy apercepcyjne,* a na sposób portretowania jej mają wpływ *masy konkreacyjne,*

54. Oprócz poznawania świata i działania prowadzącego do powstawania wytworzonych przez nas przedmiotów, czyli oprócz percepcji i kreacji istnieją także procesy autokreacyjne, w toku których zmieniamy samych siebie. Należy więc rozwiązać kolejne równanie: istnieje takie y, które jest czymś analogicznym do *mas apercepcyjnych* i *mas konkreacyjnych* a ma wpływ na nasze decyzje autokreacyjne.

O procesie formowania się osobowości decyduje dialektyka spotkań i autokreacji (por. A. Nowicki: *Dialektyka spotkań i autokreacji w „Filozofii nauczycela" Jana Legowicza.* „Studia Filozoficzne" 1979, nr 10, s. 197—202). Zmieniamy się dzięki innym ludziom, ale na oddziaływanie tych ludzi możemy się — z własnej woli — otwierać albo zamykać.

Podobnie więc jak stare szeregi przedstawień mogą zająć dwie różne postawy wobec nowych przedstawień:

a) postawę *zamkniętą,* która nie dopuszcza nowych przedstawień;

b) postawę *otwartą,* nastawioną na apercypowanie nowego,

tak sarno i to, co znajduje się w naszym świecie wewnętrznym — jako nasza podmiotowość — może być częściowo zamknięte, a częściowo otwarte na wpływy emanujące ze spotykanych osób. Należy zatem przyjąć, że składamy się częściowo z *mas zastygłych,* które bronią naszej tożsamości przed jakimikolwiek zmianami, a częściowo z *mas plastycznych,* czyli z gotowości do zmieniania się (do realizowania naszych własnych decyzji autokreacyjnych lub do otwierania się na określony rodzaj wpływu ze strony osób, które spotykamy, zwłaszcza ze strony naszych nauczycieli. Procesy te próbowałem analizować w książce *Nauczyciele.* Lublin 1981).

55. Zgodnie z zasadą głoszoną przez Giordana Bruno, mówiącego, że moc oddziaływania musi mieć swój odpowiednik w mocy podlegania oddziaływaniu (i odwrotnie), należy przyjąć, że odpowiednikiem *mas plastycznych* w osobowości ucznia muszą być *masy emanacyjne* w osobowości nauczyciela. Wprowadzone tu narzędzia pojęciowe mogą okazać się przydatne przy analizowaniu portretów inkontrologicznych.

56. Portrety są aktami autokreacji. Niezależnie bowiem od tego czyj portret tworzę, każdy portret — jako moje dzieło — jest zawsze także moim autoportretem. Jako mój autoportret może potwierdzać mój dotychczasowy kształt, albo też może być portretem prospektywnym, antycypującym to, czym jeszcze nie jestem. W tym sensie portret jest (może być) aktem autokreacji. W każdym razie po sporządzeniu portretu jestem sam już kimś innym, niż byłem przed rozpoczęciem go.

57. Przechodzimy teraz do sprawy najważniejszej: Czym mogą być portrety w życiu człowieka?

Zamiast wyliczenia różnych możliwości (co kiedyś też trzeba będzie zrobić), spróbuję przedstawić, czym są portrety w moim własnym życiu.

58. Wspomniałem już o moich pracach, które mają w tytule słowo *portrety.* Można do nich dodać książki o filozofach, które — w jakiejś mierze — były próbami sporządzenia portretów filozoficznych Grzegorza z Sanoka, Kopernika, Bruno, Vaniniego, Witwickiego.

Nic więc dziwnego, że kiedy w latach 1987—1988 zacząłem budować filozofię warsztatu i doszedłem do pytania o własny warsztat, przyszedł mi do głowy pomysł, żeby charakteryzować warsztat przede wszystkim przez zbiór charakterystycznych przedmiotów, które stanowią podstawowe tworzywo (a następnie przez narzędzia, którymi badam i przetwarzam to tworzywo), to odpowiedź mogła być tylko jedna: podstawowym tworzywem mojego własnego warsztatu jest zbiór portretów, a podstawowym zestawem narzędzi są narzędzia pojęciowe przydatne do badania i tworzenia portretów.

59. Badając to tworzywo odkryłem jego ergantropijny charakter w warstwie słów odgrywających najważniejszą rolę w moim myśleniu. Gdybym miał najkrócej scharakteryzować styl własnego myślenia, odpowiedziałbym, że myślę słowami, obrazami i diagramami, a ponieważ te trzy składniki są ze sobą ściśle splecione, można to wyrazić krócej: myślę łańcuchami portretów.

Wyrażenie to oznacza, że w moim myśleniu szczególne miejsce zajmują następujące czynności:

a) stapianie się obrazów ze słowami w taki sposób, że obraz ewokuje określone słowa, a słowo ewokuje określone obrazy;

b) zdobywana przeze mnie wiedza o poszczególnych filozofach składa się z łańcuchów słów i obrazów. Im wiedza ta jest doskonalsza, tym więcej obejmuje obrazów i słów, a przede wszystkim najrozmaitszych powiązań pomiędzy obrazami i słowami;

c) oprócz potrzeby wewnętrznej, żeby tę posiadaną wiedzę — wzbogaconą o własne przemyślenia, własne interpretacje, własny sposób uporządkowania — przekazywać za pośrednictwem możliwie największej liczby słów, obrazów i diagramów (obszernych książek, licznych artykułów, wykładów, odczytów, rozmów, listów), jest i druga potrzeba, żeby bogactwo treści wyrażać w sposób jak najbardziej zwięzły, żeby tworzyć takie wyrażenia, słowa, a nawet skróty składające się z jednej lub kilku liter, które zawierać będą w sobie jak najwięcej treści. Takie skróty (symbole reprezentujące sobą ogromne obszary wiedzy) są niezbędne do uobecniania sobie w każdym momencie najbardziej intensywnego myślenia różnych wielkich całości. Chodzi o to, żeby przy rozwiązywaniu konkretnego problemu posługiwać się całą własną wiedzą, a nie tylko jej małą cząstką, która w tej chwili przypadkowo przychodzi na myśl;

d) nie jest więc prawdą, że znaczenie słów można poznać ze słownika. Jedno i to samo słowo w jednym umyśle nie ma żadnego pokrycia, w drugim umyśle ewokuje tylko strzępy przypadkowo zdobytych wiadomości, w innym może ewokować ogromne obszary rzetelnej wiedzy i bogactwo własnych przemyśleń;

e) z obranej profesji historyka filozofii — odpowiadającej zapewne już wcześniej (przed trzynastym rokiem życia) częściowo ukształtowanemu sposobowi myślenia — wynika, że takimi słowami, które dla mnie kryją w sobie najwięcej treści, stały się ostatecznie nazwiska filozofów i innych twórców kultury, a więc takie nazwiska jak: Heraklit, Euhemer, Platon, Arystoteles, Lukrecjusz, Bruno, Vanini, Kant, Hegel, Feuerbach, Marks, Nietzsche, Witwicki, a z innych dziedzin Matejko, Mozart, Szekspir, Goethe, Leśmian, Staff, Miciński, Tomasz Mann, Marcel Proust i wiele innych.

Kiedy pada jedno z takich nazwisk, wówczas w moim umyśle ożywają:

— zapamiętane wyglądy ich twarzy (autentyczne lub skojarzone z nimi dzięki wybranym portretom);

— zapamiętane treści ich dzieł;

— najrozmaitsze powiązania wewnętrzne pomiędzy ich dziełami i pomiędzy składnikami ich dzieł;

— najrozmaitsze powiązania między tymi twórcami a wszystkim innym (powiązania z ich nauczycielami, z ich uczniami, z tymi, o których oni pisali i z tymi, którzy o nich pisali lub ich portretowali, z wydarzeniami historycznymi i kulturalnymi, z miejscami, w których przybywali i z nieskończoną różnorodnością innych bytów i zjawisk — silniej lub słabiej skojarzonych z rozmaitymi składnikami ich dzieł);

f) powiązania te mają charakter dwustronny: z jednej strony nazwisko filozofa ewokuje określone słowa i to w określonym porządku, a więc najpierw te słowa, które uznałem za centralne kategorie ich systemów filozoficznych (np.: Arystoteles — narzędzia pojęciowe, Vanini — doskonałość tego, co niedokończone, Hegel — *Aufhebung,* Herbart — masy apercepcyjne, Ingarden — konkretyzacja), dalej słowa z tytułów ich dzieł i zapamiętanych wypowiedzi itd. Z drugiej strony — i to dla mnie samego jest zaskakującym odkryciem tego, co od lat występuje stale w moim myśleniu — słowa nabierają osobowego charakteru, to znaczy istnieją setki takich słów, z których wynurzają się znajome twarze myślicieli.

Na przykład: jeśli pada słowo *alienacja,* natychmiast wynurza mi się z tego słowa twarz Feuerbacha, jeśli słowo *apercepcja* — twarz Herbarta, jeśli słowa *a priori* i *rzecz sama w sobie* — twarz Kanta, jeśli słowo *Aufhebung* — twarz Hegla, jeśli słowo *atom* — twarz Lukrecjusza, jeśli *ateizm, admiranda arcana, amfiteatr* — twarz V a n i n i e g o, jeśli *anioł* i *chóry anielskie* — twarz Dionizego Pseudoareopagity, jeśli *Antarktyda, wyprawy polarne, gwiazdki śniegowe, lód, chmury* — twarz A. B. Dobrowolskiego, jeśli *praca, siły wytwórcze, stosunki produkcyjne, kapitał, walka klas, rewolucja, społeczeństwo bezklasowe* — twarz Marksa, jeśli *miejsca niedookreślone i konkretyzacja* — twarz Ingardena, i tak dalej, setki słów, z których wynurzają się setki twarzy.

60. A jeśli pada słowo *ambicja?* Ze słowa tego wynurza się, oczywiście, twarz Władysława W i t w i c k i e g o, ale także przychodzą od razu na myśl własne ambicje, własne marzenia. Także i te najbardziej ukryte. Ale w pracy naukowej trzeba je ujawnić, jeśli wnoszą coś do filozofii

portretu. A wnoszą, ponieważ to one są motorem, który wprawia myśl w ruch. A dobry portret to taki, który potrafi odsłonić marzenia osoby portretowanej.

61. Jakież są więc te moje ambicje i marzenia? Te najbardziej nieskromne?

Chyba najbardziej chciałbym tego, żeby niektóre słowa stały się moimi portretami, i kiedy różni ludzie z różnych krajów i różnych stuleci będą spotykać się z tymi słowami, chciałbym, żeby im z tych słów wynurzała się moja *twarz.* Nie chodzi przy tym o takie słowa jak *ateografia, ergantropia, inkontrologia,* ale także i przede wszystkim o słowa pospolite, które starałem się nasycić nowymi niezwykłymi znaczeniami. Jakie to byłoby szczęście, gdyby moja *twarz* wynurzała się ludziom z takich słów, jak *spotkanie, portret, rzecz, słowo.* Gdyby okazało się, że dla kogoś słowo *spotkanie* było przez długi czas słowem zwyczajnym, a dzięki mnie stało się niezwykłym, bo zaczęła przez to słowo przeświecać fascynująca filozofia spotkań owocujących cennymi dziełami. I słowo *portret* było słowem zwykłym, a dzięki mnie zostały odsłonięte dalekie horyzonty nieprzeczuwanej różnorodności możliwych portretów. I słowo *rzecz* było słowem najbardziej pospolitym i pogardzanym, a tu nagle, dzięki odkryciu ergantropii, okazuje się, że w rzeczy może tkwić cząstka osobowości człowieka, który tę rzecz wytworzył. I wreszcie samo *słowo,* coś najbardziej codziennego, z czym wszyscy wciąż mamy do czynienia, i nagle odsłonięta została prawda, że słowa mogą być portretami i że z niektórych słów mogą wynurzać się twarze ludzi, którzy potrafili nasycić te słowa niezwykłą fascynującą treścią!

62. Ale przecież nie chodzi o to, żeby kilkanaście słów stało się moimi portretami i żebym przez stulecia wynurzał się ludziom z tych słów. To tylko taki, przejęty od V a n i n i e g o, sposób mówienia (niby mówi się o sobie, a w rzeczywistości chodzi o sprawy poważne i trudne). Dla filozofii portretu ważne jest przede wszystkim to, że do rozmaitych rodzajów portretów należy dodać jeszcze i ten rodzaj, a więc, że portretem może czasem stać się jedno słowo.

63. Ten sposób mówienia ma pełnić także funkcje wychowawcze. Zawsze kiedy — ryzykując śmieszność — piszę o samym sobie i o swoich osiągnięciach, czynię to przede wszystkim w tym celu, żeby rozbudzać ambicje moich uczniów i czytelników. Kiedy piszę, że potrafiłem zrobić coś niezwykłego, to sens jest taki: *Spróbuj, może i ty potrafisz zrobić coś takiego, jeśli zechcesz.*

Najważniejszą funkcją portretu — na którą wiele lat temu w jednym z najpiękniejszych swoich wierszy wskazała Ewa Szelburg-Zarembina — jest właśnie ta: dawanie przykładu rozbudzającego wielkie ambicje.

Albo, jak pisał angielski poeta, cytowany przeze mnie czterdzieści lat temu w pracy doktorskiej: portrety ludzi, którzy czegoś dokonali *remind us we can maker our life sublime.*

64. Naszkicowany tu system filozofii portretu ma, oczywiście, charakter otwarty. Nie oznacza to wcale skromności autora wyrażającej się w samokrytycznym przekonaniu o rozmaitych słabościach i mankamentach tego, co przedstawił. Autorowi przyświecała inna koncepcja doskonałości — ta, którą przeciwstawił Arystotelesowi Vanini. A więc nie ta, która polega na wykończeniu i zamknięciu (nic dodać, nic odjąć — *ne varietur!),* ale ta, która polega na pobudzaniu uczniów i czytelników do współtwórczej aktywności.

Nieważne są drobiazgi. Najważniejszą sprawą jest odkrycie nowych obszarów, odsłonięcie nowych szlaków, postawienie nowych pytań, rozsypanie projektów. Warto wejść na te obszary, warto pójść tymi szlakami, sprawdzić, ile jeszcze niezwykłych rzeczy można odkryć, ile wspaniałych rzeczy stworzyć.

To, co tu zostało przedstawione, to nie jest podręcznikowa wiedza, której należy się nauczyć na pamięć do egzaminu. Ten tekst jest zaproszeniem do wspólnego myślenia, tworzenia, rozwijania, pogłębiania, wzbogacania filozofii portretu.

Najważniejszą rzeczą nie jest więc to, co ja sam powiedziałem czy napisałem, ale to, co — pobudzony przez mój tekst — stworzy czytelnik. Ważne jest to, co pojawi się w jego umyśle jako jego własne myśli i projekty, a jeszcze ważniejsze są te cudowne rzeczy, które w jakiejś mierze, także dzięki spotkaniu z tym moim tekstem, zostaną stworzone przez czytelników.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

ANDRZEJ KOŁAKOWSKI

IDEA USPOŁECZNIENIA W POLSKIEJ MYŚLI SOCJALISTYCZNEJ (1)

Seminarium pod powyższym tytułem odbywało się w latach akademickich 1982—1985 w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Materiały tego seminarium stanowią nie tylko wygłoszone na nim referaty, lecz także sprawozdania sporządzane regularnie przez prowadzącego, a zawierające omówienie poszczególnych posiedzeń. Cele i zadania seminarium zostały sformułowane w pierwszym roku pracy w sposób następujący: *Odpowiedzieć sobie musimy na pytanie o treść idei uspołecznienia, która zda się stanowić istotę socjalizmu, zaś odpowiedź na nie jest w zasadzie odpowiedzią na pytanie o intelektualny kształt socjalizmu. Pamiętać jednak musimy, że pytanie o intelektualny kształt socjalizmu jest nieodłączne od pytania o jego kształt praktyczny, zastanawiać się będziemy zatem zarówno nad stanem teorii, jak też nad stanem realizacji idei socjalistycznej w Polsce. Zajmować się będziemy polską myślą socjalistyczną, by zaoponować wobec częstego przekonania, że socjalizm jest w naszej kulturze obcą naroślą, by odnaleźć jego intelektualne kształty w naszej historii, ich znaczenie dla praktycznego formowania socjalizmu w Polsce. Zadaniem naszym jest przeto odnalezienie zaplecza teoretycznego, kulturowego, społecznego, odbudowanie tradycji, do której można nawiązywać, która daje szansę realizacji żywionemu przez nas przeświadczeniu, że socjalizm jest reformowalny.* Natomiast ocenę przebiegu, problematykę i tematykę naszych spotkań tak ujmował program pracy w ostatnim roku trwania seminarium: O *ile seminarium sprzed dwóch lat miało mieć zakres i charakter historyczny, zaś jego przebieg kierował nas ku problemom teoretycznym o tyle seminarium ubiegłoroczne nosiło podtytuł „podstawy teoretyczne", a przeważały w jego toku dyskusje skoncentrowane wokół trzech kręgów problemowych: pytań o marksizm jako całościową teorię filozoficzną, jej miejsce w myśli współczesnej, jej płodność i ograniczenia; pytań o swoistość etosu lewicy, o wyznaczające go wartości, o kryteria wyborów moralnych, ideowych, politycznych; pytań o podstawy, dylematy, wartości, charakter przekształceń cywilizacji i kultury współczesnej. W roku bieżącym chcielibyśmy kontynuować prace w kierunkach wyznaczanych przez te pytania i problemy, nadając im jed-*

nak charakter konkretniejszy, wiążąc je ściślej z analizami zjawisk historycznych i dylematów naszej współczesności.

Zakres i różnorodność tematyczną trzyletniej współpracy dość stałego grona uczestników seminarium najlepiej dodaje zestaw referatów i tematów dyskusji:

1. Dyskusja nad książką A. Kołakowskiego i J. Łozińskiego o *Uspołecznić państwo!,* zagajał M. Urbański (Instytut Historii UW).
2. Dyskusja nad raportem TWWP opracowanym przez W. N i e c i u ń s k i e g o (WDiNP) *Demokracja i samorządność w Polsce w latach 1944—1981,* zagajał T. Walentowicz (INSP ASP).
3. Referat A. Ochockiego (IF UW) *Marks i my.*
4. Referat J. Niecikowskiego (IF UW) *Utopia i socjalizm czyli socjalizm utopijny.*
5. Dyskusja na temat myśli H. Kamieńskiego, zagajał A. K o ł a k o w s k i (IF UW).
6. Dyskusja na temat myśli społecznej Gromad Ludu Polskiego, zagajał A. Kołakowski.
7. Referat J. Lindenberga (IF UW) *Koncepcja socjalizmu w myśli B. Limanowskiego.*
8. Referat R. Miśkiewicza (IF UW) *Myśl filozoficzna B. Abramowskiego.*
9. Referat J. Łozińskiego (IF UW) *Uwagi o istocie marksizmu.*
10. Dyskusja o książce J. Tischnera *Polski kształt dialogu,* zagajali A. Kołakowski, A. M e n c w e l (Katedra Kultury Polskiej UW).
11. Dyskusja nad książką M. J. Siemka *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość,* zagajał J. Niecikowski.
12. Dyskusja nad książką A. Schaffa *Die kommunistische Bewegung am Scheideweg,* zagajał J. Łoziński.
13. Referat M. Króla *Leszek Kołakowski czyli kres filozofii racjonalistycznej.*
14. Referat L. Witkowskiego (UMK Toruń) *O strukturze rewolucji społecznych.*
15. Referat M. J. Siemka (IF UW) *Co marksizm jest winien Heglowi?*
16. Referat A. Ochockiego *Marksizm a realny socjalizm. Historyczność komunizmu.*
17. Referat J. Halbersztada (Instytut Historii UW) *Marksizm a teoria elit.*
18. Referat A. Mancwela *Forpoczta i sumienie; Jak się robi pismo* (fragment książki o etosie lewicy polskiej).
19. Referat K. Leskiego (IH UW) i K. Siemieńskiego (IF

UW) *Spory programowe między PPR, PPS i PSL w pierwszych latach powojennych.*

20. Dyskusja nad tekstem J. Staniszkis (IS UW) *Solidarność jako związek zawodowy i ruch społeczny.* W: *Demokracja i socjalizm, zagajenie* autorki.

21. Referat W. Giełżyńskiego *Idee socjalistyczne w kręgu polskiej masonerii na przełomie XIX i XX wieku.*

2. Referat A. Kołakowskiego *Dwa nurty w nowożytnej myśli polskiej.*

23. Referat J. Łozińskiego *Garść uwag* (wstęp do wyboru artykułów z „Zeitschrift für Sozialforschung").

24. Dyskusja nad fragmentami książki J. Strzeleckiego (IFiS PAN) *Socjalizmu model liryczny,* zagajenie autora.

25. Referat J. W o c i a 1 a (IF UW) *S. Brzozowski — Idee: afirmacja człowieka i tęsknoty ostateczne.*

26. Dyskusja nad pracą magisterską M. Oblickiego (IF UW) *Spory wokół idei uspołecznienia w myśli polskiej lat 1944—1948.*

27. Dwugłos o Lukács u: K. Ślęczka (US) i D. Aleksandrowicz (UBB).

28. Referat J. Dziżyńskiego (SGPiS) *Georg Lukács: dialektyka przyrody i dialektyka historii.*

29. Dyskusja nad fragmentem książki M. Komara o zjawisku współczesnego terroryzmu, zagajenie autora.

30. Referat P. Potoroczyna (IF UW) *Myśl teoretyczna J. Stalina.*

31. Referat J. Bratkiewicz (IKR PAN) *O tzw. formacji azjatyckiej.*

32. Referat K. Kloca (SGPiS) *Z dziejów samorządów robotniczych w PRL.*

33. Referat W. Giełżyńskiego *Myśl społeczna E. Abramowskiego.*

34. Referat A. Mencwela *Żywe rozwiązanie* (O myśli Korczaka).

Seminarium kierowali wspólnie Andrzej Kołakowski i Jerzy Niecikowski. Stałymi uczestnikami byli: K. F i 1 i ń ski, R. Miśkiewicz, M. Gorzko, J. Papuga, J. Dalecki, A. Sawicki, T. Kowalczuk, W. Kos, J. Orzeł, M. Dankowski, K. Słonecki, W. Chołodowski, W. Ofierski, B. Kiszko-Strzyboszewska, J. Dobieszewski, K. Michalczuk, A. Pawłowski, G. Rutczyńska, J. Breczko, J. Migasiński, D. Zych, K. Durska, S. Śmigiel, B. Pogorzelska, J. Kowalczuk, I. Dębińska, R. Kokoszczyński, E. Wasilewski oraz ponad połowa referentów.

Chciałbym wyrazić nadzieję, że inicjatywa Redakcji opublikowania wyboru tych sprawozdań stać się może początkiem prezentacji prac i dokonań naszego środowiska filozoficznego, które często przepadają bez wieści w codzienności życia akademickiego. Nadanie zaś im formy trwałej i publicznej okazać się może pożyteczne tak dla wymiany doświadczeń dydaktycznych, jak też dla wzajemnej informacji o swych poczynaniach, problemach, kłopotach i sukcesach.

9 listopada 1986 r. Andrzej Kołakowski

Dyskusja nad seminarium w dniu 8 kwietnia 1983 roku toczyła się wokół problematyki zarysowanej w referacie wygłoszonym przez Ryszarda Miśkiewicza z Instytutu Filozofii, a poświęcony myśli Edwarda Abramowskiego.

Ideał komunizmu jest — zdaniem tego myśliciela — obiektywizacją istoty człowieka. Nie da się bowiem zbudować wizji historii wedle teorii czynników, nie da się podzielić świata na sfery i szukać determinanty w *ostatniej instancji.* Takie podejście prowadzi do traktowania świadomości ludzkiej jako biernego elementu dziejów, do wyszukiwania ponadindywidualnych alibi (Boga, praw ekonomicznych itp.). Stąd też Marksowski materializm traktuje Abramowski jako dogmatyczną metafizykę. Zgadza się, iż motorem przemian historycznych jest produkcja, lecz jej formy wyznaczane są przez stosunek pomiędzy techniką a kulturą, czyli między potrzebami i możliwościami ich zaspokojenia. Kultura bowiem to sfera indywidualnych potrzeb ludzkich, technika zaś to sposoby ich zaspokajania. Ruch dziejowy wyznaczany jest przez przechodzenie od równowagi między techniką i kulturą do dysproporcji między nimi, a następnie do stanu równowagi itd. Współcześnie mamy — zdaniem Abramowskiego — do czynienia z nadmiarem możliwości techniki (po stronie producentów) i nadmiarem kultury (po stronie konsumentów), uzyskiwanie zaś względnej równowagi dokonuje się kosztem proletariatu.

Skoro ideał komunizmu jest — wedle Abramowskiego — ideałem etycznym, obiektywizacją istoty człowieka, dobrem i wartością najwyższą, to jego ugruntowanie winna stanowić etyka. Wyzwolenie człowieka może dokonać się jedynie poprzez samouświadomienie, rewolucję polityczną musi poprzedzać rewolucja moralna, której przeprowadzenie jest jedynym zadaniem partii robotniczej. Realizacja tego zadania dokonać się ma poprzez tworzenie kooperatyw jako formy społecznej organizacji wypierającej państwo stanowiące narzędzie ucisku i przemocy. Pomiędzy interesem jednostki (podmiotu społecznego) a interesem pań-

stwa rozciąga się przepaść. Demokracja jako forma rządów większościowych czyli dyktatura ludu jest jedynie pozorem zasypywania tej przepaści. Mamy zatem do czynienia w koncepcji Abramowskiego z ideą komunizmu bezpaństwowego, z *łagodną* formą anarchizmu działającego drogą moralnego potępienia, ignorowania, wreszcie biernego oporu wobec struktur państwowych. Ma to być ustrój pozbawiony własności prywatnej, ustrój, w którym praca stanie się formą twórczości nie zaś koniecznością ekonomiczną.

W myśli Abramowskiego dokonała się absolutna antropomorfizacja historii, utożsamienie procesów historycznych z procesami psychicznymi. Historia wznieść się ma do pozaczasowego ideału, człowiek pozostaje jednak istotą dwoistą: historyczną a zarazem uniwersalną. Zarówno konstrukcja historiozoficzna Abramowskiego, jak też jego sposób odczytania myśli Marksa są dokonywane z perspektywy neokantowskiego etycznego socjalizmu oraz austromarksizmu (zwłaszcza Adlera), uzupełnionej inspiracjami Bergsonowskiego intuicjonizmu (przede wszystkim koncepcja *przedświadomości).* Przejście od faktów do wartości dokonuje się u Abramowskiego na drodze intuicji. Wydaje się jednak, że brak odróżnienia faktów i wartości w myśli Marksa nie był zjawiskiem przypadkowym, stanowił o swoistości jego koncepcji. Tyle referat.

W dyskusji ujawniła się — po raz kolejny — dwoistość perspektywy w odczytywaniu tradycji polskiej myśli filozoficznej i społecznej: z jednej strony w planie ogólnofilozoficznych problemów i dokonań myśli europejskiej, z drugiej zaś w planie specyficznych doświadczeń polskiej historii. I tak w planie pierwszym zwracano uwagę, że — podobnie jak w myśli Limanowskiego — odnajdujemy u Abramowskiego pytanie o cel i przyszłość historii, brak natomiast pytań o przeszłość, a zwłaszcza o mechanizmy przemian dziejowych. O ile bowiem myśliciele II Międzynarodówki dysponowali jasną wizją historyczności i bytu ludzkiego, o ile Bergson widzi dzieje jako przemiany twórczości ludzkiej wiodące ku wspólnocie, o tyle u Abramowskiego brak nawet śladów inspiracji heglowskiej (jest tylko fichteańska). Nie wiadomo dlaczego rozpadł się dawny, dobry komunizm, a historia jest tak plastyczna, tak łatwo ją można zmienić. Ale nie tylko brak u Abramowskiego odpowiedzi na pytania o źródła i zasady ruchu historycznego, brak także odpowiedzi na pytanie o charakter więzi społecznych i sposób konstrukcji sprawiedliwości, skoro wraz z atakiem na państwo atakuje on także prawo jako przeciwieństwo moralności. Więzi społeczne sprowadzone zostają przeto wyłącznie do sfery uczuć, zaś historia okazuje się jedynie odtworzeniem przebiegu indywidualnego życia człowieka. Odrzucenie Marksowskiej zasady prymatu całości społecznej nad jej częściami (jednostkami)

prowadzi Abramowskiego do utopijnego postulatu przekształcę nia społeczeństwa poprzez przekształcenie jednostek ludzkich, W tym sa mym planie zwracano jednak także uwagę na to, że o ile myśliciele nie mieccy tego okresu, w którym tworzy Abramowski, atakują przede wszystkim pojęcie natury ludzkiej, to nasz autor przypuszcza atak na myślenie reifikująco-rachunkowe, że podejmuje on narastający w owycl czasach problem historyczności przejawiający się w powszechnym po czuciu otwartości, niedomknięcia historii, oczekiwania czegoś nowego, po czucia, że historiozofia Marksa upraszcza wiele wymiarów historycznych, że wiele spraw jej umknęło, spraw zakodowanych zwłaszcza w kategorii *życie.* I choć — zdaniem jednego z dyskutantów — antropologia współczesności jest niemożliwa (mimo, że to ludzie tworzą swoją historię), to jednak wysiłek podejmowany w kierunku odnajdywania sfery wartości wspólnych wszystkim ludziom (np. eliminacji zagrożeń ekonomicznych i społecznych), jest wysiłkiem koniecznym i potrzebnym.

W drugim natomast — z wskazanych wyżej — planów zwracano uwagę na to, że siła sprzeciwu wobec struktur państwowych jest u A b r a mowskiego funkcją sytuacji historycznej Polski, skierowana jest przede wszystkim przeciw państwu zaborczemu. Lecz w tej perspektywie program pozytywny dla przyszłości formułowany przez A b r a mowk i e g o daje się paradoksalnie zinterpretować (mimo jego teoretycznego zakorzenienia w ruchu antypozytywistycznym), jako komplementarny wobec ogranicznikowskiego programu polskich pozytywistów. Skoro bowiem organiczna praca u podstaw polegająca na zakładaniu fabryczek, modernizacji rolnictwa, tworzeniu szkółek elementarnych nie dała oczekiwanych efektów w skali makro, a wręcz poczęła przeistaczać się w — tak krytykowaną przez Stanisława Brzozowskiego — *połaniecczyznę,* to spróbujmy jeszcze raz zacząć ową pracę organiczną od podstaw jeno w innej sferze, zakładajmy teraz nie fabryczki i wzorowe gospodarstwa rolne, lecz *związki przyjaciół* i *związki braterstwa,* twórzmy wreszcie kooperatywy, w których wymiar społecznego bytu i społecznej świadomości zdają się łatwo jednoczyć. Utopia? W skali makro — tak. Ale czy odpowiedź na pytanie o to, czy rewolucja rzeczywiście jest nieobojętnym (dla tego, co następuje po niej) narzędziem przemian społecznych, musi być tak jednoznaczna?

Tematem seminarium, które odbyło się 13 kwietnia 1984 roku, była dyskusja nad tekstami Andrzeja M e n c w e 1 a: *Forpoczta i sumienie* oraz *Jak się robi pismo,* stanowiącymi rozdziały przygotowywanej przez niego książki pod roboczym tytułem O *etosie lewicy. Kształtowanie się jilozojii kultury w Polsce.* Całość książki ma być poświęcona formacji intelektual-

nej wyrosłej na przełomie XIX i XX wieku w Polsce, a reprezentowanej m. in. przez takich myślicieli jak: St. Brzozowski, W. Nałkowski, J. W. Dawid, E. Abramowski, L. Krzywicki, K. Kelles-Krauz i inni, oraz skupiającej się wokół takich czasopism, jak „Głos" i „Ogniwo", którym autor książki zamierza poświęcić osobne rozdziały. Teksty zaprezentowane uczestnikom seminarium poświęcone były W. Nałkowskiemu oraz pismu „Głos", redagowanemu przez J. W. Dawida.

Przedsięwzięcie autora wywodzi się z przekonania, iż już od 1918 roku dokonuje się proces degradacji polskiej lewicy intelektualnej, wypierania jej na margines polskiego życia kulturalnego, pomniejszania rangi, kastracji wewnętrznej polegającej na czynieniu z J. W. Dawida jedynie pedagoga, z W. Nałkowskiego przede wszystkim geografa itp. Po roku 1945 proces ten przybiera postać *rytualnego mordu* dokonywanego na tej właśnie tradycji z perspektywy doktrynalnej, *talmudycznej* jej zgodności czy raczej niezgodności z *literą marksizmu.* Autor książki sądzi, że formacja ta, zwana czasem przezeń *szkołą warszawską* wytworzyła zarys postawy intelektualnej, moralnej i politycznej płodnej po dzień dzisiejszy, a utraconej, postawy, którą trzeba by dziś domyśleć po *nowemu.* Głównym rysem tej postawy jest *kulturalizm,* filozofia kultury jako filozofia ludzkiego, społeczno-historycznego świata, doświadczenia będącego jedynym *realnym bytem,* rzeczywistością *tout court.* Zdaniem autora dobrym przykładem *totalności* postawy tej formacji może być problematyka samorządności, która ostatnimi czasy była przedmiotem akademickich dysput, przybierała postać pustej frazeologii, ujawniała zamęt intelektualny, a która podejmowana była także przez analizowaną formację jednak w powiązaniu z określonym typem filozofii społecznej i stojącym za nią etosem; można powiedzieć, że *szkoła warszawska* z przełomu XIX i XX wieku wypracowała to, do czego nawołują dziś myśliciele tacy jak np. J. Tischner: *filozofię samorządnej ludzkiej godności.*

Próba ożywienia tej tradycji jest — zdaniem autora — formą polemiki z nader wpływową w polskiej humanistyce *warszawską szkołą historyków idei* rozwijającą się w latach sześćdziesiątych naszego stulecia, którą cechowała tendencja do społeczno-historycznego redukcjonizmu (odziedziczona zresztą po stalinizmie), ukazywania myśli, idei i ludzi jako *byłych,* sprowadzonych do swego kontekstu historycznego, wyłącznie w nim zrozumiałych i wyłącznie w nim sensownych. Autor przeto chce ukazać swych bohaterów, ich myśli i idee nie jako *byłe,* lecz jako *dzisiejsze,* dające się domyśleć, usensownić w naszych czasach.

Zagajenie dyskusji było zatem nietypowe, nie stanowiło merytorycz-

nej prezentacji określonego materiału, który dostępny był uczestnikom d wcześniejszej lektury, lecz zaproszenie do dyskusji, którą trzeba także uznać za nietypową, ze względu na jej długość i burzliwy przebieg.

Stwierdzono w niej, że na dręczące nas pytania o to, co jest ważn i po co nam ten marksizm, A. M e n c w e l potrafi odpowiedzieć. Ważn bowiem jest to, o czym i jak pisze. Marksizm daje szanse spójnego my ślenia o rzeczywistości, lecz musi być rozumiany jako teoria kultury. Ta właśnie rozumieli go myśliciele omawianej formacji, oni właśnie chwyta jego istotę i wykorzystywali nośność intelektualną. Potem marksizm pc czyna pełnić głównie funkcje doraźnie polityczne i przestaje być filozofi kultury. Naszym zadaniem jest autoidentyfikacja dziś jako marksistów odpowiedź na pytanie o to, co stało się pomiędzy przełomem wieków, gd tamto grono myślicieli zmierzało we właściwym kierunku, a naszym dnier dzisiejszym.

Dlaczego jednak mamy do czynienia z sytuacją, w której na przeło mie wieków tworzy się formacja szczególna, potem zaś następuje regre sja, i dlaczego nie wykorzystaliśmy tej szansy i możliwości? Czy było t *morderstwo, ubój* — jak chce autor — a więc okoliczności zewnętrzne polityczne, instytucjonalne (wrogość wobec lewicy marksistowskiej w la tach międzywojennych, wpływ bolszewizmu, radzieckiego modelu mark sizmu i socjalizmu, złowroga działalność A. Schaffa?), czy też przy czyny wewnętrzne — słaba nośność intelektualna tej formacji w naszych warunkach, nieatrakcyjność ich pozycji. Można powiedzieć, że rozkła< tradycji tworzonej przez tę formację dokonał się ze względu na jej skon centrowanie wokół marksizmu, ten zaś znajduje się w stanie kryzysu Ale to sprawy nie wyjaśnia, tym bardziej, że problematyczne jest icl *bycie marksistami,* oni raczej samookreślali się w polemice z ortodoksyj nym marksizmem II Międzynarodówki. Trzeba raczej powiedzieć, że ta funkcja nie tyle uległa rozpadowi, ile następne pokolenia nie były w sta nie jej zrozumieć. Była to bowiem formacja przygotowująca niepodległość lecz nie tworzyła ona żadnej utopii stanu niepodległości, nie była fana tyczna, w myśleniu stała *po środku,* w polityce była reformistyczna. Stąc też po odzyskaniu niepodległości musiała odejść w cień. Pomiędzy nam a nimi leżą jednak doświadczenia nacjonalizmu i bolszewizmu, trzeba upływu wielu, wielu lat, by możliwy (jeśli możliwy?) był powrót do pro- ponowanego przez nich uniwersalnego reformizmu społecznego.

Ale można też powiedzieć, że siła tej formacji tkwiła w tym, że była ostatnią, która miała do czynienia z *prawdziwą rzeczywistością.* Jej rze- czywistością było polskie życie społeczne i kulturalne traktowane jakc jedynie autentyczna całość; fasada, system polityczny, życie oficjalne było obcą, zaborczą naroślą. Ludzie tej formacji myśleli o tej właśnie rzeczy- wistości i w jej kategoriach. W tym też sensie przygotowywali oni nie-

podległy byt Polaków. Pokolenie XX-lecia międzywojennego żyło już w *nierzeczywistej* rzeczywistości. Oficjalną zasadę stanowiła *radość z odzyskanego śmietnika,* wizja jedności, potęgi, perspektyw, podczas gdy codzienna rzeczywistość tamtych lat pełna była biedy, sprzeczności, konfliktów. Ale fasada była już wówczas własna, a nie obca, i w płaszczyźnie przez nią wyznaczanej poruszać się musiało siłą rzeczy polskie myślenie; ten, kto próbował myśleć o *rzeczywistości,* lądował w worku z napisem *żydokomunał, agent moskiewski, wróg narodu polskiego.* Analogiczna sytuacja jest charakterystyczna dla powojennego czterdziestolecia. I nasza rzeczywistość jest podwójna, rozdarta, *nierzeczywista.* Z jednej strony fasada, międzynarodowy mundurek, sfera myślenia i działań pozornych, z drugiej zaś strony *skrzecząca* najczęściej codzienność, pozaoficjalne, *podziemne* życie społeczne jakże często odległe od pięknych haseł zdobiących mury i transparenty; rzeczywistość, o której wiedza i myślenie z rzadka tylko może przecisnąć się do świata myśli oficjalnej, *państwowej.* I znów polskie myślenie musi wciskać się w gorset oficjalnej, fasadowej rzeczywistości, która mimo wszelkich oskarżeń o *obcość* jest jak najbardziej nasza, polska, a nie zaborcza jak w czasach przełomu wieków, gdy gorset można i trzeba było sobie darować (choć wymagało to odwagi nie tylko myślenia) i myśleć o najrzeczywistszej rzeczywistości, o polskim życiu społecznym i kulturalnym, tworzyć autentyczną filozofię kultury, nie zaś pozorną kulturę filozofii.

W myśli lewicowej — stwierdzili inni dyskutanci — było wiele nurtów (ta formacja była jednym z nich), lecz wszystkie przegrały z tym, który realnie zorganizował ruch robotniczy, po prostu przestały istnieć, gdyż nie istniał podmiot, do którego mogły się odwołać. Szukamy ciągle w marksizmie wartości pozwalających mówić o demokracji, samorządności, ale popadamy we frazeologię, gdyż mamy taką rzeczywistość, jaką mamy. Przecież także „Solidarność" nie mając realnego podmiotu społecznego, tworzyła pustą frazeologię. Czy zatem komunizm odniósł sukces w kulturze? Marks nie tylko chciał zrozumieć świat, lecz także utrzymać pewne tradycyjne zasady i sam się ich trzymał. Potem nastąpiło odejście od tych zasad w kierunku instrumentalizacji politycznej Marksowskiej teorii. Tradycja socjalistyczna jest ciągle żywa, cały czas żyjemy w jej problematyce, marksizm dostarcza i etosu, i metody, ale nie one determinują naszą rzeczywistość. Zaś czego trzeba naszemu marksizmowi, to przede wszystkim owej, swoistej dla tej teorii, czułości na rzeczywistość. A taka właśnie czułość cechowała myślicieli formacji Nałkowskiego i Dawida, Brzozowskiego i Krzywickiego. Oni swe myślenie rozpoczynali od myślenia o rzeczywistości, a nie o doktrynie, w marksizmie szukali narzędzi jej badania. Stąd też wcześniej przezwyciężali ten typ sporów, które toczyły się później (np. o re-

wizjonizm), nie byli nigdy talmudystami doktryny Marksa, lecz wzięl z niej to, co najcenniejsze: że człowiek jest bytem społecznym, że korzeniem dla człowieka jest zawsze człowiek, że człowiek w stosunku do człowieka może być sprawiedliwy nie tylko i nie przede wszystkim moca imperatywu moralnego, lecz mocą określonej realności społecznej.

Przedmiotem dyskusji na seminarium w dniu 4 stycznia 1985 roku była praca magisterska pt. *Spory wokół idei uspołecznienia w myśli polskiej lat 1944-1948,* napisana przez absolwenta studiów filozoficznych uczestnika naszego seminarium w latach ubiegłych, Marcina O b 1 i c - kiego.

Zastanawiając się nad tradycją filozoficzną, z której wyrasta problematyka uspołecznienia, autor zwrócił uwagę na problem relacji między jednostkowością i ogólnością, jednostką i zbiorowością, liberalizmem i kolektywizmem, przedstawiający się w postaci alternatywy, w której realizacja jednego z członów likwiduje człon drugi. Idea uspołecznienia stanowiła próbę wyjścia poza tę alternatywę, znalezienia mediacji oraz wspólnej podstawy bytowej dla obu jej członów. Następnie autor wyróżnił trzy typy mediacji, transformacji jednostkowości i ogólności w myśli społecznej i historiozoficznej: państwo (w filozofii Hegla), klasę (w filozofii Marksa) oraz grupę społeczną (w nurtach socjalistycznych).

Dla zilustrowania charakteru sporów toczących się w Polsce w latach 1944-1948, autor wybrał tzw. spór o humanizm socjalistyczny (w pracy analizuje także spory o uspołecznienie własności oraz wokół problemów centralizmu i decentralizacji), wyodrębniając w nim dwa stanowiska skrajne, reprezentowane z jednej strony przez Jana Strzeleckiego, z drugiej natomiast przez Adama Schaffa, Stefana Żółkiewskiego i Leona W u d 1 a oraz stanowisko centrystyczne, którego rzecznikami byli m. in. Julian H o c h f e 1 d, Stanisław Topiński. Następnie zaś autor zanalizował owe trzy stanowiska.

Prezentując poglądy Strzeleckiego wskazał na fakt, iż był on w owych czasach oryginalną postacią polityczną i intelektualną, niepowiązaną ściśle z żadnym z obozów politycznych. W jego rozumieniu socjalizm, interpretowany jako uspołecznienie, stanowi ruch samoprzekształcania świadomości jednostkowej dokonujący się w zespole, w grupie ludzkiej na zasadzie samokreacji, bez zewnętrznych ingerencji, zwłaszcza polityczno-gospodarczych, jest to bowiem właśnie ruch wyzwalania się ludzi spod władzy tychże czynników ku wspólnocie ludzkiej. Wspólnotę socjalistyczną Strzelecki przeciwstawia wspólnocie faszystowskiej i koszarowo-komunistycznej, operuje on także przeciwstawieniem społe-

czeństwa otwartego i zamkniętego. Realizacja wspólnoty socjalistycznej dokonuje się w pracy, kulturze, moralności, zaś jej początkiem, punktem wyjścia winny być ośrodki społeczeństwa otwartego, grupy wytwarzające i realizujące wzorce, które promieniować będą na całość układu społecznego.

Prezentując stanowisko teoretyków komunistycznych autor zwracał uwagę na to, że jednym z głównych wątków ich wystąpień był problem wierności idei komunizmu oraz stosunku problematyki humanizmu socjalistycznego do doktrynalnej wykładni komunizmu. Myśl komunistyczna tego okresu ogląda ówczesną rzeczywistość wyłącznie przez pryzmat własnej doktryny, co skłania jej teoretyków do operowania nielicznymi słowami-kluczami oraz skupiania się na obronie zwartości własnej doktryny. Stąd też rodzi się nastawienie, wedle którego niezgodności zachodzące między teorią a rzeczywistością odczytywane są jako dewiacje rzeczywistości. I tak Schaff poglądy Strzeleckiego potraktował jako próbę rewizji marksizmu, wywodząc, iż problematyka przezeń podejmowana mieści się w całości w jego ramach, formułował także zarzut utopizmu oraz sprzeciw wobec wysuwania na plan pierwszy idei moralności indywidualnej zamiast moralności klasowej (społecznej). Żółkiewski z kolei wywodzi, iż rozwój, postęp społeczny wymaga gwałcenia praw jednostek. W rozważaniach tych teoretyków dominuje idea grupy, która wie lepiej (spełnia misję, stanowi awangardę), a utożsamiona zostaje ona z państwem i jego władzą. Państwo jawi się tu jako kreator uspołecznienia, rodzi się opozycja między państwem a ideą grupy społecznej.

Analiza stanowiska centrowego — reprezentowanego przede wszystkim przez Hochfelda — pokazywała, iż było ono próbą wyważenia roli i znaczenia w rozwoju społecznym zarówno czynnika świadomościowego, indywidualnego, jak też czynnika instytucjonalnego, ponadindywidualnego.

W zakończeniu autor stwierdził, iż rozmaite słabości cechowały wszystkie ówczesne stanowiska w sporze o humanizm socjalistyczny, wskazując przykładowo na operowanie przez ówczesnych socjalistów opozycją jednostka — aparat, przy równoczesnym braku pytania o podmiot procesu społecznego czy też przyjmowanie przez nich milczącego założenia, iż jednostka ludzka z natury swej jest dobra.

W interesującej rozmowie, toczącej się wokół problemów podjętych przez referenta zwracano uwagę na następujące sprawy. Pracę uznano za pierwszą próbę filozoficznego uporządkowania dyskusji toczących się u nas w tamtych latach, ukazującą zarazem, iż były to spory znacznie ważniejsze niż się zwykle sądzi. Stąd też istotne stają się mocne, a niewykorzystane strony pracy, jej ograniczenia i zbytnie schematyzacje. Sporami

równokształtnymi z omawianymi przez autora: sporem o humanizm, o uspołecznienie środków produkcji, o centralizm, były spory o inteligencję i o realizm socjalistyczny, trzeba by je zatem uwzględnić w dalszej pracy (a warto rzecz kontynuować). Zwłaszcza, że dramaturgia tego okresu ciekawszym czyni zwarcie, zderzenie poglądów niż poszczególne stanowiska, które robią wrażenie niedopracowanych, niedomyślanych. To chyba zresztą przesądziło o tym, że np. koncepcja Strzeleckiego nie zaowocowała (po 56 roku), a wywody Schaffa z tego okresu na temat jednostki ludzkiej stanowiły regres nawet w stosunku do tekstów młodego Strzeleckiego. Opozycja kolektywizm — liberalizm, którą autor pracy czyni głównym kluczem interpretacyjnym, jest zbyt dychotomiczna. Uniemożliwia ona — pomimo słusznego akcentu na problematyce zapośredniczenia tej opozycji — nazwanie do końca owych sfer zapośredniczeń: ciążenia historii polskiego społeczeństwa, tradycji polskiej myśli socjalistycznej (Brzozowskiego, Abramowskiego), rewolucji psychologicznej. Dla dopracowania problematyki, którą podjął Strzelecki zabrakło wówczas języka. Także typologia zapośredniczeń: państwo, klasa, grupy społeczne, pomija problem elementarnej więzi społecznej, międzyludzkiej. Wpływa na to operowanie przez autora terminem *jednostka* zamiast pojęciem stosunku *człowiek — człowiek* (nie subiekt — obiekt!). Wreszcie zbyt wyakcentowany jest przez autora pracy klucz partyjny w porządkowaniu stanowisk w ówczesnych sporach. W różnych grupach partyjnych istniały wewnętrzne zróżnicowania, a ich uwzględnienie dałoby pełniejszy obraz całości (np. „Kuźnica" — liberalizm marksistowski; „Trybuna Wolności" — marksizm uprawiany wedle wzorów radzieckich; Chałasiński i Wyka — intelektualiści pozapartyjni itp.). Ogólnie rzecz biorąc spory z lat czterdziestych rodziły pośród dyskutantów wrażenie płytkości, powierzchowności, ujawniały niemożność przetrawienia problemów ówczesnej rzeczywistości nie tylko przez komunistów i socjalistów, lecz także przez katolików. Nie ulega jednak wątpliwości, że po doświadczeniach II wojny światowej problemu więzi międzyludzkich nie można było już stawiać w stylu Abramowskiego.

Uderzające w tych dyskusjach jest także to, że układają się one wedle schematu zapośredniczeń: państwo, klasa, grupa społeczna, natomiast gubią z pola widzena innego rodzaju wspólnoty: naród, elitę, kulturę. Dziwi to zwłaszcza ze względu na silne tradycje romantyczne i modernistyczne w Polsce, a także pozycję i autorytet kulturalistyczny Znanieckiego. I jeśli np. nie pojawia się w refleksji ówczesnych marksistów kategoria narodu, to nie tylko ze względu na niechęć komunistów do tej problematyki, lecz także ze względu na doktrynerstwo prowadzące do anachronizmów, gdy w roku 1945 próbują oni powtórzyć to, co było do pomyślenia po roku 1918, w roku 1920: tworzenie Republik Rad, myślenie

w perspektywie rychłej rewolucji światowej etc. Ważniejsze jednak jest w tej kwestii tradycyjne obciążenie kultury i życia społecznego w Polsce polegające na absolutyzowaniu, totalizowaniu jednej z możliwych wspólnot zapośredniczających jednostkę ze zbiorowością: państwa, narodu, grupy religijnej, klasy, rodziny etc. oraz eliminowaniu i pomniejszaniu rangi innych wspólnot, zamiast hołdowania zasadzie maksymalnej palety owych zapośredniczeń, umożliwiających ludziom spełnianie rozlicznych ról społecznych, przeciwdziałających ich redukowaniu do bycia: Polakiem, obywatelem, katolikiem, robotnikiem — wyłącznie.

Dyskusja na posiedzeniu seminarium w dniu 12 listopada 1982 roku dotyczyła raportu TWWP opracowanego przez prof. Witolda Nieciuńskiego (autor nie mógł niestety przybyć na nasze seminarium), na podstawie rocznego konserwatorium prowadzonego pod egidą tegoż towarzystwa. Tytuł obszernego tekstu brzmiał: *Demokracja i samorządność w Polsce w latach 1944—1981,* zaś jego zawartość można wyrazić stwierdzeniem, iż jest to uszczegółowiona, rozpisana na wiele sfer i poziomów życia społecznego propozycja uspołecznienia, usamorządowienia państwa.

Zagajenie dyskusji wygłosił Tadeusz Walentowie z, filozof, pracownik ASP. Zwrócił on przede wszystkim uwagę na to, że tekst ten można czytać w dwojakiej perspektywie: jako projekt reform systemu politycznego w Polsce lub jako prognozę rozwoju społeczeństwa mającą charakter teoretyczny. Niemniej jednak przy obu tych odczytaniach ma on charakter propozycji politycznej, stąd też referent poświęcił wiele uwagi charakterystyce politycznej optyki autora, podkreślając zwłaszcza, że:

— opis obecnej struktury społeczeństwa polskiego jest dokonywany jedynie przy użyciu kategorii politycznych (np. relacji władza — społeczeństwo), natomiast struktura przyszłościowa tegoż społeczeństwa miałaby mieć wymiar jedynie zawodowo-terytorialny. Brak zatem w tekście odwołania się do klasowego zróżnicowania współczesnego społeczeństwa polskiego i wizji przyszłych zmian jego struktury klasowej;

— brak w tekście odwołania do prawidłowości ekonomicznych, pytania o to, co oznacza monopol władania środkami produkcji w sytuacji nieistnienia prywatnej własności środków produkcji. Jest natomiast obecne w tekście przekonanie, że droga do pełnej demokracji społecznej prowadzi wyłącznie poprzez demokratyzację polityczną, zaś opis przemian mających prowadzić w tym właśnie kierunku ogranicza się jedynie do instytucji społecznych, nie dotyka natomiast problemu wytwarzania, podziału i dystrybucji dóbr;

— zarysowaniu wizji przyszłego społeczeństwa samorządowego ni towarzyszy wskazanie narzędzi jej realizacji (mówi się jedynie, że ma t następować stopniowo i powoli).

Z tej charakterystyki referent wyciągnął wniosek, iż autor tekstu stc na stanowisku akceptacji prymatu polityki nad ekonomiką, a następni zadał pytanie czy taki prymat ma rzeczywiście miejsce, czy jest to cech naszego społeczeństwa w obecnym czasie, czy cecha strukturalna społe czeństw socjalistycznych, czy też cecha społeczeństw współczesnych w ogóle?

Wartością tego opracowania pozostaje jednak — zdaniem referenta — wizja przyszłego społeczeństwa samorządowego, w którym mieć będziem; do czynienia z pluralizmem politycznym, wielością wspólnot społecznych powszechną samorządnością, ważny jest postulat powoływania instytucj mediatyzujących konflikty społeczne, konflikty interesów, zreformowa nia systemu wyborczego, parlamentarnego (dwie izby), władzy wykonaw czej (prezydent) itp. Można więc rzec ogólnie, że autor przezwycięża ste reotypy myślenia o demokracji socjalistycznej.

W dyskusji dominowały kwestie następujące:

— problem samorządności, a nawet wręcz jej fetysz to nie tylko kwestia narzędzia mediacji między zatomizowanym społeczeństwem a wyalienowaną władzą, lecz przede wszystkim efekt niejasności relacji między władzą a typem własności w Polsce. Stąd właśnie bierze się ów pryma polityki nad ekonomiką obecny rzeczywiście w naszej współczesności polskiej i odciskający się w tekście W. Nieciuńskiego;

— opozycja władza, państwo (utożsamiane z biurokracją), która dezorganizuje życie społeczne — samorządność, która ma to życie organizować, jest opozycją fałszywą. Nie można bowiem organizować społeczeństwa na niższym poziomie rozwoju gospodarczego niż już przez nie osiągnięty (a tak byłoby przy totalnym usamorządowieniu społeczeństwa) Taka wizja ma wszelkie cechy utopijności, jest budowaniem na piasku, zaś jedynym adresatem, tym, kto ma ją realizować, są *mądrzy ludzie we władzy.* Trzeba zatem przestać operować opozycją władza — społeczeństwo także dlatego, iż oba jej człony są mocno wewnętrznie zróżnicowane. Samorząd nie może być lekarstwem na biurokrację, lecz jest wyrazem tęsknoty, zaspokojeniem potrzeby pluralizmu wynikającej z owego wewnętrznego zróżnicowania społeczeństwa. Totalny samorząd to odpowiedź na totalność państwa, zaś nosicielami koncepcji samorządowych są dziś *sfrustrowane peryferia władzy.* Niemniej jednak mądra władza mogłaby z pakietu propozycji autora wybrać wiele elementów dających się zrealizować. Konstatujemy sprzeczności między władzą a społeczeństwem, między polityką a ekonomiką, musimy zatem skonstatować także brak ideologii pozwalającej te sprzeczności mediatyzować. Musimy zdać sobie spra-

wę, że hasło samorządności jest pseudonimem dotkliwej potrzeby pluralizmu politycznego, musimy widzieć także dotkliwą potrzebę szacunku dla własnej tradycji historycznej i potrzebę jej ciągłości, musimy dostrzegać intensywną potrzebę uczestnictwa we władzy itp. Ogólnie mówiąc — wyraźniej musimy widzieć potrzebę harmonijności, zintegrowania i przejrzystości układu społecznego. Potrzeb tych nie zaspokoi ani gadanie o samorządach, ani gadanie o godności osoby ludzkiej (jak tu np. zachować godność w potwornie zatłoczonym autobusie);

— fałszywa jest także opozycja polityka — ekonomika, a zwłaszcza teza o prymacie w Polsce polityki nad ekonomiką. Kategorie te bowiem znaczą w naszej rzeczywistości nie to, co znaczą naprawdę: my mamy do czynienia jedynie z pozorami polityki i pozorami ekonomiki. Nasze problemy i dylematy nie mają swego źródła jedynie w zakłóceniach funkcjonowania kategorii, lecz w zakłóceniach samej rzeczywistości. Nie one nie pasują do rzeczywistości, lecz rzeczywistość do nich, nie plan przerasta rzeczywistość, lecz rzeczywistość nie dorasta do planu (kategorie polityki i ekonomiki ze sfery planu i ze sfery rzeczywistości plączą się i nakładają na siebie). Czy zatem brak teorii, ideologii, czy mitu (mitu dla ludu, mitu w sensie Sorelowskim), chyba najbardziej brak nam sensownego, racjonalnego zorganizowania praktyki społecznej, a zatem kategorii. Jednakże i tak grozi nam ciągły rozziew między teorią a praktyką, między ideałem a rzeczywistością. Czynienie wyrzutów rzeczywistości, że nie sięga prawdy pojęć, grozi Heglowskim idealizmem; redukowanie pojęć do doraźnych potrzeb rzeczywistości grozi dezideologizacją, atomizacją, brakiem perspektyw, nieumiejętnością ujawniania i rozwiązywania sprzeczności;

— trzeba zatem przyjrzeć się jak ten dylemat był rozstrzygany historycznie, np. od Kampuczy (prymat teorii nad rzeczywistością) po Jugosławię (prymat praktyki nad teorią), od socjaldemokracji (polityzacja ekonomiki) po komunistów (tendencja do czystej polityczności).

Może zatem trzeba wrócić do ekonomizacji polityki? I tak dotarliśmy w naszej dyskusji do punktu wyjścia, ale przebyta droga była nader pouczająca. Być może wyjście od analizy klasowej wyprowadzi nas poza to zamknięte koło?

Przedmiotem posiedzenia seminarium w dniu 11 listopada 1983 roku była książka Adama Schaffa *Die kommunistische Bewegung am Scheideweg.* Uznaliśmy bowiem, iż jest to książka ważna i warta przedyskutowania z wielu powodów: ze względu na osobę autora, który uczestniczył w naszym seminarium, uważanego dość powszechnie za *klasyka współczesnego marksizmu w wersji uprawianej w krajach socjalistycz-*

nych, ze względu na tytuł książki — *Ruch komunistyczny na rozdrożu* ze względu na moment jej publikacji — w okresie gwałtownego wzrostu napięcia w skali świata, w czasie tzw. polskiego kryzysu, wreszcie ze względu na jej zawartość. Ponieważ książka jest nie tylko obcojęzyczna a nadto trudno dostępna, z jej treścią zapoznał uczestników seminariun Jerzy Łoziński w obszernym zagajeniu dyskusji.

Główne tezy książki w ujęciu referenta, ocenionym bardzo pozytyw nie przez jej autora, przedstawiają się następująco:

Książka A. Schaffa opiera się na dwóch przesłankach. Po pierw sze, w ciągu najbliższych lat należy się spodziewać socjalistycznych prze mian w krajach Zachodu, po drugie, kraje *realnego socjalizmu* znajdują się w stanie głębokiego kryzysu. Prognoza pierwsza opiera się na twier dzeniu, że w warunkach współczesnego kapitalizmu niemożliwe jest wy korzystanie najnowszych osiągnięć rewolucji naukowo-technicznej (mikroelektroniki, mikroprocesorów). Wymaga to wprowadzenia kolektywistycznych metod organizacji gospodarki i społeczeństwa. Jednakże przeć Zachodem rysują się dwie perspektywy: socjalizm demokratyczny lub socjalizm totalitarny. Zadaniem komunistów w krajach zachodnich jest doprowadzenie do realizacji pierwszej z tych możliwości. Cała trudność polega jednak na niemożliwości oparcia się na doświadczeniach i pomocy krajów socjalistycznych, w których realizowany jest model socjalizmu biurokratycznego, a ponadto znajdują się one w stanie wielostronnegc kryzysu. Taki zaś, a nie inny stan krajów realnego socjalizmu ma swoje głębokie przyczyny historyczne. Rewolucja dokonała się bowiem w krajach o zacofanej strukturze społecznej i niskim poziomie bazy ekonomicznej. Nie można zatem traktować doświadczeń radzieckich i krajów demokracji ludowej jako wzorca i modelu przechodzenia od kapitalizmu do socjalizmu. Nie ma też jednego wzorca rewolucji, odejść trzeba również od dogmatycznych poglądów na kontrrewolucję. Upieranie się przy panujących tu poglądach prowadzi do niepopularności idei socjalizmu w rozwiniętych krajach Zachodu.

Obiektywne warunki przemian socjalistycznych sformułowane zostały przez Marksa w *Ideologii niemieckiej.* Można powiedzieć, że dla niego socjalizm łączył się przede wszystkim z ekonomiczną organizacją społeczeństwa, z uspołecznieniem własności prywatnej, z przemianami tzw. bazy. Nie ma natomiast u Marksa automatyzmu w relacjach między bazą i nadbudową, istnieją tu różne możliwości, mutacje i modyfikacje. Ważne jest to, by nadbudowa bazy socjalistycznej realizowała ideał socjalistycznych stosunków międzyludzkich, wolności obywatelskie, wszechstronny rozwój osobowości itp.

Partia decydująca się na dokonanie rewolucji bierze na siebie ogromną odpowiedzialność historyczną, staje też przed niebezpieczeństwem

kontrrewolucji. Ta zaś dokonywać się może w dwóch postaciach: bezpośredniej kontrrewolucji zbrojnej oraz kontrrewolucji pokojowej, czyli samowyradzania się, samoalienacji rewolucji. Pokojowa kontrrewolucja dokonuje się zazwyczaj w kraju, w którym rewolucja dokonana została w sytuacji braku warunków obiektywnych dla jej przeprowadzenia. Taka rewolucja w procesie swego rozwoju neguje demokratyczne i moralne wartości tkwiące u jej podstaw; ów proces samowyobcowywania się rewolucji potwierdza Marksowską teorię rewolucji, zresztą tylko marksizm potrafi tę autoalienację opisać i wyjaśnić. Otóż empirycznym wyrazem autoalienacji rewolucji jest biurokracja jako dominacja tej sfery nad całością życia społecznego, nie zaś jako technicznie konieczny współczynnik tego życia. Przezwyciężenie biurokratycznego modelu socjalizmu wymaga stworzenia nowego modelu ustroju socjalistycznego opartego na rozbiciu jednolitości aparatu partyjno-państwowego, kontroli nad aparatem władzy, wolnych wyborach, samorządności. Ten nowy model socjalizmu nie ma jednak szans na realizację w krajach tzw. realnego socjalizmu, może natomiast być programem przemian socjalistycznych Zachodu.

Leninizm, czyli teorię, na której opiera się istnienie i praktyka krajów *realnego socjalizmu,* należy traktować jako jedną z form marksizmu. Jego niewątpliwą zasługą jest pokazanie możliwości obycia się bez własności prywatnej, bez kapitalistów. Kraje te będą zresztą zawsze najbliższym sojusznikiem socjalizmu na Zachodzie, do którego — zdaniem autora — należy przyszłość.

Ostatni rozdział książki poświęcony jest analizie doświadczeń *polskiego Sierpnia.* Jego genezy upatruje autor w braku warunków ekonomicznych dla dokonywania przemian socjalistycznych w Polsce, w łamaniu prawideł psychologii społecznej, w wyobcowywaniu się partii rządzącej. Efekty Sierpnia nie przyniosły jednak żadnej jakościowej zmiany w sytuacji krajów *realnego socjalizmu.* „Solidarność" była bowiem ruchem i protestem bardzo niejednorodnym, zawierającym w sobie elementy kontrrewolucyjne, nie potrafiącym przezwyciężyć ciążenia tzw. *syndromu polskiego* (patriotyzm, katolicyzm, antyrosyjskość, szlacheckość, indywidualizm, anarchizm itp.), którego nierespektowanie z kolei było jednym ze źródeł porażek władzy komunistycznej w Polsce.

W uzupełnieniu zagajenia prof. A. Schaff zwrócił przede wszystkim uwagę na niesłychanie doniosłe — a niedoceniane — konsekwencje mikroprocesorowej rewolucji naukowo-technicznej. Przyniesie ona w ciągu kilku najbliższych dziesięcioleci w krajach wysoko rozwiniętych prawie całkowity zanik pracy fizycznej, klasy proletariatu, a w konsekwencji problem ogromnego bezrobocia strukturalnego, którego początki możemy już obserwować. W efekcie tych procesów z jednej strony stanie pod znakiem zapytania koncepcja dyktatury proletariatu (gdyż go po

prostu nie będzie), z drugiej natomiast przed krajami Zachodu wyrośnie konieczność realizacji jakiejś formy społeczno-ekonomicznego kolektywizmu. Prof. Schaff uznał także, że jego największym osiągnięciem naukowym, najoryginalniejszą ideą zawartą w dyskutowanej książce, jest koncepcja samowyobcowywania się rewolucji czyli idea *pokojowej kontrrewolucji.* Podkreślił także, iż w Polsce nie można było, nie trzeba było — i nie chciano dokonywać rewolucji socjalistycznej. Brak było bowiem po temu obiektywnych warunków, zaś stanowisko J. Stalina wobec tej kwestii, jak też tzw. *Testament* A. Lampego wskazują na pełną świadomość sytuacji oraz wyciąganie stąd wniosków o budowie w Polsce (i nie tylko w niej) ustroju demokracji ludowej. Zmiana stanowiska w tej sprawie nastąpiła później, w okresie *zimnej wojny,* groźby wybuchu wojny nuklearnej, w związku z ukształtowaniem się politycznego oblicza Europy, z którego wynikała m. in. konieczność zapewnienia bezpieczeństwa i łączności dla wojsk radzieckich stacjonujączych na terytorium Niemiec.

W toku dyskusji, która przebiegała wedle schematu padających na przemian pytań i odpowiedzi, głos zabrało pięciu uczestników seminarium, których pytania zawierały wątpliwości związane z tezami i propozycjami formułowanymi przez A. Schaffa. Przy tym przytłaczająca większość pytań i wątpliwości koncentrowała się nie wokół diagnoz, lecz wokół prognoz, przewidywań i propozycji rozwiązań przedkładnych przez autora książki. Zastanawiano się więc, czy dla rozwiązania trudności i sprzeczności niesionych przez gwałtowny postęp cywilizacyjny, wystarczającą będzie skala poszczególnych państw, czy nie rodzi się konieczność operowania w skali globalnej, czy nie stanie się tak, iż do roli proletariatu sprowadzone zostaną całe narody, a nawet całe sektory naszego globu i czy w związku z tym, dalszy dozwój w skali naszego globu potoczy się pokojowo. Zwracano także uwagę na to, że niektóre kraje tzw. Trzeciego Świata wchodzą już dziś w wyścig cywilizacyjny (np. Hongkong, Korea Płd., Tajwan, Tajlandia, Meksyk, Argentyna, Brazylia), inne natomiast kraje muszą się cofać w rozwoju, spadać na niższy poziom, zapewniać sobie minimum egzystencji, a w związku z tym procesy wiodące ku formom kolektywistycznego życia społecznego następują właśnie w krajach Trzeciego Świata o najniższym standardzie życia (nie zaś w krajach wysoko rozwiniętych). Wątpliwości budziło także to, że zgodnie z wymową książki A. Schaffa, w Polsce i w innych krajach socjalistycznych niczego lub prawie niczego nie da się zrobić, by nie odpaść w tym wyścigu ku nowym formom cywilizacyjnym. Ferment podskórny trwa bowiem w Polsce, *polski syndrom* potęguje się, zaś niemożność przekroczenia barier politycznych może doprowadzić do nowego, bardzo gwałtownego wybuchu. Pytano wreszcie o to, jak można pogodzić jego katastroficzne wizje i proroctwa, które w odniesieniu do Polski i krajów *realnego so-*

cjalizmu przybierają postać akceptacji krytykowanego *status quo,* z nadziejami, jakie wiąże on z ruchem komunistycznym, z którym czuje się związany i dla którego szukać chce programu działania?

W odpowiedzi na te pytania i wątpliwości prof. Schaff stwierdził, że prognozy cywilizacyjne nie są fantazją, lecz ścisłymi przewidywaniami, wynikającymi z badań wielu ekspertów. Zwłaszcza w odniesieniu do problemu bezrobocia i konieczności zapewnienia masom ludzi tego, czego dostarczała im tradycyjnie pojmowana praca (a więc płacy, statusu społecznego, zajęcia). I jest to problem ponadpaństwowy i ponadsystemowy, wymaga patrzenia w skali globalnej. Trzeba liczyć się także z tym, że całe rejony świata staną się proletariuszami krajów najbogatszych, że sytuacja międzynarodowa będzie się zaostrzać i nie ma gwarancji, iż ogarnięte determinacją kraje IV i V świata nie rzucą się do walki, w której będą bez szans. Jednakże sytuacja jest bardziej skomplikowana. Kraje Afryki pozostały zdecydowanie w tyle, kraje Ameryki Łacińskiej są bogatsze i jednoczą się w oporze wobec USA, gwałtowny rozwój cywilizacyjny niektórych krajów azjatyckich jest stymulowany przez USA i Japonię i w każdej chwili może zostać przerwany. Zagrożenie zatem jest rzeczywiście globalne, lecz jego spełnienie nie wyjdzie z kręgu mocarstw (obecny wyścig zbrojeń jest głównie walką ekonomiczną z obozem socjalistycznym prowadzoną przez USA). Jeśli idzie o szanse i możliwości Polski i krajów realnego socjalizmu, to trzeba zdawać sobie sprawę z groźby gwałtownego regresu cywilizacyjnego w relacji do krajów przodujących. Faktem jest, iż *polski syndrom* pogłębia się i grozi katastrofą, faktem jest także to, że polityka USA wobec Polski może ją przyspieszyć, że blokuje ona przemiany wewnętrzne w krajach obozu socjalistycznego, ale faktem jest także, iż ZSRR w ciągu ostatnich czterdziestu lat zmienił się bardzo, że obecne Chiny są inne niż w czasach M a o (reprywatyzacja rolnictwa, rozwój prywatnej inicjatywy zwane *odpowiedzialnością osobistą,* tendencje znacznie przekraczające zakres radzieckiego NEP-u itp). Rozwiązanie wielu polskich dylematów możliwe byłoby przy ścisłym sojuszu rządu i kościoła, jednakże kościół polski jest bardzo podzielony wewnętrznie. Z tego wszystkiego wynika przekonanie autora, iż kraje socjalistyczne nie mogą dokonać żadnych zmian gwałtownych, skokowych, a jedynie stopniowe, powolne, poprzez systematyczne tworzenie innych wzorów, modeli socjalizmu, gdyż ten nasz socjalizm innym być nie może z racji jego historycznych uwarunkowań. Natomiast optymizm i nadzieje autora wiązane z ruchem komunistycznym opierają się na świadomości tego, iż przed problemami współczesnego świata uciec się nie da, trzeba je rozwiązać. Jeśli nie zrobią tego sami komuniści, to zrobi to ktoś inny i zapewne inaczej niż zrobiliby to komuniści. Jednakże socjalizm jest jedyną drogą dającą szanse rozwiązania owych problemów współczesnego świata. Wszystkie drogi

prowadzą w tym kierunku, choć są one często nie tylko różne, ale i przeciwne. Dostrzegał to zresztą swego czasu J. Stalin powiadając do delegacji brytyjskiej *Labour Party* właśnie te słowa: wszystkie drogi prowadzą do socjalizmu.

W głosach bezpośrednio polemicznych wobec książki A. S c h a f f a zwrócono uwagę, iż kategoria własności prywatnej to nie tylko kategoria ekonomiczna, lecz także kulturowa (wyznaczająca sposób uczestniczenia w życiu społecznym poprzez rzeczy). Zatem dowolna forma uspołecznienia środków produkcji — a taką tezę stawia autor — niczego nie zmieni. Nie ma bowiem rozdziału sfery ekonomiki i sfery polityki. Autor proponuje, by do ekonomicznej formy socjalizmu dodać po prostu swobody demokratyczne. Czy nie lepiej jednak myśleć o tym, jak wprowadzić mechanizmy demokratyzacyjne w samą sferę ekonomicznej działalności ludzi i to nie w postaci samorządności lokalnych producentów, lecz samorządności całości życia społecznego?

Współautor sprawozdania:
Janusz Dobieszewski

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

INSTYTUT FILOZOFII, UNIWERSYTET WARSZAWSKI
(ROK AKADEMICKI 1988/1989)

1. Prof. dr hab. Zdzisław Augustynę k, dr Jacek J a d a c k i: *Ontologia: problemy i metody.*
2. Doc. dr hab. Mieczysław B o c z a r: *Myśl filozoficzna chrześcijaństwa w II i III wieku n. e.*
3. Doc. dr hab. Dobrochna Dembińska-Siury: *Problem stawania się w myśli Arystotelesa.*
4. Prof. dr hab. Henryk H i ż: *Semantyka zdarzeń.*
5. Prof. dr hab. Henryk Jankowski: *Moralność i polityka.*
6. Prof. dr hab. Alicja Kuczyńska: *Brzydota jako kategoria estetyczna.*
7. Prof. dr hab. Janusz Kuczyński: *Elementy uniwersalizmu we współczesnej filozofii amerykańskiej.*
8. Prof. dr hab. Jan Legowicz: *Przyrodnicza recepcja arystotelizmu w Anglii w XII wieku.*
9. Doc. dr hab. Witold Mackiewicz: *Wybrane zagadnienia współczesnej antropologii filozoficznej.*
10. Prof. dr hab. Stefan Morawski, dr Krzysztof Okopień: *Krytyczna analiza myśli L. Kołakowskiego z lat 1970—1985.*
11. Dr Jerzy Niecikowski: *Zło.*
12. Dr Aleksander Ochocki: *Filozofia a kryzys.*
13. Prof. dr hab. Jerzy Pelc: *Znak — język — rzeczywistość.*
14. Doc. dr hab. Stanisław Pieróg: *Filozofia modernizmu polskiego.*
15. Doc. dr hab. Elżbieta Pietruska-Madej: *Wybrane zagadnienia z filozofii nauki.*
16. Doc. dr hab. Zofia Rosińska: *Przeżycie religijne i jego rodzaje.*
17. Prof. dr hab. Marek J. Siemek: *Idea transcendentalizmu w filozofii Husserla.*
18. Doc. dr hab. Barbara S t a n o s z: *Wybrane zagadnienia filozofii analitycznej.*
19. Prof. dr hab. Klemens Szaniawski: *Metody formalne w humanistyce.*

20. Dr Zbigniew Zwoliński: *Świadomość i tożsamość podmiotu.*
21. Prof. dr hab. Zdzisław Ziemba: *Metodologiczne problemy przyrodoznawstwa.*

MIĘDZYUCZELNIANY INSTYTUT FILOZOFII
I SOCJOLOGII UMCS W LUBLINIE

1. Doc. dr hab. Ewa Borowiecka: O *wartościach estetycznych.*
2. Doc. dr hab. Henryk Borowski: *Wprowadzenie do nauk o wartości.*
3. Prof. dr hab. Leon Koj: *Metodologia i wartości.*
4. Doc. dr hab. Tadeusz M a r g u l: *Podstawy religioznawcze.*
5. Prof. dr hab. Andrzej Nowicki: *Filozofia kultury (filozofia muzyki).*
6. Doc. dr hab. Andrzej Zachariasz: *„Byt i wartość". Rozważania o filozofii.*

INSTYTUT FILOZOFII UNIWERSYTETU ŚLĄSKIEGO

1. Prof. dr hab. Józef Bańka: *Zagadnienie prawdy w recentywizmie.*
2. Prof. dr hab. Czesław Głombik; *Filozofia polska XIX i XX wieku na tle głównych nurtów filozofii europejskiej.*
3. Doc. dr hab. Halina Promieńska: *Problematyka aksjologiczna w filozofii i w naukach szczegółowych.*
4. Doc. dr hab. Wiesław Sztumski: *Rozwój i ewolucja.*
5. Doc. dr hab. Marek Tokarz: *Pragmatyka logiczna.*

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

RYSZARD PANASIUK

U POCZĄTKU DROGI KLASYCZNEJ FILOZOFII NIEMIECKIEJ

Barbara Markiewicz: *U źródeł niemieckiego idealizmu. Pojęcie współczesności a filozofia zjednoczenia.* Warszawa, Wyd. COM SNP, 1988, 273 s.

Historyków filozofii zawsze będzie ciekawić początek, formowanie się jakiejś idei, pomysłu, tym bardziej gdy z czasem pomysł ten rozwinie się w potężny, oddziałujący na życie duchowe epoki system. Dlatego pilnie śledzą juvenilia, niewydane szkice i notatki, a nawet wypracowania szkolne i dzienniki młodzieńczych lektur późniejszych wielkich twórców.

Ta metoda postępowania, jak każda inna zresztą, ma swoje ograniczenia i pułapki. Jałowy często biografizm łączyć się tu może z nie zawsze uświadamianą intencją wpisywania rezultatów późniejszych dociekań w treść tekstów najwcześniejszych. Skrajnym tego przykładem niech będzie spotykane u niektórych autorów intelektualnej biografii Marksa, doszukiwanie się zalążków materializmu historycznego w jego wypracowaniu maturalnym: *Rozmyślania młodzieńca o wyborze zawodu.* Postawa przeciwstawna, polegająca na lekceważeniu i odrzucaniu twórczości młodzieńczej jako *niedojrzałej,* a więc nie zawierającej ustaleń definitywnych, pojawić się może u dogmatycznych wyznawców poglądów danego twórcy. Jego drogę do sformułowań uznawanych za *ważne* widzą oni jako jedynie proces wyzwalania się z fałszywych przekonań, w walce z którymi ujawnia się ostatecznie prawda.

Błędów tych nie popełnia Barbara Markiewicz, autorka pracy, do lektury której chciałbym zachęcić czytelnika. Jest to studium poświęcone początkowej fazie kształtowania się idealizmu niemieckiego, inaczej mówiąc, bardzo wczesnej twórczości tak znanych postaci, jak H ö l d e r l i n i Hegel, a także już zdecydowanie mniej znanych — I. v. S i n c l a i r a i J. Zwillinga. Idzie o to, że wspomniani wyżej, jako młodzieńcy świeżo wypromowani i wstępujący w życie, utworzyli w ostatnich latach XVIII wieku pewien rodzaj duchowej wspólnoty czy może raczej dyskusyjnego kółka przyjaciół, aby razem zastanawiać się nad palącymi problemami swego czasu, by przez wysiłek intelektualny odnaleźć swoje miejsce w świecie niepokoju i zamętu, a także rozbudzonych nadziei zrodzonych przez Wielką Rewolucję po drugiej stronie Renu. Jako

rezultat tych poszukiwań i prób dotarło do nas kilka pobieżnie zapisanych kart notatek, szkiców i wierszy — tekstów niełatwo dających się rozumieć i interpretować. Najważniejsze dokumenty aktywności intelektualnej wspomnianego kółka przyjaciół nazywających siebie Związkiem Duchów *(Bund der Geister)* autorka zamieszcza w swoim tłumaczeniu w aneksie, co daje czytelnikowi możliwość konfrontacji jej wywodów z zawartością źródeł.

Jest godne uwagi, że najważniejszy dokument powstały w tym środowisku jest nieustalonego dotąd autorstwa. Jest to fragment zapisany ręką Hegla, zapewne końcowa partia dłuższego tekstu, na zachowanej karcie zaczynający się od słów... *eine Ethik.* Długo uważany za zaginiony, w wyniku perypetii wojennych trafił do depozytów Biblioteki Jagiellońskiej i tam został na nowo odnaleziony. Pierwotny znalazca tego rękopisu, Franz Rosenzweig przypisał go — nie mając dostatecznych podstaw ku temu — Schellingowi. Wywołało to spór wśród badaczy; niektórzy z nich przypisywali tekst Hölderlinowi, dopuszczano też możliwość autorstwa kogoś trzeciego, bliżej nie znanego. Ostatnio jeden ze znanych badaczy myśli Hegla, Otto Pöggeler argumentuje na rzecz tego ostatniego.

Autorka zasadniczo nie podejmuje szerszej dyskusji na temat tej, nie dającej się, przy dzisiejszym stanie badań, rozwikłać kwestii [1]. Jej zdaniem, niezależnie od tego, kto jest autorem wspomnianego fragmentu nie tylko należy on definitywnie do kręgu *Bund der Geister,* ale także stanowi najważniejszy dokument przemyśleń filozoficznych.

Problematykę centralną przemyśleń twórców z kręgu *Bund der Geister,* zdaniem autorki, stanowi podjęta przez nich próba ujęcia bytu ludzkiego jako istnienia w czasie. Jej zdaniem świadomość historyczności ludzkiej egzystencji pojawia się w dziejach myśli europejskiej stosunkowo późno, bo dopiero właściwie pod koniec XVIII wieku. Pełna świadomość natury czasowego zdeterminowania sposobu ludzkiego istnienia jest dopiero znamieniem myśli współczesnej (Heidegger). Jeżeli zaś problematyka ta pojawia się, choćby w zalążkowej postaci u wspomnianych twórców, to stają oni u progu samowiedzy naszej epoki, a więc formy świadomości, w której *sam czas przestał być pojmowany tylko jako jedna z okliczności ludzkiego bytowania, okazał się warunkiem wszelkich okoliczności, samą „sytuacyjnością, samym byciem”* (s. 14).

To dążenie autorki by ukazać, że istnieje związek między wczesną

[1] Dyskusje wokół tego tekstu autorka omawia w artykule: *Najstarszy program systemu niemieckiego idealizmu — dyskusje i kontrowersje.* „Studia Filozoficzne” 1983, nr 3 oraz recenzji z pracy pod red. Ch. Jamme i H. Schneider: *Mythologie der Vernunft.* „Studia Filozoficzne” 1985, nr 8—9.

myślą Hegla i Hölderlina, a powiedzmy poglądami Heideggera, może się wydać bardzo dyskusyjne, jednakże sam tok jej rozumowania przeprowadzony jest bardzo elegancko i w sposób niezwykle erudycyjny. By nie było wątpliwości: autorka nie daje żadnych porównań struktur myślowych badanych przez się twórców z poglądami myślicieli dzisiejszych. W swoich analizach skupia się na samych tekstach czwórki filozofujących przyjaciół — by na ich podstawie — uwzględniając szeroko kontekst ideowy i historyczny — ukazać, że ich młodzieńcze próby wyrażają usilne dążenie, by *pojąć swój czas w myślach* — jak to później wyrazi H e g e l. Jest to dla nich niejako problem egzystencjalny, zaś ów rezultat końcowy o walorze teoretycznym (tzn. ujęcie ludzkiego bytu w perspektywie historycznej) będzie się rodził niejako poza obszarem ich bezpośredniej samowiedzy i uzyska pełniejszą oraz dojrzalszą formę wyrazu dopiero w późniejszej filozofii Hegla, gdy ze wspólnego młodzieńczego filozofowania pozostanie tylko wspomnienie.

Autorka, pragnąc ukazać specyfikę dyskursu teoretycznego rozwijanego przez czwórkę przyjaciół z Frankfurtu, poświęca pierwszą partię pracy rozważaniom terminologicznym i eruducyjnym na temat pojęcia *współczesności* i jej genealogii. Sięga przy tym w dość odległą przeszłość historyczną, by śledzić przemiany stosunku do przeszłości w świadomości europejskiej i pojmowania na tym tle swojej epoki i czasu. Są to rozważania ze wszech miar pouczające i godne lektury. Autorka przypomina sławny spór *nowożytników* ze *starożytnikami* w XVII i XVIII-wiecznej Francji, śledzi warianty stosunku myśli oświeceniowej do historii, analizuje zmieniające się miary w ocenie własnego czasu różnych epok, by ukazać, że w końcowych latach XVIII wieku dokonał się w myśli zachodniej zasadniczy zwrot, za sprawą myślicieli francuskich, a następnie niemieckich w pojmowaniu procesu dziejowego: przejście od widzenia swego czasu w retrospektywie ku perspektywicznemu jego ujęciu. Dokonuje się jednocześnie desakralizacja w rozumieniu samego procesu dziejowego. Rozważania te stanowią tło dla analiz rezultatów przemyśleń członków Związku Duchów.

Podejmując wysiłek rozumienia swego czasu młodzi filozofowie nie czynili tego z pozycji biernych obserwatorów, lecz na miarę swych sił i możliwości starali się uczestniczyć w rozgrywających się wydarzeniach — płacąc niekiedy, jak Z w i l l i n g, cenę najwyższą (zginął jako oficer wojsk austriackich w bitwie pod Wagram), czy — jak Sinclair — pobytem rocznym w więzieniu. Tę stałą obecność *dziejącej* się historii w ich życiu i myśleniu autorka wydobywa w sposób bardzo przekonywujący i zręczny. Pokazuje przy tym, jak myśl młodych ludzi próbujących ten świat pojąć i zrozumieć, formuje się i przekształca pod wpływem zdarzeń zachodzących w świecie realnym. Niedawni absolwenci uniwersytetów w

Tybindze i Jenie mieli do dyspozycji, jako odziedziczone narzędzia inte lektualne idee Oświecenia francuskiego i niemieckiego, w szczególność zaś myśl Rousseau oraz Kanta. Na przykład Fichte tłumaczy na język Rewolucji doktrynę Kanta. Jacob przypomniał filozofię S p i noży, ujawniając, że cichym jej wyznawcą był Lessing. Schiller *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka* stanowiły pasjonującą lektur ówczesnego pokolenia młodzieży. Dzieła wspomnianych myślicieli twórzą horyzont teoretyczny i ideowy dla pokolenia Hölderlin a, Schellin ga i Hegla, pokolenia, któremu przyszło dojrzewać w czasach zamętu i nadziei wywołanych Wielką Rewolucją. Tak więc ich percepcja rzeczy wistości przełamuje się przez złożone i wyrafinowane konstrukcje teore tyczne, za pomocą których usiłują ogarnąć otaczający ich świat zdarzeń i określić się wobec niego.

Autorka ukazuje, jak złożony i ambiwalentny był stosunek młodych filozofów i poetów do wydarzeń politycznych, zachodzących na ich oczach Rewolucja budziła nadzieje głębokiej przemiany we wszystkich sferacł życia i została powitana z entuzjazmem nie tylko przez młodzieńców, któ-rzy w 1789 roku byli studentami, ale też przez wielu ze starszego poko-lenia — co interesująco ukazane jest w pracy recenzowanej na przy-kładzie Kanta. Jednakże horyzont wydarzeń rewolucyjnych szybkc zasnuł się złowieszczymi chmurami. Terror jakobiński, a następnie prze-kroczenie Renu przez wojska rewolucyjnej Francji musiały wywołać kon-sternację. Z drugiej strony należy pamiętać, że pokolenie pobudzone dc działania przez wydarzenia rewolucyjne miało faktycznie do czynienie z żałosną rzeczywistością niemiecką, ze stanem rozproszenia sił ducho-wych, społecznego i moralnego marazmu, politycznej niemocy i stagnacji Wydaje się, że to poczucie totalnej niemocy, świadomość jakby zapaści politycznej Niemców, niezdolnych w istniejących warunkach do jakiego-kolwiek rzeczywistego czynu, dojmująco i dramatycznie przeżywali — mając nadzieję na przemianę wszystkich rozbudzonych przez Rewolu-cję — nasi młodzi członkowie *Bund der Geister.* Stąd wyjściowy stosunek do rzeczywistości niemieckiej — co, jak się zdaje, nie jest w pracy do-statecznie podkreślone — nie tyle polega na wysiłku rozumienia, ile ne-gacji. Negacji wyrażającej się w odrzuceniu istniejącego świata jako świa-ta dezintegracji, braku ładu i jedności w imię wyimaginowanej i rzuto-wanej w przeszłość — aż do antycznej Grecji — krainy zjednoczenia człowieka z całością bytu, szczęśliwej Arkadii, gdzie natura i kultura łączą się w jedno, prawda, dobro i piękno manifestują swoje panowanie jako jedność poezji, religii, filozofii i mitologii.

Wydaje się, że w tzw. filozofii zjednoczenia motywy ekspistyczne i rysy retrospektywne dadzą się odnaleźć bez trudu i stanowią jej istotne motywy składowe. Jest to zresztą tendencja charakterystyczna dla całej

szerokiej, powstającej wtedy formy życia duchowego tzn. romantyzmu, którego wiele myśli przewodnich młodzi myśliciele *Bund der Geister* podnoszą i zapowiadają.

Można sądzić, że to Hölderlin, zapewne już w czasie studiów w Tybindze, zasugerował przyjaciołom perspektywę *hen kai pan (jedno i wszystko)* jako ideał z poetyckiego snu, przeciwstawiający się rozdartej na nie dające się pogodzić przeciwieństwa, przenikniętej refleksją rzeczywistości. Nawiasem mówiąc owa krytyka *refleksji* (wcieleniem jej miały być filozofie Kanta i Fichtego) jako symbolizacji rozdarcia i rozdwojenia na podmiot i przedmiot, zawierała w filozofii zjednoczenia, czego autorka jednak nie odnotowuje, tendencję antydyskursywną, dążenie do przezwyciężenia rozumowego pojmowania rzeczywistości, by święcić triumfy w antyracjonalizmie (jak to jest niekiedy u Hölderlina i Schelling a, następnie zaś romantyków), albo — jak u H e g l a — w poszukiwaniu innej, różnej od oświeceniowej, postaci racjonalności.

Wróćmy jednakże do naszego tekstu. Autorka rozpoczyna swoje analizy filozofii zjednoczenia od koncepcji Hölderlina wyłożonej w krótkiej i dość enigmatycznej notatce zatytułowanej przez wydawców *Urteil und Sein* (1795 r.). Powstała ona zapewne pod wpływem przemyśleń nad doktryną Fichtego i wyraża krytyczny stosunek do jego stylu filozofowania. Autorka podkreśla następujące momenty, inicjujące niejako filozofię zjednoczenia: zwrot ku ontologii (w przeciwieństwie do *krytycznej* orientacji Kanta i Fichtego) oraz próba przyjęcia jako punktu wyjścia filozofowania wszechogarniającej całości *(hen kai pan)* będącej podstawą absolutnego zjednoczenia; całość ta nie może być dana w *refleksji* (jak to jest u F i c h t e g o), bo ta zawsze zakłada podział na podmiot i przedmiot; całość owa nie może być dana również inaczej niż w pozadyskursywnym akcie intuicji intelektualnej *(intellektuelle Anschauung)*. Była to, jak powiada autorka, próba krytycznego przezwyciężenia pierwotnej wersji *Wissenschaftlehre* Fichtego przez odwołanie się do inspiracji Spinozy (por. s. 92), a także — trzeba by dodać — myśli antycznej (prosokratycy, Platon).

Jest godne uwagi — co w recenzowanej pracy jest tak pięknie wydobyte — że wspólne myślenie naszej czwórki przyjaciół nie polegało bynajmniej na głoszeniu wspólnego stanowiska, ale na próbach wypracowania różnych wariantów idei wyjściowej, którą była *atetycznie* przyjęta — wspomniana już — totalność absolutna, mająca stanowić zarówno podstawę bytu świata, jak też zasadę organizującą ideał życia ludzi zarazem w planie społecznym i egzystencjalnym. Tak więc o ile Hölderl i n odwołuje się do Natury — motyw niezmiernie ważny dla epoki, w pracy B. Markiewicz jednakże tylko krótko sygnalizowany — o tyle

Hegel owej zasady zjednoczenia poszukuje w specyficznie przez siebie pojmowanej religii, Sinclair widzi ją w *praxis,* Zwilling natomiast jako całość ogarniającą wszelki byt *(das All).* Tak więc przyjaciele z Frankfurtu próbowali dopracować się wspólnego systemu działając *wielogłosowo* — autorka motywy przez nich rozwijane przyrównuje dc fugi, tym bardziej, że partię końcową, jak w fudze właśnie, zbierającą pierwotnie różnicujące się motywy stanowi wspomniany już, nieustalonego autorstwa rękopis... *eine Ethik.* Muszę przyznać, że jest to bardzo eleganckie przeprowadzenie toku analizy i dobrze oddaje istotę rzeczy.

Autorka odwołuje się do niezmiernie interesującej sugestii znanego badacza epoki, D. H e n r i c h a, którego zdaniem, już w drugim roku pobytu Fichtego w Jenie wykształciła się tam, w kręgu jego młodych słuchaczy opozycja przeciwko niemu. Poszukiwania jej uczestników określiły kierunek dalszego rozwoju niemieckiego idealizmu. Sugestia ta wydaje się ze wszech miar godna uwagi. Ukazuje się w ten sposób odrębność formacji intelektualnej zwanej filozofią zjednoczenia, z drugiej zaś strony jawi się ona jako ogniwo pośrednie, moment przejścia między koncepcjami Kanta i Fichtego, a późniejszymi systemami absolutnego idealizmu.

Wydaje się, że zaprezentowaną przez B. Markiewicz interpretację kształtowania się wczesnej fazy niemieckiej filozofii idealistycznej można by wzbogacić i poszerzyć, włączając do analiz porównawczych wczesną twórczość Schelling a. Autorka wyłącza jego poglądy na tej zasadzie, że do właściwego kręgu *Bund der Geister* nie należał. Wiadomo, że w tym czasie, kiedy Hegel wraz ze swymi frankfurckimi przyjaciółmi poszukiwał własnej drogi, Schelling już dał się poznać publiczności jako autor poważnych i samodzielnych filozoficznych traktatów. Mimo iż młodszy od swoich przyjaciół z Tübinger Stift o lat 5 rozwijał się szybko, droga jednakże, którą szedł, jest bardzo podobna do wyznaczonej przez Hegla i Hölderlin a. Nie można też zaprzeczyć, że niejedno, jeśli idzie o pomysły i inspirację, im zawdzięczał, w szczególności zaś Hölderlinowi.

Autorka zapewne pod wpływem sugestii ze strony badaczy, na których się powołuje (D. Henrich, O. P o g g e l e r, Ch. Jamme) w swoim spojrzeniu na rezultaty filozofowania członków *Bund der Geister,* przyjmuje, że się tak wyrażę, *optykę heglowską,* tzn. dostrzega i stara się wyłowić te motywy, które potem pojawiły się w dojrzałej myśli Hegla. Jest to ujęcie w zasadzie słuszne, jednakże prowadzić musi do zawężenia horyzontu badawczego. Wiadomo np., że Schelling idąc początkowo zasadniczo tą samą drogą co jego dawni koledzy z Tybingi, rozwinął ostatecznie swoją myśl w innym niż Hegel kierunku. W szczególności chodzi tu o jego filzofię przyrody, dla której mógł już wcześniej

otrzymać inspirujące bodźce od Hölderlina. On bowiem najpierw zwrócił uwagę w tym kręgu na problem natury jako grunt i podstawę zjednoczenia bytu ludzkiego z *Universum.*

Schemat konstrukcyjny pomysłów rozwijanych — jak to wynika z analiz autorki — początkowo przez przyjaciół z *Bund der Geister* wyrażał się w dążeniu do przezwyciężenia filozofii subiektywności i refleksji i uzyskania koncepcji zorientowanej ontologicznie i całościowo, w której możliwość utożsamiano z rzeczywistością, a rozdwojonemu światu starano się przeciwstawić wizję totalnego zjednoczenia i zespolenia indywiduów z całością. Rychło jednakże, w wyniku oddziaływania okoliczności związanych z ewolucją sytuacji politycznej, ta optymistyczna wizja, wyrażająca się w przekonaniu o możliwości restytucji greckiego świata dobra i piękna, musiała ulec załamaniu. Lata 1798—1800 — tu już autorka może śledzić jedynie myśl Hegla i Hölderlina — stanowią głęboki kryzys pierwotnej wizji. Kryzys ten wyraża się w narastającym przekonaniu, że realna rzeczywistość stawia nieprzezwyciężony opór ideałowi. Hölderlin przeformułowuje swoją koncepcję bohatera w dramacie *Śmierć Empedoklesa,* czyniąc zeń postać tragiczną. W Heglowskich analizach religii pojawia się motyw losu jako ślepej siły, stającej na drodze podmiotu, pragnącego realizować ideał człowieka. Wydaje się, że Hölderlin już nie wyjdzie poza ideę tragiczności losu człowieczego, ideę skojarzoną z przekonaniem, że żyjemy w *czasie marnym,* w którym Bogowie opuścili Ziemian.

Wnioski, jakie wyprowadził Hegel z załamania się nadziei na osiągnięcie absolutnego zjednoczenia ludzi ze sobą i całością bytu, miały zasadnicze znaczenie dla jego dalszego rozwoju intelektualnego. Uświadomiwszy sobie bezpowrotną przeszłość ideału przywołanego z antyku, zwraca się ku współczesności próbując uchwycić jej naturę i jednocześnie odnaleźć w przeszłości racje, które doprowadziły do stanu obecnego, charakteryzowanego jako *coraz bardziej pogłębiająca się sprzeczność.* Autorka przywołuje tu dokumenty rozwoju intelektualnego Hegla z ostatniego roku wieku XVIII. Odkrywa on, że indywidualizm i dezintegracja więzi społecznych jest rysem, który wykształcił się w wyniku historycznych przemian, które doprowadziły do rozkładu dawniejszych form bytowania ludzi.

Trudno wątpić, że Heglowska koncepcja procesu dziejowego jako prawidłowego rytmu przemian, prowadzących od rozkładu zintegrowanego ładu etycznego Greków antycznych do *chrześcijańsko-germańskiego* świata indywidualizmu wyrosła na gruzach wspólnego marzenia młodzieńców z *Bund der Geister* o totalnym zjednoczeniu. W wyniku zmiany optyki wyrażającej się w zaakcentowaniu znaczenia teraźniejszości jako rzeczywiście istniejącej formy bytu i postawieniu pytania o jej historyczne

uwarunkowanie, uległ modyfikacji cały schemat konstrukcyjny, w ramach którego poddawano analizie i ocenie rzeczywistość. Konstrukcja statyczna, zbudowana na opozycji: ideał — rzeczywistość dynamizuje się i nabiera cech schematu historiozoficznego, w którym pierwotna opozycja między bytem a powinnością ulega zasadniczemu złagodzeniu.

Autorka ukazuje, że Hegel już wcześnie akcentuje znaczenie zróżnicowania przeciwieństw dla jedności. Na tym zresztą, według niej, miałby polegać jego wkład do filozofii zjednoczenia. Już na początku bowiem ujmuje on byt-całość jako zapośredniczony przez rozdzielenie (por. s. 113). Niewątpliwie można sugerować, że już tu, w tekstach pisanych około 1798 roku pojawia się zalążek później wyłożonej przez Hegla koncepcji absolutu, rozwijającego się przez wewnętrzne zróżnicowanie i sprzeczności. Wszelako należy zwrócić uwagę, że absolut Hölderlina też nie stanowi bezpośrednio danej, niezróżnicowanej jedni, ale całość wewnętrznie rozdwojoną *(hen diaferon heauto)*[2]. Jedynie Schelling, jak wiadomo, w 1801 roku rozwinął w tym kręgu koncepcję absolutu jako bezpośrednio danej w intelektualnej intuicji, niezróżnicowanej i statycznie pojętej jedni w postaci tzw. filozofii tożsamości.

Niezależnie jednak od faktu, że filozofia zjednoczenia sygnalizowała możliwość wielu różnych dróg, to jednak trzeba przyznać, że ta droga, na którą potem wszedł Hegel, przyniosła rezultaty o najwyższych walorach teoretycznych. Autorka to rozumie i stara się ukazać. Heglowskie pytanie o sens historii, jego rozumiejąca zgoda na swój czas pozwoliła mu wyzwolić się z poczucia tragiczności dziejów ludzkich i dojść do przekonania, że w nieuchronnym procesie historycznym realizują się jednakowoż wartości, co musi dać myślicielowi ukojenie i redukcję lęku zrodzonego przez czas niepokoju i zamętu.

W recenzowanej pracy, jak to już sygnalizowaliśmy, spotykamy się z tezą, że w owym procesie kształtowania się idealistycznej myśli niemieckiej, polegającej na przechodzeniu od wizji totalnego zjednoczenia do świadomości dezintegracji i kryzysu znamionującego epokę współczesną, zawarta jest prefiguracja naszej świadomości ludzkiego losu. Z autorką można zgodzić się, jak sądzę, jedynie w tym sensie, że tak rzeczywiście przebiega szlak myśli filozoficznej Zachodu. Jednakże pamiętać przy tym należy, że myśl ta odkrywając wszechwładność czasu, jako *medium* ludzkiego *modusu* istnienia — przynajmniej w okresie, którym zajmuje się recenzowana praca, a także później, nie rezygnuje z odniesienia czasowości ludzkiej do absolutu, a więc do wyjścia poza czas. Jest to niewątpliwie już inna historia, ale Heglowska próba sprzężenia czasu z war-

[2] Por. Hölderlin: *Pod brzemieniem mego losu. Listy — Hyperion.* Warszawa 1976, s. 361, 363.

tościami zakorzenionymi w absolucie, polegająca na tym, że czas pracuje na rzecz wyłaniania się samowiedzy absolutu musi już dziś być potraktowana jako całkowicie należąca do historii. Jawi się w związku z tym pytanie, czy nasza koncepcja losu ludzkiego nie jest bliższa tragicznej wizji Hol derlina, niż optymistycznej jego projekcji w historii, którą zaproponował H e g e 1?

Sygnalizując powyższe kwestie chciałem jedynie ukazać, jak wiele różnych myśli i skojarzeń nasuwa czytelnikowi ta naprawdę piękna i wzbogacająca w obcowaniu z nią niewielka przecież książka. Przyznaję, że rzadko ma się do czynienia przy lekturze prac naukowych z tyloma pożytkami i satysfakcjami jak w tym wypadku. Elegancja formy, zdyscyplinowanie, erudycja, zwartość kompozycji — wszystko to razem składa się na produkt pierwszej jakości. Jest to poważny wkład do naszej wiedzy o wczesnej fazie dziejów niemieckiego idealizmu. Praca z historii filozofii, ale pozwalająca nam lepiej rozumieć nasz własny czas. Szkoda tylko, że niski (nie podano jaki) jej nakład będzie stanowił przeszkodę w dotarciu do szerszego grona czytelników.

Postscriptum.

Tak się złożyło, że pisałem recenzję wydawniczą tej pracy. Z faktu, że ani jedna moja sugestia nie została uwzględniona przy przygotowywaniu jej do druku wnoszę, że ani autorka, ani redaktor mojej recenzji nie czytali. A szkoda. Można było przynajmniej uniknąć krzywdy, jaka została Stendhalowi wyrządzona na s. 82. Flaubert na pewno nie ucieszył by się z wielkodusznego prezentu autorki, która podarowała mu Juliana S o r e 1 a!

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

KRZYSZTOF J. NAHLIK

PREKURSOR KUHNA

Ludwik Fleck: *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym* (tłum. z oryginału niemieckiego: Maria Tuszkiewicz). Lublin, Wydawnictwo Lubelskie, 1986, 222 s.

Wydanie polskiego tłumaczenia głównej pracy filozoficznej Ludwika F l e c k a można bez przesady uznać za wydarzenie, choć trochę może spóźnione, biorąc pod uwagę fakt, że od z górą już dziesięciu lat jest F r e c k najbardziej za granicą znanym i dyskutowanym polskim epistemologiem. Lepiej jednak późno niż wcale.

Swą pośmiertną, światową karierę zawdzięcza Fleck głównie T. S. K u h n o w i, który zaczerpnął od niego inspirację przy konstruowaniu teorii rewolucji naukowych i był inicjatorem angielskiego wydania jego książki *(Genesis and Development of a Scientific Fact. Chicago &* London 1979). Niezauważony przez swych współczesnych i całkowicie zapomniany, Fleck zostaje w krótkim czasie klasykiem. Jego spuścizna staje się, głównie w USA i RFN, przedmiotem wykładów uniwersyteckich, seminariów i konferencji międzynarodowych; wydawane są na jego temat obszerne monografie.

Ludwik Fleck (1895—1961) był mikrobiologiem i z tą dziedziną związana była cała jego kariera uniwersytecka. Urodził się we Lwowie. Tam też ukończył studia medyczne i rozpoczął karierę naukową, najpierw jako asystent na Uniwersytecie Jana Kazimierza, potem we własnym laboratorium bakteriologicznym. Wojna — to getto lwowskie, Oświęcim, Buchenwald. Po wyzwoleniu kontynuował pracę naukową jako profesor mikrobiologii wpierw w Lublinie, potem w Warszawie. Był m. in. członkiem Prezydium PAN. W roku 1957 wyjechał do Izraela, gdzie pozostał już do śmierci.

Pracę lekarza i badacza łączył jednak zawsze Fleck z filozoficzną refleksją nad nauką i poznaniem. Jego myśl epistemologiczna, która dziś przynosi mu tak wielkie, światowe uznanie, pozostawała do niedawna zupełnie niezauważona, choć Fleck i na tym polu był aktywny: wydał książkę, pisał artykuły, wygłaszał referaty, i to w środowiskach, gdzie

nie brakowało polskich sław filozoficznych. Jak to się stało, że został odkryty dopiero przez K u h n a? Zjawisko to, nierzadkie wszakże w historii, najlepiej chyba wyjaśnia teoria... Ludwika Flecka. Jego nauka o stylach i kolektywach myślowych.

Książka Flecka składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym przedstawiona jest historia tworzenia się pojęcia kiły. Drugi zawiera rozważania na temat powstawania i historycznego rozwoju pojęć naukowych W rozdziale trzecim przedstawia F l e c k szczegółowo historię odkrycia reakcji Wassermanna i jej związku z kiłą. W rozdziale czwartym, wychodząc od analiz historycznych, rozwija swoją teorię poznania: teorię stylu myślowego i kolektywów myślowych. Epistemologiczne refleksje Flecka zawarte są zresztą we wszystkich rozdziałach.

Układ książki nie jest przypadkowy, wiąże się ściśle z przekonaniem Flecka, że wszelkie rozważania epistemologiczne mogą mieć wartość tylko wówczas, gdy są oparte na rzetelnych badaniach historycznych. Historia pojęcia kiły i odkrycia reakcji Wassermanna, uzupełniona szeregiem innych przykładów z historii nauki, głównie biologii i medycyny, stanowi dla Flecka punkt wyjścia dla budowanej teorii poznania.

Dwa zagadnienia przewijają się przez całą książkę: tworzenie się pojęć oraz powstawanie i rozwój faktów naukowych. Są one zresztą ściśle ze sobą związane: opis faktów odbywa się bowiem przy pomocy pojęć. Stwierdzenie na przykład, że reakcja Wassermanna ma związek z kiłą, zakłada określone i w miarę jednoznaczne rozumienie pojęcia kiły. Jak powstają takie pojęcia? Czy ich powstawanie jest procesem racjonalnym? Czy pojęcie kiły i w ogóle jednostki chorobowej wynika jednoznacznie z doświadczenia, czy też jakiejś obiektywnej struktury rzeczywistości? Zdaniem Flecka — nie. Każde pojęcie naukowe ma swoją historię, która zaczyna się zwykle od mglistych, intuicyjnych i często z gruntu fałszywych p r a i d e i, które stanowią źródło wszystkich pojęć naukowych.

Praidee, w ujęciu Flecka, przypominające nieco *protonaukę* K u h n a, wywodzą się z różnych źródeł: z doświadczenia potocznego, z wierzeń religijnych, z mitów, z magii; stanowią nie tylko pierwotne próby pojęciowego uporządkowania rzeczywistości, lecz również próby — często irracjonalne — uchwycenia związków i prawidłowości w obserwowanych zjawiskach. Praidee nie tylko wyprzedzają poznanie naukowe, lecz stanowią podstawę, na której rodzą się pojęcia i fakty uważane za naukowe. Określają sposób myślenia o rzeczywistości, nazywany przez Flecka *stylem myślowym,* który określa nie tylko zespół przekonań, lecz również wyznacza kierunki dalszych poszukiwań.

Przykładem takiego rozwoju pojęcia naukowego z praidei jest histo-

ria kiły jako jednostki chorobowej. Fleck przedstawia bardzo szczegółowo i malowniczo dzieje wenerologii. Pierwsza idea — *zaraza rozkoszy* — miała charakter mistyczno-etyczny: choroba jako kara za rozpustę. Obejmowała wszystkie choroby weneryczne, jak też wiele chorób nieswoistych. Druga idea pochodziła od lekarzy praktyków, którzy leczyli kiłę przy pomocy rtęci, próbując określić jednostkę chorobową przy pomocy skuteczności metody terapeutycznej. Trzecia — to idea nieczystej, zepsutej krwi syfilitycznej, oparta na teorii o zepsutej mieszaninie płynów ustrojowych, którą starano się wyjaśniać wszystkie tzw. choroby ogólne (tj. choroby całego ustroju). Idea ta była motorem kilkuwiekowych poszukiwań zepsutego czynnika, które doprowadziły wreszcie do odkrycia Wassermanna. Współczesna idea zarazka wywodzi się zaś z mistyczno-symbolicznej idei ducha choroby i robaka choroby. Nie można jednak — zdaniem F l e c k a — zdefiniować jednoznacznie siły przez obecność w ustroju bakterii *Spirochaeta pallida,* zarówno z powodu trudności związanych z określeniem gatunków bakteriologicznych, jak też i z powodu nosicielstwa (tj. występowania bakterii u ludzi zdrowych).

Pojęcie kiły jest więc wynikiem historycznego rozwoju kilku idei, które zmieniając się i krzyżując z innymi, doprowadziły do wytworzenia współczesnego pojęcia jednostki chorobowej. *Złudna jest też nadzieja* — pisze Fleck — *na fenomenologiczne, a nie pojęciowe zdefiniowanie kiły. (...) Jeśli historyczna droga była nawet kręta i skomplikowana, to mylny jest pogląd, że przy pomocy dziś dostępnych środków możnaby dojść, w wyniku obserwacji i doświadczenia, prosto i pewnie, do pojęcia jednostki chorobowej „syfilis" (...). Nie można nawet przyjąć takiego przypuszczenia jako eksperymentu myślowego: dzisiejsze środki badawcze są właśnie wynikiem rozwoju historycznego, są takie, a nie inne, właśnie dzięki takiej a nie innej prehistorii* (s. 49).

Kontekst historyczny i socjologiczny wyznacza nie tylko powstawanie i rozwój pojęć, lecz również faktów naukowych. Nie ma — twierdzi Fleck — oderwanych, czystych faktów. Każdy fakt jest elementem złożonej struktury myślowej, związanej z określonym stylem myślowym. Precyzyjne zdefiniowanie stylu myślowego niezbyt się F l e c k o w i udaje. Próbuje definiować go jako *ukierunkowane przestrzeganie wraz z odpowiednią obróbką myślową i rzeczową tego, co postrzegane. Charakteryzują go wspólne cechy problemów, którymi kolektyw jest zainteresowany; sądów, które uważa za oczywiste; metod, których używa jako środków poznawczych.: Towarzyszy mu ewentualnie techniczny i literacki styl systemu naukowego* (s. 131).

Styl myślowy związany jest zawsze z określonym kolektywem myślowym, tj. mniejszą lub większą grupą społeczną, w której obowiązuje dany styl. Styl myślowy, niekoniecznie naukowy, może być zwią-

zany z określoną teorią, dziedziną wiedzy, religią, ideologią itp. W węższym, naukowym rozumieniu spełnia dokładnie tę samą funkcję, co paradygmat w terminologii K u h n a. Poznawcza działalność kolektywu myślowego odpowiada natomiast Kuhnowskiej *nauce normalnej.*

Tworzenie się systemu teoretycznego, spójnego i uporządkowanego, zawierającego zarówno teorie jak potwierdzające je fakty, przebiega u F l e c k a znów podobnie jak tworzenie się paradygmatów i *normal science u* K u h n a, oraz analogicznie do psychologicznego procesu kategoryzacji postrzeżeń u J. S. Brunera (którego badania, późniejsze od F l e c k a, wykorzystuje zresztą K u h n).

Rozbudowany system przekonań, wypracowany i przyjęty przez dany kolektyw myślowy, staje się odporny na wszelkie nowe ujęcia, stawia opór wszystkiemu, co mu przeczy, z faktami włącznie. *Nie chodzi tu o lenistwo lub ostrożność w stosunku do nowości* — pisze F l e c k — *ale o aktywny sposób działania, który przebiega przez kilka etapów:*

1. *Sprzeciw wobec systemu wydaje się nie do pomyślenia.*
2. *To, co nie jest zgodne z systemem, pozostaje niezauważone, lub*
3. *pominięte milczeniem, nawet wówczas, jeśli jest znane, lub też*
4. *dokonuje się olbrzymiego wysiłku, aby wytłumaczyć, że wyjątek nie jest sprzeczny z systemem.*
5. *Wbrew uzasadnionym sprzecznym poglądom, widzi się, opisuje i nawet przedstawia stany rzeczy, które odpowiadają panującym poglądom, tzn. które jak gdyby stanowią ich realizację* (s. 55).

Struktura myślowa, w którą uwikłany jest fakt naukowy, stanowi nie tylko jego historyczny czy socjologiczny kontekst — jest również jego podstawą epistemologiczną: dostarcza mu prawomocności. Przekonanie epistemologów, że fakty można uzasadnić wyłącznie przez doświadczenie, jest — zdaniem F l e c k a — złudzeniem. Przekonanie o racjonalnym i logicznym rozwoju poszczególnych teorii i odkryć naukowych rozpowszechniane jest często przez samych naukowców, którzy przedstawiając retrospektywnie historię odkryć, zafałszowują rzeczywistość — zapewne zresztą wskutek nieświadomej racjonalizacji — idealizując historię zgodnie z przyjętymi standardami racjonalności.

Nie ma w historii nauki — pisze F l e c k — *formalno-logicznej relacji między ujęciami a ich dowodami: dowody równie często są orientowane na ujęcia teoretyczne, jak i odwrotnie — ujęcia teoretyczne na dowody. Ujęcia nie są logicznymi systemami — mimo, że zawsze chciałyby nimi być — lecz odpowiednimi do stylu jednostkami, które się tylko jako takie rozwijają lub ulegają zniszczeniu, lub przechodzą w inne, razem ze swoimi dowodami* (s. 56).

Można zarzucić Fleckowi, podobnie jak Kuhnowi, że przy takim ujęciu poznania naukowego traci sens pojęcie prawdy, obiektyw-

nej rzeczywistości i postępu w nauce (problem ten jest zresztą tematem dołączonej do książki dyskusji Flecka zT. Bilikiewiczem). Nie sądzę, żeby tak było. Epistemologia Flecka wywodzi się z jego wnikliwej analizy historii i praktyki uprawianej przez siebie dziedziny: mikrobiologii i medycyny. Postęp w tych dziedzinach, zarówno teoretyczny jak i terapeutyczny, nie budzi wątpliwości. Fleck — lekarz i naukowiec — miał zresztą i w nim swój udział. Fakt, że nasze poznanie rzeczywistości nie przebiega tak, jak chcieliby je widzieć zwolennicy prostych modeli metodologicznych wywiedzionych z akademickich spekulacji i logiki formalnej, nie musi wcale prowadzić do agnostycyzmu. To prawda, że zarówno Fleck jak i Kuhn mają zasadnicze trudności z aksjologią nauki w paradygmatycznym ujęciu. Nie są to jednak trudności dyskwalifikujące ich teorie epistemologiczne — wymagają tylko dalszych prac teoretycznych. Nie miejsce jednak w recenzji na próbę ich podjęcia.

Właściwa ocena książki Flecka zależy w dużej mierze od odpowiedzi na pytanie: kim był Fleck? Historykiem nauki i socjologiem wiedzy, czy epistemologiem? Wbrew pozorom, pytanie nie jest wcale czysto klasyfikacyjne. Jeśli Fleck był socjologiem wiedzy, książkę jego należałoby zestawiać z pracami Mannheima, Scheler a, Durkheim a czy Levy-Bruhla. Jeśli zaś był epistemologiem, właściwym kontekstem dla jego myśli byłyby prace z kręgu Koła Wiedeńskiego, czy też szkoły lwowsko-warszawskiej.

Znaczenie myśli Flecka tkwi — moim zdaniem — w fakcie, że był on przede wszystkim epistemologiem. Jego rozważania historyczne i socjologiczne nie są celem dla siebie, przeciwnie — są tylko punktem wyjścia dla teorii epistemologicznej. Dlatego właśnie Fleck jest wielkim prekursorem Kuhna i Feyerabenda, a nie jednym z międzywojennych socjologów i historyków wiedzy. Książka Flecka wyszła w tym samym roku, co *Logik der Ferschung* P o p p e r a, prezentując antypozytywistyczną i antypopperowską epistemologię; filozofię nauki, która miała rozwinąć się dopiero w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Filozofia ta zrywa z podstawowym założeniem pozytywizmu logicznego i filozofii popperowskiej: z założeniem istnienia uniwersalnej, racjonalnej i płodnej logiki nauki, rekonstruowanej lub tworzonej przez epistemologię. Zrywa też z pochodzącym od Reichenbacha rozróżnieniem kontekstu odkrycia i kontekstu uzasadnienia; z przekonaniem, że badania historyczne, psychologiczne i socjologiczne nie mają żadnego związku z epistemologią, która, badając logikę wiedzy, może dokonać oceny jej ważności z pominięciem wszelkich uwarunkowań społecznych i podmiotowych.

Wiara, że historia poznania — pisze Fleck — *tyle tylko ma wspólnego z treścią nauki, co historia aparatu telefonicznego z treścią rozmów telefonicznych, jest złudzeniem: co najmniej trzy czwarte, jeśli nie całość*

treści nauki jest uwarunkowana i może być wytłumaczona przez historę myśli, psychologię i socjologię myślenia. (...) Biologia nauczyła mnie bo dać — pisze dalej — *każdą podlegającą rozwojowi dziedzinę wiedzy zau sze z punktu widzenia historii jej rozwoju. Któż dzisiaj uprawiałby ano tomię bez embriologii? Toteż każda teoria poznania pozbawiona bada historycznych i porównawczych, jest pustą grą słów, epistemologią ima ginabilis* (s. 48).

Taka właśnie *epistemologia imaginabilis* była potem przedmioter głównego ataku najpierw K u h n a, a potem, jeszcze silniej, F e y e r a b e n d a, którzy wykazywali, podobnie jak czynił to F l e c k, że tak konstruowana spekulatywnie, idealna i racjonalna metodologia naukow nie ma wartości ani opisowej, ani normatywnej. Traktowana jako teori empiryczna, wyjaśniająca historyczny rozwój nauki — jest fałszywa traktowana zaś jako metodologia normatywna — jest jałowa: zastosowa nie jej w praktyce doprowadziłoby zapewne do zatrzymania rozwoji nauki i zablokowania nowych odkryć i teorii naukowych.

Wiara w pozaczasową, niezależną od kondycji człowieka, czysto ra cjonalną logikę i metodologię nauki, przeżywała jednakże za czasów F l e c k a swój rozkwit. Była składnikiem stylu myślowego dominują cego w filozofii nauki lat trzydziestych, czterdziestych i pięćdziesiątych Nic zatem dziwnego, że książka F l e c k a, godząca w główny paradygmat współczesnej mu epistemologii, musiała zostać odrzucona i pominięte milczeniem. Należała bowiem do stylu myślowego epoki, która miała nadejść dopiero trzydzieści lat później [1].

[1] W powyższej kwestii jest możliwe do przyjęcia inne stanowisko. F l e c k zdawał sobie sprawę z tego, że po to, aby trafić do międzynarodowej elity intelektualnej, należy wykorzystać język międzynarodowy, w tym wypadku język niemiecki, a nie język polski. Niestety, w latach trzydziestych trafił na moment eliminowania w Niemczech twórców żydowskich i dlatego jego praca nie zyskała rozgłosu (porównaj: *Wstęp do wydania polskiego* pióra Zdzisława Cackowskiego — redakcja).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

DOROTA HORBACZEWSKA

O POŻYTKACH Z LOGIKI

N. Łubnicki: *Nauka poprawnego myślenia.* Lublin, Wydawnictwo Lubelskie, 1987, 492 s.

Trzecie już wydanie książki Narcyza Łubnickiego *Nauka poprawnego myślenia* jest z kilku powodów warte odnotowania. Niewiele niestety ukazuje się ostatnio książek popularyzujących filozofię, chociaż istnieje zapewne spore zapotrzebowanie rynku czytelniczego na ten typ literatury. Świadczy o tym chociażby olbrzymie powodzenie kolejnych edycji, wydawanych w sporych nakładach, książek Adama Sikory popularyzujących historię filozofii i myśli społecznej, a także fakt, że wydane niegdyś i przeznaczone dla szerszego kręgu czytelników popularne książki K. Ajdukiewicza, T. Kotarbińskiego czy A. Grzegorczyka[1] są dziś trudno dostępne nawet w antykwariatach. Można przypuszczać, że książka profesora N. Łubnickiego też długo w księgarniach nie poleży, że znajdzie licznych czytelników w kręgach inteligenckich, zwłaszcza, że jak sądzę da się ona również wykorzystać w dydaktyce propedeutyki filozofii w szkołach średnich, a nawet podstaw logiki z metodologią nauk w wyższych uczelniach, mimo iż autor dla takich celów swojej pracy nie zamyślił.

Na książkę składają się szkice popularno-naukowe, napisane przed przeszło czterdziestu laty i wygłoszone wówczas przed mikrofonami Polskiego Radia. Były więc one adresowane do bardzo szerokiego grona odbiorców i z tej przyczyny musiały być napisane tak, aby mógł je zrozumieć bardzo przeciętnie wykształcony słuchacz, dysponujący wiedzą na

[1] Chodzi tu o pozycje takie, jak: Kazimierz Ajdukiewicz: *Propedeutyka filozofii dla liceów ogólnokształcących* (trzy wydania, ostatnie: Wrocław 1948); Kazimierz Ajdukiewicz: *Zarys logiki. Książka pomocnicza dla nauczycieli* (dwa wydania, ostatnie: Warszawa 1955); Tadeusz Kotarbiński: *Sprawność i błąd. Z myślą o dobrej robocie nauczyciela* (Trzy wydania, kolejno rozszerzane, ostatnie: Warszawa 1960); Andrzej Grzegorczyk: *Logika popularna. Przystępny zarys logiki zdań.* Warszawa 1955.

poziomie szkoły ponadpodstawowej. W notce od autora, poprzedzając obecne wydanie, autor pisze, że *celem tej książki jest poruszenie myślow Czytelnika, zachęcenie go do zastanowienia się nad różnymi zagadnieniami kultury współczesnej i do prób zastosowania wobec niej środków anali; logicznej bardzo szeroko pojętej* (s. 6). Dla zrealizowania tego celu autor musiał się oczywiście oprzeć nie tylko na logice, ale wykorzystać również takie dziedziny wiedzy jak: historia i teoria kultury (ze szczególny uwzględnieniem historii i filozofii nauki) czy psychologia. Korzystał w tym zakresie z ustaleń bądź bezspornych, bądź na tyle utrwalonych w kulturze, że pomimo upływu czasu wyniki jego rozważań nic nie straciły ze swojej wartości.

Nie znaczy to oczywiście, że nie ma w książce zagadnień dyskusy nych, czy też mogących budzić wątpliwości współczesnego czytelnika - przeciwnie, może ona nawet sprowokować go do skonfrontowania przeć stawionych teorii czy hipotez sprzed lat czterdziestu (lub jeszcze wczesniej) z osiągnięciami nauki współczesnej. Co więcej, dostarcza mu ta książka narzędzi do takiej konfrontacji, a mianowicie zasad logiki i metodolog nauk podanych w postaci niesformalizowanej, a więc w sposób nieodstraszający czytelnika bez przygotowania matematycznego.

Sześćdziesiąt pięć szkiców składających się na książkę autor podziel na cztery części: I. *Wiwisekcja działania,* II. *Ze strategii i taktyki myślenia,* III, *O naukach przyrodniczych i humanistycznych* oraz IV. *O naukach logiczno-matematycznych.*

Pojęcie działania, którego analizie poświęcone są szkice składające si na część I, autor rozumie bardzo szeroko. Działanie bowiem, to nie tylk czynności praktyczne, ale również teoretyczne. Ten drugi rodzaj działa: jest charakterystyczny dla procesu tworzenia nauki. Autor na licznych dobrze dobranych przykładach pokazuje, że istnieją wspólne dla obu tych rodzajów działań wymogi, które muszą być spełnione, aby nasze czynno ści przyniosły pożądane rezultaty. Takim wspólnym wymogiem jes zwłaszcza zasada ekonomii, która w działalności praktycznej nakazują działanie najmniejszym nakładem sił i środków dla osiągnięcia zamie rzonego celu, a w działalności teoretycznej stosowanie *brzytwy Ockhama* jako powszechnie obowiązującej dyrektywy metodologicznej.

Analiza tak szeroko rozumianego działania, owa *wiwisekcja,* daję autorowi okazję do przeprowadzenia krytyki różnych form zachowań irracjonalnych i bezkrytycznego myślenia. Bezkrytyczne uleganie modom, zabobony i przesądy, fanatyzm zostały zilustrowane logicznymi przykładami z dalszej i bliższej historii cywilizacji. Służy to oczywiście kształtowaniu w czytelniku postawy racjonalistycznej, a działań na rzecz kształtowania takiej postawy potrzebujemy dzisiaj chyba w nie mniejszym stopniu niż przed czterdziestu laty.

Tę część książki kończą dwa szkice poświęcone problemowi formułowania myśli w języku oraz błędom i nieporozumieniom mającym swoje źródło w wadliwym bądź nieostrożnym posługiwaniu się językiem.

Zakończenie części pierwszej jest zarazem naturalnym przejściem do problematyki strategii i taktyki myślenia, której analizie jest poświęcona część II. Profesor Łubnicki zaczyna ją od prezentacji *wykrętnych* sposobów rozumowania — sofizmatów. Bardzo jasno i precyzyjnie pokazuje gdzie tkwią błędy rozumowań sofistycznych, radzi jak je zwalczać oraz uczy jak prowadzić dyskusję. Zagadnieniu dyskutowania autor poświęca kilka kolejnych szkiców, zwracając uwagę na poprawność formułowania myśli, na jasne i precyzyjne określenie przedmiotu sporu, a także na definiowanie pojęć jako najlepszy sposób unikania nieporozumień w tym zakresie. Z różnorodnych postaci definicji wybrał autor definicję klasyczną, bardzo jasno pokazując czytelnikowi jej zalety i ucząc posługiwania się nią. W przystępnej formie zostały przedstawione warunki poprawności definicji i sposoby jej budowania. Zagadnień kultury i techniki dyskutowania nie da się jednak zredukować do problematyki definicji. Profesor Łubnicki poświęca więc sporo uwagi zagadnieniom i błędom argumentacji, technikom dowodzenia swoich racji w dyskusji, chwytom erystycznym zarówno dozwolonym, jak i niedozwolonym, sztuce dowodzenia na przykładzie dowodu nie wprost przez *reductio ad absurdum,* dowodu pośredniego przez eliminację i innych. Relacjonując logiczne problemy związane z poprawnością dyskusji i refleksji nie pomija autor tak zwanych *ciemnych* stron myślenia, wyjaśniając specyfikę paradoksów logicznych na przykładzie szczegółowej analizy logicznej antynomii kłamcy i kilku innych.

Rozważania nad poprawnością rozumowania, będącego istotną cechą inteligencji, przenosi autor na grunt psychologii poddając analizie psychologiczny i potoczny sens zarówno nazwy *inteligencja* jak i pojęć z nią błędnie utożsamianych bądź krańcowo różnych. W szkicach poświęconych inteligencji przedstawione zostały jej rodzaje i typy oraz metody jej badania wraz z ich krytyczną oceną. U psychologa pewne zastrzeżenia może budzić podział inteligencji na: błyskotliwą i systematycznie zgłębiającą. Na podkreślenie zasługuje wykazanie błędności bardzo popularnego stwierdzenia — *wyjątek potwierdza regułę.* Profesor proponuje, aby zastąpić je właściwszym sformułowaniem — *wyjątek zakłada regułę.*

Dwie pierwsze z czterech części książki wprowadzają w problematykę pozostałych, tj. zasady prawidłowego rozumowania na terenie nauk indukcyjnych i dedukcyjnych. Część III: *O naukach przyrodniczych i humanistycznych* w dwudziestu ośmiu szkicach opisuje całokształt postępowania badawczego uczonych konstruujących przyrodnicze i humanistyczne teorie

naukowe. Jest to racjonalistyczna wizja wiedzy naukowej — rzetelnej i bezstronnej, wraz ze sposobami jej uzasadnienia. Wychodząc z założenia, że nie da się zbudować żadnej nauki bez odwołania do doświadczenia, dużo miejsca poświęca autor indukcyjnej metodzie budowania nauk. Omawia zatem bezpośrednie sposoby uzasadniania twierdzeń, a zwłaszcza obserwację i eksperyment, niededukcyjne sposoby wnioskowania: indukcję enumeracyjną, eliminacyjną i analogię. Zostały również zaprezentowane inne rodzaje rozumowań, zwłaszcza wyjaśnianie i sprawdzanie. Sporo miejsca poświęca autor omówieniu takich pojęć jak: prawo naukowe, a prawo w języku prawniczym, prawidłowość, związek przyczynowo-skutkowy, hipoteza. Zwłaszcza problem stawiania i sprawdzania hipotez został omówiony bardzo szeroko. Profesor Łubnicki pisze o roli hipotez w nauce, o sposobach ich weryfikacji i falsyfikacji. Przy tej okazji zapoznaje czytelnika z pewnymi elementami teorii prawdopodobieństwa i statystyki.

Rzecz ciekawa, że zostały tu również poruszone problemy, które w dwadzieścia kilka lat później stały się przedmiotem dociekań tak zwanej Poznańskiej Szkoły Metodologicznej w postaci *metody idealizacyjnej.* Profesor Łubnicki pisze o roli *fikcji* w nauce, a owe *fikcje* takie jak, np. *homo oecconomicus* zostałyby przez poznańskich metodologów uznane za *typy idealne.*

Ważnym fragmentem tej części książki są refleksje nad rewolucjami naukowymi, takimi jak przewrót Kopernikowski czy powstanie teorii względności Einsteina. Zwłaszcza obrazowe przedstawienie istoty i wyników tej ostatniej, a także jej roli dla rewolucyjnej zmiany obrazu świata, stanowi przykład znakomitej roboty popularyzatorskiej. Odpowiednio dobrane przykłady służą ilustracji tezy, że rozwój wiedzy ludzkiej jest realizacją postulatu prostoty, jako podstawowej reguły postępowania badawczego. Ostatni szkic w tej części jest poświęcony naukom humanistycznym i relacji pomiędzy nimi, a naukami przyrodniczymi. Autor, pokazując istotne różnice między nimi, broni tezy, że oba rodzaje nauk odwołują się do doświadczenia jako ostatniej instancji rozstrzygającej o prawdziwości bądź fałszywości ich twierdzeń i o zwiększaniu prawdopodobieństwa hipotez. Stanowią one zatem jedną wspólną grupę nauk empirycznych.

Część IV jest poświęcona naukom formalnym, to jest logiczno-matematycznym. Jest to zgodne z założonym wcześniej tokiem postępowania. Autor wyszedł od problemów działania i myślenia w życiu codziennym, potem zajął się tymi samymi czynnościami wykonywanymi przez uczonych uprawiających nauki empiryczne, by dojść do problemów działania wyłącznie w sferze myśli, z którym to rodzajem działań mamy do czy-

nienia na gruncie nauk logiczno-matematycznych. Niemal zupełnie bez pomocy języka symboli profesor Łubnicki wprowadza czytelnika w świat zupełnie odmienny od rzeczywistego, w świat tworów logiki i matematyki. Na przykładzie geometrii przedstawia czytelnikowi strukturę systemu aksjomatyczno-dedukcyjnego, pokazuje jak od *intuicyjno-oczywistej* geometrii Euklidesa matematycy doszli do sformułowania zupełnie nieintuicyjnych geometrii Łobaczewskiego i Riemanna. Tłumaczy, że właśnie geometria Riemanna, przecząca z pozoru naszemu poczuciu oczywistości *najlepiej oddaje strukturą rzeczywistości, strukturę Wszechświata* (s. 448). W ten sposób czytelnik dowiaduje się, że owe twory czystej myśli, jakimi są systemy aksjomatyczno-dedukcyjne, wprawdzie same nie opisują rzeczywistości, stanowią jednak niezmiernie cenne narzędzie dla jej precyzyjnego zobrazowania, które z kolei pozwala sprawnie i skutecznie tę rzeczywistość kształtować i przeobrażać.

Ostatnie szkice prezentują logikę, czyli — jak mówi autor — naukę, dzięki której każdy może poprawnie myśleć i skutecznie działać, a wszystkie inne nauki wznosić się na coraz wyższy poziom rozwoju. Zasady wypracowane przez logikę i metodologię, a przedstawione w tej książce są *codziennym narzędziem myśli ludzkiej organizującej życie i naukę... Bez zastosowania logiki w szerokim rozumieniu tego słowa nie byłoby planowego namysłu, nie byłoby skutecznego działania na mocy poznanych praw, nie byłoby możności budowania teorii dążących do naukowego wyjaśnienia procesów przyrody, nie byłoby wreszcie narzędzia do budowania jednolitego, krytycznie uzasadnionego światopoglądu. Logice należy się niebywale wysoka ocena, czego wyrazem jest ta książka, będąca globalną pochwałą logiki* (s. 468).

Te słowa autora o pożytkach płynących z uczenia się logiki są dziś bardzo na czasie. Obserwujemy ostatnio w polskim szkolnictwie wyższym zjawisko bardzo niepokojące. Logika, mimo swych oczywistych walorów poznawczych i dydaktycznych znika z programów wielu kierunków studiów. Niektóre rady wydziałów, korzystając ze swoich ustawowych uprawnień, bądź ograniczają poważnie czas na zajęcia z logiki, bądź w ogóle likwidują ten przedmiot. Sądzę, że nie zawsze dzieje się tak tylko dlatego, że członkowie rad wydziałów nie potrafią docenić walorów logiki jako dziedziny wiedzy i przedmiotu nauczania.

Rozwój logiki w XX wieku w kierunku coraz dalej posuniętej formalizacji i matematyzacji sprawił, że z kadry pracowników nauczających logiki są w naturalny sposób eliminowani filozofowie o gruntownym wykształceniu humanistycznym i historycznym na rzecz absolwentów studiów matematyczno-przyrodniczych o dobrym przygotowaniu matematycznym

i w tym kierunku uzdolnionych. Tacy nauczyciele logiki mają naturaln skłonność do uwzględniania w procesie dydaktycznym głównie logiki for malnej i pomijania szeroko pojętej problematyki metodologicznej, zwłasz cza gdy czas, jaki mogą na te zagadnienia poświęcić jest bardzo ograni czony. Bardzo często nie są oni zresztą przygotowani do tego, by pokaza studentom bezpośrednie związki pomiędzy zagadnieniami rozpatrywany mi na gruncie logiki formalnej, a codzienną praktyką badawczą tej dzie dziny wiedzy, która stanowi główny przedmiot studiów. Sprawia to, że studenci, nie widząc praktycznych pożytków wynikających ze studiowania logiki, protestują przeciwko zabieraniu im czasu na *niepotrzebny* przed miot, ponadto trudny do opanowania. Tych głosów słuchają członkowi rad wydziałów i często przyznają studentom rację. Jeśli tak dalej pój dzie, to grozi nam w przyszłości wyraźne obniżenie kultury logiczno-me todologicznej inteligencji polskiej.

Dlatego też jest rzeczą niezmiernie ważną uatrakcyjnienie zajęć z logi ki w naszych uczelniach. Sądzę, że temu właśnie celowi może dobrze słu żyć książka profesora Łubnickiego. Jest ona ze wszech miar goda polecenia zwłaszcza młodym logikom, absolwentom studiów matematycz nych, jako cenna pomoc dydaktyczna. Jest to bogata skarbnica cennycł przykładów ilustrujących wiele zagadnień logicznych i metodologicznych Jasność i prostota wywodów myślowych może służyć na wzór młodym niedoświadczonym adeptom nauki i dydaktyki. Posiada indeks nazwisk oraz indeks rzeczowy. Szkoda tylko, że autor nie dołączył bibliografi: prac, z których korzystał.

W związku z wprowadzeniem do szkół średnich propedeutyki filozofii w której programie przewidziane są również elementy logiki i metodolo gii — książka jest również godna polecenia nauczycielom tego przedmio tu, nie zawsze posiadającym odpowiednie przygotowanie filozoficzne a zwłaszcza logiczne.

Warto raz jeszcze podkreślić jasność toku wywodów autora, właści wy dobór przykładów i ich bogactwo, umiejętność przekładania trudnych problemów naukowych na język jasny i zrozumiały dla szerokiego kręgu czytelników oraz wiele cennych rad praktycznych umożliwiających po prawne myślenie.

Książka nie jest oczywiście podręcznikiem logiki i nie może takiego podręcznika zastąpić, może ona jednak służyć jako cenna lektura uzupeł niająca tak dla nauczyciela logiki, jak dla ucznia i studenta. Można uznać, że dobrze spełnia ona życzenie wyrażone przez autora na początku książki i powoduje *poruszenie myślowe* czytelnika, zmusza go do refleksji nad różnymi problemami nauki i życia społecznego.

Postscriptum.

Dla porządku wypada odnotować, że nieuważność korekty sprawiła, iż część strony 16 wadliwie złożona w drukarni jest zupełnie niezrozumiała.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

MARIA KOSTYSZAK

PAŃSTWO A SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE

The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy (pod redakcją Z. A. Pelczynskieg o). Cambridge University Press, 1984, 327 s.

Kontynuacją wydanego w 1971 roku przez *Cambridge University Press* tomu esejów pt. *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives (Filozofia polityki Hegla: problemy i perspektywy)* jest zbiór tu recenzowany, wydany pod redakcją profesora z *Pembroke College* w Oxfordzie, Z. A. Pełczyńskiego. Piętnaście esejów wchodzących w skład tego tomu dotyczy, jak wskazuje tytuł, fundamentalnego dla heglowskiej filozofii polityki rozróżnienia między państwem a społeczeństwem obywatelskim. W Przedmowie redaktor zwraca uwagę na szczególne zaangażowanie teorii marksistowskiej oraz teorii politycznego liberalizmu w dyskusji nad znaczeniem tego rozróżnienia. Marksizm do pewnego stopnia przejmuje heglowską koncepcję społeczeństwa obywatelskiego, a w państwie, które H e g e I pojmował jako wspólnotę polityczną, widzi aparat przymusu i klasowego ucisku. Inaczej liberalizm: zaciera on raczej różnice między społeczeństwem a państwem, traktując to ostatnie jako instytucjonalną ochronę indywidualnych interesów. Badanie heglowskiego rozróżnienia nie jest zatem tylko kwestią akademicką, pozwala bowiem, zdaniem Z. A. Pełczyńskiego, skonfrontować odmienne tradycje teorii politycznych.

We wstępnym eseju zatyułowanym *Znaczenie heglowskiego oddzielenia państwa i społeczeństwa obywatelskiego,* Z. A. Pełczyński zaznacza, że rozróżnienie to pojawiło się pierwszy raz u Hegla w 1821 roku, w jego *Zasadach filozofii prawa.* Społeczeństwo obywatelskie jest tam etapem pośrednim w dialektycznym rozwoju od rodziny do państwa. Stanowi ono formę przezwyciężenia etycznego życia właściwego rodzinie, lecz samo zostaje zniesione przez makrowspólnotę niezależnego politycznie państwa. Jest więc koniecznym etapem, *momentem* w rozwoju totalnej struktury nowożytnej wspólnoty politycznej. To rozróżnienie Hegla jest jedną z najbardziej oryginalnych cech jego filozofii społecznej i politycznej, ale zarazem jedną z bardziej problematycznych.

K. Marksa krytyka, a w pewnym sensie kontynuacja, tego wątku, staje się kilkakrotnie tematem rozważań w artykułach zawartych w oma-

wianym tomie. K. H. Ilting w swoich dwóch esejach: *Heglowskie pojęcie państwa a wczesna krytyka Marksa* oraz *Dialektyka społeczeństwa obywatelskiego* wskazuje, że krytyka Marksa byłaby skuteczniejsza, gdyby poszła w innym kierunku. Zdaniem tego autora Marks zbyt pochopnie przyjął, iż można filozofię polityczną Hegla interpretować jako odwrócenie relacji między podmiotem i predykatem. H e g e l bowiem nie traktował jednostek tworzących wspólnotę polityczną podmiotowo, lecz przypisywał im egzystencję wtórną, natomiast istnienie państwa uznawał za — niezależne od jednostek — ucieleśnienie Idei (s. 93). Takim sposobem podejścia do filozofii Hegla Marks stworzył pewien paradygmat krytyki często później powielany. K. H. Ilting sugeruje, iż zbytnia koncentracja na abstrakcyjnych wątkach heglizmu zaciera filozoficznie interesujący aspekt analizy nowożytnego państwa i społeczeństwa, który się — jego zdaniem — nie zdezaktualizował.

Selektywne przejęcie przez Marksa kategorii *społeczeństwa obywatelskiego* oraz specyficzne pojmowanie różnicy między państwem i społeczeństwem obywatelskim dodało sporo kontrowersyjności obu pojęciom. Spowodowało to, że sympatycy Hegla czuli się zmuszeni kwestionować interpretacje Marksa, natomiast marksiści oraz sympatycy stanowiska marksistowskiego podkreślali swój dystans do Hegla i przejmowali sposób krytyki zainicjowany przez autora *Kapitału.* W samym gronie marksistów powstały dalsze podziały: wielu z nich, chcąc zminimalizować heglowskie dziedzictwo marksizmu, traktuje społeczeństwo obywatelskie jako pojęcie jedynie historyczne, bez istotnego znaczenia dla zrozumienia współczesnego kapitalizmu. Z drugiej strony, niektórzy marksiści nie tylko wskrzesili to pojęcie jako cenne narzędzie badawcze, lecz także przywrócili mu wiele z jego szerokiego, heglowskiego znaczenia jako kulturowej, społecznej, a nawet semi-politycznej kategorii — w opozycji do wąsko ekonomicznej interpretacji Marksa i ortodoksyjnych marksistów. Wyróżniającym się przykładem we wczesnych latach XX wieku był Antonio G r a m s c i, którego próba wypracowania nie-leninowskiej strategii rewolucyjnej opierała się głównie na koncepcji społeczeństwa obywatelskiego. G r a m s c i twierdził, że we Włoszech (i ogólnie w Europie Zachodniej) klasa robotnicza ma większą szansę zdobycia hegemonii wewnątrz społeczeństwa obywatelskiego niż na arenie politycznej, i że hegemonia taka mogłaby stać się odskocznią dla zdobycia władzy politycznej w państwie.

Renesans pojęcia *społeczeństwo obywatelskie* oraz problemów z nim związanych miał miejsce także wśród filozofów Szkoły Frankfurckiej. Seyla B e n h a b i b, badaczka sympatyzująca z tą Szkołą utrzymuje, iż H e g e l miał jaśniejszy wgląd w złożoność społeczno-kulturowych zjawisk towarzyszących rozwojowi współczesnego społeczeństwa przemysło-

wego niż Marks i większość jego następców. Zdaniem autorki H e g e l dysponował subtelną koncepcją relacji między normami społecznymi i nie redukował funkcji legitymizowania norm prawnych do prostego ideologicznego uzasadniania burżuazyjnych stosunków własnościowych. Twierdzi ona, że współczesna radykalna teoria społeczna musi zwracać się po inspirację raczej do Hegla niż do Marksa, jeśli chce skonstruować właściwe zaplecze teoretyczne dla zrozumienia współczesnych stosunków wymiany (ss. 159—177). Inny autor, Garbis K o r t i a n, także sympatyzująca z teorią krytyczną, bardziej sceptycznie ocenia Heglowską koncepcję społeczeństwa obywatelskiego oraz możliwości jej zastosowania do badania problemów współczesnego kapitalizmu. Do treści tego artykułu wrócę jeszcze w dalszej części recenzji.

Jak na to zwraca uwagę we wstępnym eseju Z. A. Pełczyński, heglowskie rozróżnienie państwa i społeczeństwa obywatelskiego, które stanowiło gwałtowne zerwanie z dotychczasową tradycją, odzwierciedlało fundamentalną zmianę w rozwoju historycznym ówczesnej Europy i właśnie dlatego tak istotnie wpłynęło na teoretyczną aktywność Marksa i jego następców. Pokazał to w swoim pionierskim eseju opublikowanym w 1962 roku Manfred R i e d e l (por. s. 3). Według tego autora, A r y s t o teles, Tomasz z Akwinu, Bodin, Hobbes, Spinoza, Locke i K a n t oraz wszyscy pomniejsi pisarze polityczni stosowali terminy: *polityczny* i *obywatelski* — synonimicznie. Oddzielenie ich znaczeń przez Hegla było nie tylko śmiałą innowacją w języku politycznej filozofii, ale odkryciem, iż większość obywateli mu współczesnych, zarabiających na swoje utrzymanie pracą, wytwórczością i handlem, nie posiadała jednocześnie egzystencji politycznej. Jeśli chodzi o pojęcie państwa, to początkowo H e g e l dość konwencjonalnie definiował je jako zbiorowość zjednoczoną dla wspólnej obrony lub jako naród podległy najwyższej władzy publicznej. Jednakże w okresie jenajskim odrzuca ten punkt widzenia na rzecz platońskiej koncepcji państwa jako substancji etycznej raczej, niż zbiorowości jednostek. Państwo w takim ujęciu jest etyczną, organiczną wspólnotą, w której na klasie panującej ciąży obowiązek utrzymania niepodległości oraz integralności etycznej. Kluczowymi pojęciami tutaj są *Volksgeist* i *Sittlichkeit.* Moralną konsekwencją tej koncepcji jest absolutny prymat celów wspólnoty nad prywatnymi celami jej indywidualnych uczestników. Jak pokazuje G. Kortian w swoim eseju, w Jenie H e g e l jeszcze uważa subiektywność i partykularność za wrogów życia etycznego i politycznego, ponieważ dotąd nie rozpoznał społeczeństwa obywatelskiego jako areny, na której indywidualizm znajdował uprawomocnienie i mógł się manifestować bez szkody dla wspólnoty. Dopiero w dziesięć lat po *Fenomenologii ducha* idee Hegla na temat państwa uzyskały wyraźną i określoną formę. Oryginalność heglowskiej filozofii

politycznej w porównaniu z innymi teoriami myślicieli nowożytnych polega na tym, że II e g e l nie wyprowadza jej z pewnych uniwersalnych cech natury ludzkiej ani fundamentalnych praw człowieka, ale z etyczności, *Sittlichkeit,* a ponadto uznaje życie polityczne jako konkretną manifestację *Sittlichkeit* w dziedzinie życia publicznego.

M. J. Inwood w eseju pt. *Hegel, Plato nad Greek Sittlichkeit (Hegel, Platon i grecka etyczność)* krytycznie odnosi się do heglowskiego ujęcia Platona oraz greckiej moralności, a także wskazuje na trudności związane z samym pojęciem *Sittlichkeit.* W artykule pt. *Political community and individual freedom in Hegel's philosophy of state (Wspólnota polityczna a wolność jednostki w heglowskiej filozofii państwa)* Z. A. Pełczyński pokazuje natomiast, jak Hegel usiłował uleczyć to, co uznawał za fundamentalną nieadekwatność platońskiej i greckiej w ogóle koncepcji etycznej i politycznej wspólnoty, poprzez wyprowadzenie państwa i jego organicznej, wysoce zróżnicowanej struktury nowożytnej ze struktury indywidualnej woli. Było to także odpowiedzią na wyzwanie Rousseau: właśnie w racjonalnie zorganizowanej, politycznie suwerennej, etycznej wspólnocie jednostka zyskuje możliwość realizacji swego przeznaczenia, mianowicie wolności. Esej A. R y a n a pokazuje czym różni się pojęcie własności u H e g l a, od tego pojęcia u innych nowożytnych teoretyków polityki. Analizuje też, co dzieje się z oryginalnym uzasadnieniem tego pojęcia u Hegla, kiedy jednostka staje wobec etycznych żądań państwa. R. P l a n t w artykule pt. *Hegel on identity and legitimation (Hegel o tożsamości i uprawomocnieniu)* widzi napięcia wewnątrz teoretycznej struktury heglowskiego *społeczeństwa obywatelskiego,* które wydają się antycypować współczesne zjawisko zwane *kryzysem uprawomocnienia.* Dzisiejsza ekspansja aktywności państwowej zaczyna, zdaniem autora, zagrażać względnej autonomii sfer: obywatelskiej i politycznej, która jest istotą społecznej filozofii H e g l a. A. S. W a l t o n w eseju *Economy, utility and community in Hegel's theory of civil society (Ekonomia, użyteczność i wspólnota w heglowskiej teorii społeczeństwa obywatelskiego)* wskazuje, że koncepcja społeczeństwa obywatelskiego jest tak dobrze ugruntowana w empirycznej rzeczywistości ekonomicznej oraz w teorii filozoficznej ludzkich zdolności i możliwości, że może dostarczać rozwiązań dylematów, jakie wyłaniają się we współczesnym społeczeństwie industrialnym. M. Westphal w artykule pt. *Hegel's radical idealism: family and state as ethical communities (Radykalny idealizm Hegla: rodzina i państwo jako wspólnoty etyczne)* analizuje szczegółowo istotę życia etycznego w państwie i porównuje z życiem etycznym rodziny, przy czym obie te wspólnoty zostają ostro skontrastowane ze społeczeństwem obywatelskim. M. J. P e t r y w eseju pt. *Propaganda and analysis: the background to Hegel's article on English Reform Bill (Pro-*

paganda a analiza: powstanie artykułu Hegla na temat angielskiego Reform Bill) daje ciekawy wgląd w źródła wiedzy Hegla na temat ówczesnej struktury społecznej i społecznych konfliktów. Esej J. M. Bernsteina zatytułowany *From self-consciousness to community: act and recognition in the master-slave relationship (Od samowiedzy do wspólnoty: działanie i uznanie we wzajemnym stosunku pana i niewolnika)* podkreśla ważkość znanego fragmentu *Fenomenologii ducha,* który poświęcony jest temu zagadnieniu. Według Bernsteina Hegel wykazał, że samowiedza jest niemożliwa bez wzajemnego uznania przez członków wspólnoty. Wnikliwy i bardzo inspirujący jest też esej K. Hartmanna pt. *Towards a new systematic reading of Hegel's „Philosophy of Right" (W kierunku nowego, systematycznego odczytania Hegla „Filozofii prawa").* Autor proponuje nowy typ analizy i krytyki tego dzieła, a także sugeruje poprawki, jakie umożliwiłyby zastosowanie systemu kategorialnego stworzonego przez Hegla do badań nad współczesnością.

Po tak pobieżnym przeglądzie antologii *Państwo a społeczeństwo obywatelskie* chciałabym zwrócić szczególną uwagę na dwa eseje: G. K o r t i a n a *Subiectivity and civil society (Subiektywność a społeczeństwo obywatelskie)* oraz Z. A. Pełczyńskiego *Nation, civil society, state: Hegelian sources of the Marxian non-theory of nationality (Naród, społeczeństwo obywatelskie, państwo: heglowskie źródła Marksowskiej nieteorii narodowości).*

Pierwszy, wspomniany wcześniej, porusza problem teoretycznych uwarunkowań zagadnienia subiektywności. Autor wskazuje na transformacje, jakim to zagadnienie — w powiązaniu z problematyką etyczną — podlegało u Hegla w kolejnych okresach jego rozwoju. Początkowo subiektywność oraz abstrakcyjne prawo prywatne są przez filozofa traktowane jako formy degeneracji życia etycznego. Wnikliwe studia nad klasyczną ekonomią polityczną oraz próba uporania się z nowożytną koncepcją prawa natury, wpłynęły na ukształtowanie się bardziej złożonej interpretacji subiektywności i prawa abstrakcyjnego. Hegel wydobywa ich swoisty aspekt: jako możliwych form wyzwolenia, ale zarazem potencjalnych form demoralizacji, a jednocześnie wprowadza w swoją myśl polityczną zasadę subiektywności jako czynnik pozytywny. Oznaczało to odejście od tradycji arystotelesowskiej oraz od filozofii identyczności Schelling a. W *Przedmowie* do *Fenomenologii ducha* substancja zostaje określona jako podmiot: momentem jego rozwoju jest także wiek współczesny, czyli wyłonienie się nowożytnego społeczeństwa obywatelskiego, czego objawem była Rewolucja Francuska. Sprzeczności społeczeństwa obywatelskiego manifestujące się np. terrorem w okresie Rewolucji, w teorii Hegla zostają nierealnie zniesione. G. K o r t i a n zwraca uwagę, iż wcześniej Lewica Heglowska, a aktualnie Szkoła Frank-

furcka, demaskują owo znoszenie czy rozwiązywanie sprzeczności jako sztuczne i wynikające z pewnego kontemplatywizmu programu heglowskiego. Autor eseju przechodzi następnie do teoretycznej analizy rzeczywistości współczesnej z punktu widzenia Szkoły Frankfurckiej. Dominującą cechą dzisiejszego świata jest to, że techniczno-przemysłowe społeczeństwo stało się rodzajem ostatecznej wartości, wobec której wszystko jest relatywizowane. Ponieważ abstrakcyjna racjonalność systemu społecznego aktywizuje wyłącznie produkcję i konsumpcję, redukuje ona człowieka do bycia wiązką przyrodniczych potrzeb gatunkowych w stopniu znacznie większym, niż to przewidywał H e g e l. Ta redukcja powoduje także wyrwanie człowieka z kulturowych i historycznych wpływów, a przede wszystkim z wszelkich normatywnych więzi. Dzieje się tak dlatego, że ulegają stopniowej dezintegracji podstawowe formy, które stabilizowały obiektywną, zwyczajową moralność: instytucje, organizacje, nakazy. Człowiek jako producent, konsument i współzawodnik zmuszany jest do podporządkowania się abstrakcyjnemu systemowi społecznemu, który podaje się za jedyną zasadę *rzeczywistości.* Jednakże właśnie ta sytuacja niesie możliwość wyzwolenia człowieka jako podmiotu. Po pierwsze — z więzi naturalnych poprzez techniczne i naukowe opanowanie przyrody; po drugie — wyzwolenie z tego, co II e g e l nazywał *drugą naturą,* mianowicie z oddziaływania przypadkowych, irracjonalnych instytucji oraz wszelkich stereotypowych, sztywnych form życia. Szkoła Frankfurcka żywi przekonanie, iż intensywność refleksji charakterystyczna dla współczesnego człowieka w społeczeństwie przemysłowym stanowi istotną nadzieję zdobycia przez niego wolności. Autor kończy artykuł wskazaniem na istotny problem filozoficzny, jaki wiąże się z tak dużą rangą przypisywaną świadomości czy refleksji oraz tak ścisłe związanie jej z moralnością. Wskazanie tego problemu wydaje się głównym i najbardziej ważkim sensem eseju G. Kortiana.

Z. A. Pełczynski w artykule *Naród, społeczeństwo obywatelskie, państwo: heglowskie źródła Marksowskiej nie-teorii narodowości,* zwraca uwagę na — często omawiany w literaturze przedmiotu — brak w teorii marksowskiej wyjaśnienia istoty nacjonalizmu i jego roli w procesie historycznym. W popularnej antologii francuskiej *Marksiści a kwestia narodowa 1848—1914* Michael Lowy przedstawił reprezentatywne stanowisko wielu teoretyków: U *Marksa nie można znaleźć ani systematycznej teorii kwestii narodowej, ani dokładnej definicji pojęcia narodu ani ogólnej strategii politycznej dla proletariatu w tej sprawie. To, co dają pisma dotyczące tematyki narodowej, to głównie konkretne polityczne rozstrzygnięcia w poszczególnych przypadkach* (s. 262). Profesor Pełczynski wskazuje na dwa dominujące typy uzasadniania tej znaczącej luki w teorii marksowskiej. Jeden z nich odwołuje się do żydowskiego pochodzenia

samego Marksa, niezbyt związanego ani z narodem niemieckim, ani z żadnym innym. Drugi wariant interpretacyjny wskazuje na dziedzictwo oświeceniowe: filozofowie Oświecenia uważali, iż w miarę postępu racjonalizmu, liberalizmu i wolnej konkurencji problemy narodowe nieuchronnie zanikną. Z. A. Pelczynski sądzi, że należy uzupełnić te wyjaśnienia o element, który dotychczas bywał pomijany, mianowicie o specyficzne przejęcie teorii Hegla. Społeczną i polityczną filozofię Hegla, o ile wiąże się ona z kwestią narodową, można rozczłonkować na cztery główne elementy:

1. Koncepcję państwa jako wspólnoty politycznej albo politycznie zorganizowanego narodu.
2. Koncepcję społeczeństwa obywatelskiego jako unikalnego i wyróżniającego aspektu państwa nowożytnego.
3. Koncepcję dziejów świata jako powstawania, rozwoju, schyłku i upadku wspólnot politycznych, które są także w pewnym sensie narodami.
4. Koncepcję samorealizującego się ducha, który rozwija się do pełnej świadomości i wolności poprzez czyny jednostek oraz oddziaływanie wspólnot narodowych w czasie i przestrzeni.

Z tych czterech elementów Marks i Engels zaakceptowali w pełni tylko drugi, czyli koncepcję społeczeństwa obywatelskiego. Autor twierdzi także, że właśnie tę koncepcję uczynili podstawą swojej teorii społeczeństwa i społecznego rozwoju, natomiast wobec pozostałych trzech elementów przyjęli postawę krytyczną, a często wyraźnie wrogą. Fakt ten, zdaniem prof. Pelczylskiego, miał rozległe i niezbyt szczęśliwe dla marksizmu konsekwencje. Powodował on bowiem niemożność wyjaśnienia istotnej roli czynnika narodowego, jako że pozostawał on poza obrębem teoretycznych konceptualizacji Marksa i Engelsa. Hegel miał szczególną koncepcję narodu, bliższą oświeceniowym ideom Monteskiusza i Rousseau, niż koncepcji niemieckich romantyków. Ci ostatni akcentowali jedność etniczną i językową jako cechy wyróżniające narodu, natomiast dla Hegla znaczyły one mniej niż czynnik polityczny: samorządność i niepodległość były według autora *Fenomenologii ducha* zasadniczymi rysami narodu. Uważał on, że państwa narodowe mogą się składać z różnych narodów etnicznych (np. Wirtembergia i Prusy). Odrzucenie koncepcji państwa jako narodowej wspólnoty pozbawiło Marksa i Engelsa możliwości zbudowania teorii narodu ponieważ *społeczeństwo obywatelskie* ugruntowane było na uniwersalistycznym, kosmopolitycznym i raczej abstrakcyjnym ujęciu człowieka i społeczeństwa. Prof. Pelczynski zwraca uwagę, iż klasycy marksizmu w pełni zdawali sobie sprawę z siły narodowych sentymentów oraz narodowych teorii w ówczesnej Europie, jednakże ich zainteresowanie tą

kwestią było głównie praktyczne — co objawiało się sporą ilością wypowiedzi publicystycznych — a nie teoretycznie. Ich optyka teoretyczna nastawiona była na bezklasową i pozbawioną narodów światową wspólnotę przyszłych wolnych producentów. Dlatego trudno np. znaleźć w teorii marksowskiej teoretyczne wyjaśnienie intensywności polskiego patriotyzmu w XIX wieku, jakkolwiek Marks i Engels często się doń odwoływali w swych pismach, nie szczędząc słów aprobaty. Artykuł prof. Pelczyńskiego obfituje w opisy szczegółów tej specyficznej transformacji politycznej filozofii Hegla, jaka dokonała się w pismach Marksa i Engelsa. Dzięki temu oryginalna interpretacja przyczyny, teoretycznego niedocenienia przez klasyków marksizmu dziejowej roli czynnika narodowego, interpretacja, jakiej nikt wcześniej nie podejmował, jest przekonywająca.

Cały tom pod redakcją Z. A. Pelczynskiego stanowi reprezentatywną próbkę rozważań zgrupowanych wokół zagadnienia wymienionego w tytule. Odmienność stanowisk odzwierciedla różnorodność interpretacji i ocen heglowskiego rozróżnienia na państwo i społeczeństwo obywatelskie. W konfrontacji rozbieżnych poglądów ujawnia się fakt, że nie chodzi tu tylko o Hegla, lecz o aktualne spory między teoriami politycznymi. Dla polskiego czytelnika interesujące mogą być rzeczowe komentarze dotyczące filozofii Marksa, pisane bez zbędnej apologetyki, jak również bez ideologicznych uprzedzeń. Także ukazanie wpływu, jaki wywarł polski filozof, August Cieszkowski, na kształtowanie się Marksa recepcji heglizmu (s. 93, 111, 113) czyni tę pozycję ważną poza ścisłym kręgiem hegloznawców.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

WŁODZIMIERZ LORENC

GŁÓWNE DZIEŁO LUKÁCSA PO POLSKU!

G. Lukács: *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce.* Przełożył i wstępem poprzedził M. J. Siemek. Warszawa, PWN, 1988, 600 s.

Po sześćdziesięciu pięciu latach od pierwszego wydania ukazała się po polsku *Historia i świadomość klasowa* György L u k á c s a. Niezależnie od tego ogromnego opóźnienia fakt ten należy potraktować jako sukces. W większości krajów socjalistycznych dzieło to nie jest bowiem w dalszym ciągu dostępne. Świadczy to naturalnie o poziomie teorii marksistowskiej, nie będącej jak widać w stanie mierzyć się z szeregiem koncepcji wyrosłych na jej własnym gruncie i w ogromnym stopniu rzutujących na jej historię.

Nie ma wyraźnej potrzeby pisania recenzji głównego dzieła L u k á c s a. Od wielu już lat obecne jest ono bowiem w naszym życiu intelektualnym, ukazało się kilka rozpraw książkowych i szereg artykułów, w których myśl L u k á c s a doczekała się różnorodnej interpretacji i recepcji. Ułatwienie szerokim kręgom dostępu do *Historii i świadomości klasowej* jest natomiast okazją do kilku refleksji na temat znaczenia młodzieńczej twórczości L u k á c s a oraz krótkiego przypomnienia historii funkcjonowania jego dzieła sprzed sześćdziesięciu pięciu lat zarówno w jego własnej drodze duchowego rozwoju, jak też w ramach współczesnej filozofii, a w tym szczególnie wewnątrz filozofii marksistowskiej.

Sformułowanie, iż *Historia i świadomość klasowa* jest głównym dziełem L u k á c s a wymaga pewnego rozwinięcia, rozjaśniającego jego sens. Rzeczą ogólnie znaną jest fakt, iż wydanie pracy opatrzonej wspomnianym tytułem miało charakter raczej dość przypadkowy. Złożyło się na nią szereg rozpraw pisanych przez Lukácsa pomiędzy 1919 a 1923 rokiem, rozpraw podejmujących różnorakie problemy marksizmu, a co więcej — rozpraw niezbyt spójnych pod względem czysto teoretycznym. W sposób wyraźny uwidaczniają się bowiem różnice pomiędzy stanowiskiem zajmowanym w rozprawach pisanych we wcześniejszym okresie a tekstami późniejszymi. Nie są to przy tym różnice marginalne. Dotyczą tak ważnych spraw, jak zakres i status dialektyki marksistowskiej, a co za tym idzie, wiążą się z oceną filozoficzną poszukiwań Engelsa,

relacją pomiędzy kierunkami badań obu twórców marksizmu. Mogłoby się zatem wydawać, iż dzieło, w którym panują niejasności co do szeregi ważnych problemów, trudno jest nazywać głównym dziełem Lukácsa— i to w sytuacji, gdy on sam niejednokrotnie dystansował się wobec swych młodzieńczych koncepcji (o czym szerzej za chwilę), tworząc szereg innych prac znacznie bardziej obszernych objętościowo i bardziej jednorodnych w swej treści teoretycznej.

Powszechność przekonania, iż *Historia i świadomość klasowa* stanów główny wkład Lukácsa dwudziestowiecznego marksizmu, nie jest jednak przypadkowa i nie wiąże się wcale w sposób konieczny z bezkrytycznym podejściem do jej ideowej zawartości. Trzeba mianowicie zdać sobie sprawę, iż niezależnie od merytorycznej oceny estetycznej części dorobku *Lukácsa* (a i ten okazał się kontrowersyjny w wielu istotnych momentach), jego prace poświęcone estetyce mają charakter specjalistyczny i pośrednio tylko oddziałują na stan współczesnego marksizmu. Eksponowanie znaczenia tej części jego dzieła czyni w każdym razie z węgierskiego filozofa jedynie badacza szczegółowych zagadnień humanistyki, staje się on być może wybitnym teoretykiem, ale zarazem jedynie reprezentantem filozofii *stosowanej.*

Trudno byłoby też na plan pierwszy jego twórczości wysuwać krytykę współczesnych nurtów *filozofii burżuazyjnej.* Prace poświęcone temu zagadnieniu pisał L u k á c s głównie w latach czterdziestych i pięćdziesiątych pod silnym ciśnieniem obowiązującej wówczas ideologii i dlatego *burżuazyjność* krytykowanych przez niego koncepcji wykazywana była bardzo niedoskonałymi narzędziami teoretycznymi, a filozofia była redukowana bez reszty do przejawu walki klasowej. Opatrzenie przeze mnie cudzysłowem terminu *filozofia burżuazyjna* nie płynie więc z wątpliwości co do samego jego sensu teoretycznego, ile raczej z wątpliwości co do racji jego sensu w twórczości Lukácsa z epoki stalinizmu. Jest w każdym razie zrozumiałe, iż wspomniane prace mają zdecydowanie podrzędny charakter w jego dorobku i nie na tym gruncie trzeba widzieć jego zasługi dla współczesnego marksizmu.

Kolejnym obszarem zainteresowań Lukácsa była historia kultury (głównie niemieckiej) i filozofii (także przede wszystkim niemieckiej). Polski czytelnik od wielu już lat miał okazję zapoznać się z jego główną pracą z tego zakresu badań, jaką jest *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią.* W dziele tym, pisanym w latach trzydziestych, udało się Lukácsowi przeciwstawić interpretacjom twórczości Hegla, rozwiniętym w filozofii zachodniej (głównie przez D i l t h e y a), wykorzystując przy tym publikowane właśnie rękopisy wczesnych prac Marksa. Studia nad H e g l e m połączył więc L u k á c s z przemyśleniem

szeregu problemów filozofii marksistowskiej, rozwiązując je w sposób nowatorski w porównaniu z istniejącymi w owym czasie ujęciami.

Musimy jednak zdawać sobie sprawę, iż nawet najlepsza historia filozofii sama przez się nie oznacza jeszcze postępu filozofii *sensu stricto,* może mieć jedynie charakter przygotowawczy dla takiego rozwoju. Tymczasem przemyślenia niektórych zagadnień filozofii marksistowskiej, jakie L u k á c s podjął w ramach badań wczesnej twórczości Hegla, nie stanowiły jeszcze jakiegoś samodzielnego stanowiska teoretycznego. Dlatego też rozważania te nie oddziałały szerzej na filozofię. Praca L u kácsa o Heglu bywała czytana głównie przez specjalistów zainteresowanych bądź to H e g l e m, bądź konkretnymi problemami podniesionymi w jego książce. Również i obecnie pracy tej nie przypisuje się z reguły samodzielnego znaczenia, traktując ją jedynie jako moment rozwoju poglądów jej autora. Rzeczą zrozumiałą jest więc to, iż musi ona ustąpić innym rozprawom Lukácsa, w których jego stanowisko ujawniło się w sposób bardziej całościowy, w pełni samodzielny i wywarło rzeczywisty wpływ na stan filozofii.

W powyższym wyliczeniu składników dorobku Lukácsa doszliśmy do najbardziej kontrowersyjnego miejsca, a mianowicie do ogromnego dzieła opatrzonego tytułem *Wprowadzenie do ontołogii bytu społecznego,* od paru już lat w całości dostępnego dla polskiego czytelnika. Z wielu względów mogłoby się wydawać, iż właśnie ta praca predestynowana jest do odegrania głównej roli w całokształcie dorobku węgierskiego filozofa, iż właśnie ona wywrze największy wpływ na współczesny marksizm. Szczegółowość i naukowość szeregu konkretnych analiz, rozwinięte odniesienia do pozamarksistowskich nurtów współczesnej filozofii, a wreszcie krytyczny dystans wobec obiegowych wersji filozofii marksistowskiej wydają się przemawiać za ogromną aktualnością tego dzieła, pisanego przez Lukácsa w ostatnim dziesięcioleciu jego życia. Z książką tą część środowiska marksistowskiego wiązała ogromne nadzieje. Publikacja całości przyniosła jednak raczej rozczarowanie. Odnawianie filozofii marksistowskiej kazało odwoływać się do nieaktualnej już formy filozofowania, nie zdającej sprawy ze stanu w jakim filozofia aktualnie się znajduje. Pomysły pozytywne nie zostały doprowadzone do końca, co spowodowało fundamentalną niejasność co do samych intencji teoretycznych ich autora. Zarazem marksizm został do pewnego stopnia oderwany od filozofii marksistowskiej, przestał pozostawać w bezpośrednim związku z czysto filozoficznymi przemyśleniami i w gruncie rzeczy znalazł się poza obrębem horyzontu badań. L u k á c s nie zajął mianowicie wyraźnego stanowiska wobec podstawowych problemów praktyki. Perspektywa gatunkowa stała się abstrakcyjna i odległa od szeregu zagadnień życia ludzi w naszej epoce. Struktura myśli Lukácsa rozmyła się jakby w szczegółowych

rozważaniach, argumentacjach, odwołaniach do stanów badań marginalnych kompleksów problemowych. Realizacja zamysłu okazała się nie odpowiadać zapowiedziom zawartym we wstępie i w ogólnym planie dzieła.

Niezależnie więc od ocen poszczególnych pomysłów wydaje się pewne, iż *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego* nie daje się potraktować jako dzieło w pełni samodzielne, które proponowałoby jakiś nowy kształt dla ujęcia zarówno marksizmu, jak też i jego części składowej, jaką jest filozofia marksistowska. Zupełnie inaczej jest natomiast w przypadku *Historii i świadomości klasowej.* Ta praca nie tylko wykazała samą filozoficzność marksizmu, ale dowiodła jeszcze, iż filozofia ta rzeczywiście odpowiada na dylematy stojące współcześnie przed filozofią oraz zaproponowała też pewien sposób ich rozstrzygnięcia. Był to zarazem sposób pozostający w ścisłym związku z aktualnymi kwestiami społecznymi, co umożliwiało jednoznaczne zajęcie stanowiska wobec fundamentalnych zagadnień marksizmu jako całości. Mówiąc inaczej, w *Historii i świadomości klasowej* L u k á c s stworzył pewne stanowisko teoretyczne i rezultat ten trzeba dostrzegać niezależnie od aprobaty lub dezaprobaty, z jaką możemy się do tego stanowiska ustosunkować. Nieprzypadkowo więc młodzieńcze dzieło L u k á c s a stało się pracą, która przekroczyła granice dyskusji toczonych wewnątrz marksizmu. Praca ta stała się dziełem obecnym we współczesnej kulturze filozoficznej, wykroczywszy poza zakres badań prowadzonych wewnątrz poszczególnych nurtów filozoficznych, społecznych czy ideologicznych. Właśnie ona zapewniła Lukácsowi miejsce pośród znaczących postaci dwudziestowiecznej filozofii i to niezależnie od wartości jego późniejszego dorobku. Nazwanie *Historii i świadomości klasowej* głównym dziełem L u k á c s a nie wiąże się więc z bezkrytyczną fascynacją tą pracą, lecz relacjonuje obiektywny stan rzeczy.

Osobną sprawą pozostaje natomiast stosunek samego Lukácsa do swej koncepcji. Wiemy, że nie był to stosunek pozbawiony dystansu. Wręcz przeciwnie, zarówno względy czysto teoretyczne, jak i realia ideologiczne lat trzydziestych (przebywał on w tym czasie w ZSRR) zmusiły go do zdecydowanego porzucenia swego stanowiska z początku lat dwudziestych. Nie możemy w tym miejscu wchodzić w racje teoretyczne zmiany poglądów, gdyż wiązałoby się to z koniecznością merytorycznego roztrząsania wielu problemów, co wykracza poza ramy niniejszej notki. Ważne jest zaznaczenie, iż takie teoretyczne racje miały miejsce, że nie tylko ideologiczna presja skłoniła Lukácsa do samokrytyki. Te ostatnie czynniki były jednak znaczące. Przecież jeszcze Lenin w ostatnich latach życia poddał krytyce fragment poglądów Lukácsa z okresu jego przejścia do marksizmu. Krytycznie wypowiadało się o Lukácsu wielu czołowych przedstawicieli III Międzynarodówki. Samokrytyki z lat

trzydziestych były więc z pewnością wymuszone sytuacyjnie i nie są one adekwatnym źródłem informacji o rzeczywistych poglądach L u k á c s a.

Dystans myślowy L u k á c s a wobec poglądów z początku lat dwudziestych był jednak czymś rzeczywistym. W chwili gdy w latach pięćdziesiątych wybuchło nowe zainteresowanie *Historią i świadomością klasową* (miało to miejsce w kręgu marksizujących egzystencjalistów francuskich), był on nawet przeciwny wznowieniu swej pracy i ukazała się ona wtedy w zasadzie bezprawnie. Tymczasem właśnie to drugie wydanie i dyskusje prowadzone raczej poza obrębem marksizmu zapewniły temu dziełu tak ważne miejsce we współczesnej filozofii. Osobnego potraktowania wymagałaby naturalnie kwestia, jakie czynniki spowodowały tę sytuację, ale jest to rzecz do całkiem osobnych rozważań.

Pozwolenia na ponowne ukazanie się *Historii i świadomości klasowej* udzielił L u k á c s dopiero z okazji przygotowywania do druku wydania zbiorowego swych dzieł. Wydanie to (1967 r.) poprzedził słowem wstępnym, w którym, jak się wydaje, dokonał najbardziej adekwatnej samooceny swej pierwotnej wersji marksizmu. Jego stanowisko jest tu wyważone, tzn. zarówno krytykuje on uprzednie poglądy, ale zarazem broni ich przed szeregiem argumentów krytycznych, jakie padały ze strony jego zaciekłych przeciwników. Mówiąc najkrócej, L u k á c s oskarża siebie jedynie o zabsolutyzowanie pewnych realnych stanów rzeczy, a zarazem o pominięcie problemów wiążących się z zakorzenieniem ludzkiego bytu w rzeczywistości przedmiotowej. Stanowisko *Historii i świadomości klasowej* okazuje się z tej perspektywy jednostronne, ale nie totalnie błędne.

O tym, iż jego słowa nie są w tym przypadku podyktowane jakimś koniunkturalizmem, świadczyć może *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego.* Łatwo zauważalne jest tam bowiem nawiązanie do problematyki poruszanej w młodości, następuje zbieżność szeregu terminów, czego nie dałoby się dostrzec w pracach powstałych pomiędzy napisaniem *Historii...* a *Wprowadzeniem...* Zarazem widoczne są Lukácsowskie próby uzupełnienia swej poprzedniej perspektywy, ugruntowania teorii procesów życia społecznego przez odwoływanie się do rzeczywistości czysto przedmiotowej. Pod koniec życia Lukács powrócił zatem do problematyki, która zajmowała go niegdyś, potraktował z powagą swe dawne pomysły i próbował je korygować. Stosunek Lukácsa do stanowiska zaprezentowanego w *Historii i świadomości klasowej* zmieniał się więc w sposób dość skomplikowany, a śledzenie tej ewolucji możliwe jest jedynie na styku jego drogi życiowej z rozwojem poglądów czysto teoretycznych.

Inną kwestią godną zaznaczenia jest recepcja *Historii i świadomości klasowej* przez filozofię współczesną, a szczególnie przez marksizm. Wspomniałem już, iż oficjalni luminarze marksizmu powitali jego dzieło z dużą podejrzliwością, czy wręcz niechęcią. Miał on w owym czasie zwolenników

jedynie pośród nielicznego grona lewicującej inteligencji niemieckiej. Jego poglądy w znacznym stopniu oddziałały natomiast na pierwszą generację przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej, choć oddziaływanie to nie przejawiło się w sposób bezpośredni, tj. w jawnych odwołaniach czy cytatach.

Recepcja pozamarksistowska była w okresie międzywojennym jeszcze bardziej skromna. Co prawda krążyły pogłoski, iż czytelnikiem *Historii i świadomości klasowej* był Heidegger i że nawet jego *Sein und Zeit* jest odpowiedzią na pracę L u á c s a, ale źródło tych pogłosek trudne jest do zweryfikowania i być może cała rzecz nie odpowiada prawdzie. Dopiero fascynacje egzystencjalistów uczyniły Lukácsa postacią bardziej znaną w świecie filozoficznym. Lektura w duchu problematyki egzystencjalnej (na przykład u Merleau-Ponty'ego) była jednak dość odległa od rzeczywistej zawartości jego dzieła.

Żywe dyskusje marksistowskie nad *Historią i świadomością klasową* toczą się od końca lat sześćdziesiątych. Pomijam tu naturalnie fakty krytyk czysto ideologicznych, nie wnikających w rzeczywistą treść poglądów L u k á c s a, gdyż takich przypadków było na gruncie marksizmu wiele. Spory naprawdę filozoficzne są więc czymś realnym dopiero od około dwudziestu lat. Warto nadmienić, że Polska stała się jednym z głównych ośrodków tych dyskusji i dorobek naszych filozofów może być porównywalny jedynie ze stanem badań na Węgrzech.

Można zatem mieć nadzieję, iż bezpośrednia dostępność jego myśli jeszcze bardziej przyczyni się do obecności jego poglądów w prowadzonych aktualnie badaniach. Wydaje się, iż jest to obecność cenna, gdyż umożliwia zetknięcie się z problemami żywotnymi dla filozofii marksistowskiej i marksizmu w ogóle bez ich przesłaniania i kamuflowania, jak dzieje się to w szeregu ujęć. Istotnym momentem wzbogacającym lekturę polskiego wydania *Historii i świadomości klasowej* jest też wstęp Marka J. S i e m k a, tłumacza pracy, a zarazem filozofa, który wiele uczynił dla obecności dzieła Lukácsa w ramach polskiego marksizmu. Wstęp ten posiada charakter merytoryczny, jest wyraźnym zajęciem stanowiska interpretacyjnego odnośnie głównych punktów zawartości pracy Lukácsa. Niezależnie od dyskusyjności pewnych elementów proponowanego odczytania, dobrze się stało, iż wstęp posiada właśnie taki charakter. Pobudza on lekturę, zaś prawomocność zaproponowanej interpretacji musi i tak przecież potwierdzić sam czytelnik.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

IRENEVSZ BOBER

NOWA KSIĄŻKA O SZKOLE LWOWSKO-WARSZAWSKIEJ

Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semiotyczna w szkole lwowsko-warszawskiej. Praca zbiorowa (pod red. M. Hempolińskiego). Wrocław, Ossolineum, 1987, 296 s.

Zainteresowanie dorobkiem teoretycznym szkoły lwowsko-warszawskiej przechodziło różne stadia rozwoju. W okresie międzywojennym grupa ta wywierała znaczny wpływ na atmosferę intelektualną środowiska filozoficznego w Polsce. Prace niektórych jej przedstawicieli (m. in. T a r s k i e g o, Łukasiewicza, Leśniewskiego, Ajdukiewicz a) cieszyły się dużym zainteresowaniem również za granicą. Po ostatniej wojnie, szczególnie w latach pięćdziesiątych, szkoła stała się przedmiotem napaści ideologicznych o charakterze propagandowym, których głównym celem było zburzenie legendy szkoły oraz ujawnienie *idealistycznego i burżuazyjnego* charakteru jej filozofii. Wystąpienia te stworzyły niekorzystną atmosferę dla podejmowania rzetelnych, całościowych analiz krytycznych dorobku tej formacji intelektualnej. Ostatnie kilka lat przyniosło jednak znaczne ożywienie zainteresowań rezultatami badań szkoły lwowsko-warszawskiej nie tylko w Polsce, ale również i w świecie. Po ukazaniu się znakomitej rozprawy Jana Woleńskiego pt. *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska* (Warszawa 1985), staraniem Ossolineum wydana została kolejna książka poświęcona tej szkole, będąca pracą zbiorową pod redakcją M. Hempolińskiego. Publikacja ta zawiera następujące rozprawy: Michał Hempoliński: *Szkoła lwowsko-warszawska na tle ruchu analitycznego w filozofii XX wieku;* Stanisław Borzym: *Z dziejów szkoły lwowsko-warszawskiej;* Jan Woleński: *Teorie i analizy logiczne w szkole lwowsko-warszawskiej;* Jacek Juliusz J a d a c k i: *Semiotyka szkoły lwowsko-warszawskiej: główne pojęcia;* Andrzej Lubomirski: *Gottlob Frege i szkoła lwowsko-warszawska;* Stanisław Borzym: *Szkoła lwowsko-warszawska a przedstawiciele innych kierunków filozoficznych w Polsce międzywojennej.* Główny trzon tematyczny zbioru stanowią rozprawy J. Woleńskiego i J. J. J a d a c k i e g o — pozostałe zaś stanowią interesujący element uzupełniający tematu zakreślonego w tytule.

Opracowanie Woleńskiego poświęcone jest teoriom i analizom logicznym wypracowanym w szkole lwowsko-warszawskiej, przy czym autor (zgodnie z tendencją panującą w szkole) używa terminu *logika w* szerokim znaczeniu, obejmującym nie tylko zagadnienia logiki formalnej lecz także metodologię nauk i semiotykę. W części pierwszej tej rozprawy przedstawione zostały najważniejsze rachunki logiczne skonstruowane w warszawskiej szkole logicznej, takie jak: klasyczny rachunek zdań nieklasyczne rachunki logiczne (logika wielowartościowa, logika modalna logika intuicjonistyczna) oraz systemy Leśniewskiego. Poza tym omówione zostały zalety tzw. beznawiasowej symboliki Łukasiewicz a i kryteria konstruowania systemów logicznych sformułowane przez logików warszawskich. Drugą część swego opracowania autor poświęcł zagadnieniom z zakresu metamatematyki oraz filozofii logiki i matematyki (m. in. problematyce logicyzmu, formalizmu, nominalizmu, psychologizmu, intuicjonizmu a także kwestiom dotyczącym analitycznego charakteru twierdzeń logiki i matematyki oraz stosunkowi logiki do innych nauk, a przede wszystkim do filozofii). Spośród zagadnień semantycznych podejmowanych w szkole lwowswo-warszawskiej W o l e ń s k i przedstawił jedynie tzw. semantyczną teorię prawdy Tarskiego oraz omówił jej konsekwencje filozoficzne. Natomiast w ostatniej części swej pracy zajął się rekonstrukcją problematyki z zakresu metodologii nauk, koncentrując się na takich zagadnieniach jak: pojęcie nauki i koncepcje metodologii nauk (Ajdukiewicza i Kotarbińskiego), pojęcie rozumowania i klasyfikacja rozumowań, problematyka indukcji i prawdopodobieństwa, oraz dokonał charakterystyki ogólnego obrazu nauki i metody naukowej szkoły.

Obszerne studium J. J. Jadackiego ma formę nietypową, odróżniającą je od pozostałych prac. Autor nawiązując do tradycji scholastycznej dokonał zestawienia głównych pojęć semiotycznych i ich definicji wypracowanych przez autorów polskich, przy czym nie ograniczył się jedynie do prezentacji poglądów przedstawicieli szkoły Iwowsko-warszawskiej, ale uzupełnił je licznymi informacjami o konkurencyjnych poglądach filozofów spoza tej szkoły (m. in. Jukubisiaka, Witkiewicza, Ingardena, Gawęckiego, Metallmanna, Elzenberga, Wiegner a, Kozłowskiego, Rubczyńskiego, Chwistka, Stamm a, Krzesińskiego i wielu innych). Dzięki zastosowanej metodzie autor w interesujący sposób ujawnił liczne polemiki między szkołą lwowsko-warszawską a innymi orientacjami filozoficznymi, uzasadniając tym samym wysuniętą we wstępie tezę, iż między szkołą Iwowsko-warszawską a innymi kierunkami filozoficznymi trwała w okresie międzywojennym intensywna wymiana idei, która doprowadziła do licznych wzajemnych inspiracji i zapożyczeń. W efekcie powstał obraz se-

miotyki szkoły lwowsko-warszawskiej wraz z licznymi dodatkami i przyległościami, którego autor w sposób programowy odciął się od wszelkiego wartościowania przedstawianych poglądów, bowiem uważa tego rodzaju wartościowania *za wypadkową intelektualnej inercji i emocjonalnego konformizmu oceniających oraz wolicjonalnego ekspansjonizmu ocenianych, a nie efekt rzetelnej rozwagi.* J. J. Jadacki ogranicza się więc przede wszystkim do ekspozycji tez i argumentacji prezentowanych koncepcji semiotycznych. Autor uznał, że można mówić o semiotyce szkoły, a nie tylko o semiotyce w szkole lwowsko-warszawskiej, dzięki czemu rekonstrukcja nie musi być prezentacją izolowanych koncepcji poszczególnych filozofów, ale stanowi na tyle spójny obraz, iż można próbować przedstawić go w formie systemu aksjomatyczno-dedukcyjnego. Intencje autora wprawdzie nie idą tak daleko, ale przyznaje on, iż przedstawiony przez niego obraz semiotyki szkoły lwowsko-warszawskiej można traktować jako wstęp do przedstawienia jej w postaci proaksjomatycznego systemu intuicyjnego.

J a d a c k i powstrzymał się również od rozważań historycznych, a tekst swój opatrzył komentarzami sformułowanymi w sposób dość zwięzły. Jakkolwiek trudno traktować to jako wadę, ale zapewne ten fakt sprawił, iż niektóre tezy autora budzą pewne wątpliwości. Pisze on między innymi, iż poza szkołą lwowsko-warszawską nie brakowało wybitnych indywidualności filozoficznych, a nawet twierdzi, że można mówić o wykształceniu się czegoś w rodzaju konkrencyjnej szkoły, którą nazywa szkołą *krakowsko-poznańską* (s. 133). Według autora, twórcą tej szkoły był Władysław Heinrich, a za jej głównych przedstawicieli należałoby uznać L. Chwistka, H. Elzenberga, B. Gawęckiego, J. Metallmanna, Cz. Znamierowskiego i A. Wiegner a. Wprawdzie Jadacki słusznie zwraca uwagę, iż wymienieni filozofowie byli uczniami Heinricha, a w ich twórczości można odnaleźć mniej lub bardziej widoczne ślady oddziaływania mistrza, ale — jak sam przyznaje — grupa ta nie zdobyła się na wypracowanie wspólnej koncepcji filozoficznej. Można również dodać, że nie występowała ona z wspólnym programem na zewnątrz, a w związku z tym ani nie pojawił się element autoidentyfikacji z grupą, ani także z zewnątrz filozofowie ci nie byli postrzegani jako określona grupa. Użycie więc nazwy *szkoła* na określenie tego ugrupowania (szczególnie w kontekście szkoły lwowsko-warszawskiej) wydaje się niezbyt trafne. Kwestia ta wydaje się jeszcze bardziej niejasna w kontekście dalszych wywodów autora, który stwierdził, że jednym z ważnych kryteriów przynależności do szkoły jest akceptacja pewnego trzonu światopoglądowego — a następnie uznał, że niektórzy z wymienionych wcześniej filozofów (między innymi Elzenberg, Gawecki, Metallmann i Wiegner), mimo braku autoidentyfikacji ze

szkołą lwowsko-warszawską, a nawet publicznego dystansowania się oc niej — stali na gruncie ideologicznego korpusu szkoły (s. 136). Tezie te; trudno przedstawić konkretne argumenty, ponieważ autor nie wskazał jakie założenia światopoglądowe miał na myśli. Można jednak ogólnie stwierdzić, iż filozofowie ci (a w szczególności Elzenberg i Gawęcki) występowali przeciwko koncepcjom filozofii i sposobowi filozofowania reprezentowanym przez szkołę lwowsko-warszawską.

Jednym z najbardziej zagorzałych krytyków szkoły lwowsko-warszawskiej był B. Gawęcki, który w licznych artykułach (między innymi *Z powodu uwag prof. Kotarbińskiego o potrzebie zaniechania wyrazu „filozofia", itp.; Pretensje logistyków; Nauki ścisłe a metafizyka; Współczesne zadania filozofii)* odrzucił postulaty ścisłości i naukowości filozofii, a proponowaną między innymi przez Łukasiewicza i Z a w i r s k i e g o koncepcję metafizyki jako nauki skonstruowanej z sądów koniecznych o rzeczywistości, uznał za szkodliwe urojenie. Postawę zajmowaną przez filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej uważał za szczególnie niebezpieczną, gdyż w jego przekonaniu otwierała ona szerokie wrota quasi-twórczości, polegającej na wprowadzaniu nowego typu znaczków lub na budowaniu aksjomatów, będących przekładem na język takich znaczków dowolnie wybranych zdań potocznych. *Wszystko to* — pisał Gawecki w artykule pt. *Nauki ścisłe a metafizyka — byłoby bardzo jasne — i bardzo puste; z filozofią w ścisłym znaczeniu tego terminu nie mając nic wspólnego* („Przegląd Współczesny" 1936). Znane są również krytyczne wystąpienia Elzenberga skierowane głównie przeciwko tendencjom panującym w szkole warszawskiej, oraz podkreślanie przez niego wartości myślenia metaforycznego jako pewnego typu myślenia pozalogicznego, który w szkole lwowsko-warszawskiej uznawano za bezwartościowy naukowo.

Zarówno Metallmann, Gawecki jaki Elzenberg twierdzili, iż filozofia nie jest nauką lub zbiorem dyscyplin naukowych, jak sądzono w szkole lwowsko-warszawskiej, ale jest odrębną od nauki dziedziną twórczości zbliżoną do światopoglądu (Gawęcki) lub zajmującą miejsce pośrednie między nauką a światopoglądem (M e t a l l m a n n), który w szkole lwowsko-warszawskiej był programowo oddzielany od filozofii naukowej. A zatem między tymi filozofami a szkołą Iwowsko-warszawską nie było zgodności ani co do przedmiotu filozofii, ani co do metod, ani wreszcie co do języka filozofii. Podobne rozbieżności dotyczyły niektórych zagadnień z zakresu teorii poznania, metodologii nauk i teorii języka. Teza J. J. J a d a c k i e g o, iż wymienieni filozofowie akceptowali trzon ideologiczny szkoły lwowsko-warszawskiej, nie wynika więc ani z głoszonych przez nich poglądów, ani również z tekstu autora, który przytacza ich wypowiedzi głównie jako krytyków szkoły.

Studium Andrzeja Lubomirskiego poświęcone jest recepcji poglądów G. Fregego w szkole lwowsko-warszawskiej. Zdaniem autora reprezentanci tej szkoły, jako pierwsi w skali światowej, w pełni doceniali znaczenie logicznych rezultatów Fregego oraz trafnie ocenili ich miejsce w historii logiki przyznając, iż pod względem głębi i ścisłości przewyższają one rezultaty osiągnięte zarówno przez poprzedników jak i następców autora *Begriffsschrift* i *Grundgesetze.* W szczególności problematyką logiczną podejmowaną przez Fregego zainteresowani byli Łukasiewicz i Leśniewski, którzy wiązali je z własnymi zainteresowaniami i własnym obszarem badań. Łukasiewicz nawiązywał do *Begriffsschrift* i skonstruowanego tam systemu logiki zdań, natomiast Leśniewski był zainteresowany głównie przedstawionym w *Grundgesetze* w pełni sformalizowanym systemem podstaw matematyki. Według A. Lubomirskiego te opinie Łukasiewicza i Leśniewskiego wytworzyły ogólną profregańską atmosferę, która znalazła odbicie, chociaż w dużo mniejszym zakresie, w pracach A j d u kiewicza i Kotarbińskiego. Jednak, zdaniem autora, recepcja poglądów Fregego w szkole lwowsko-warszawskiej dotyczyła głównie zagadnień związanych z badaniami ściśle logicznymi, natomiast nie dostrzegano filozoficznego tła i filozoficznych konsekwencji systemu Fregego. Aczkolwiek Lubomirski wskazuje na niektóre zbieżności między filozoficznymi koncepcjami Fregego a stylem filozofowania w szkole lwowsko-warszawskiej, do których zalicza między innymi stosowanie metod logicznych oraz analiz semantycznych w rozwiązywaniu zagadnień filozoficznych, zajęcie postawy logicyzmu, antypsychologizmu i antyformalizmu, to jednocześnie uznaje te zbieżności za dość przypadkowe, tzn. nie wynikające ze znajomości pism Fregego i akceptacji jego poglądów, które uważano za luźne komentarze towarzyszące pracy naukowej wielkiego logika, ale nie powiązane ze sobą i nie stanowiące spójnej doktryny. Zdaniem autora, filozoficzne idee Fregego nie znalazły w polskiej szkole logiczno-filozoficznej uznania, gdyż owej profregańskiej atmosferze oraz fregeoidalnemu stylowi filozofowania towarzyszył zasadniczo niefregański paradygmat, którego najważniejszym elementem była *dwupoziomowa* semantyka, zasadniczo odmienna od *trzypoziomowej* semantyki Fregego, wprowadzającej obok języka i rzeczywistości idealny świat sensów, który semantyka polska odrzucała.

Rozprawa Michała Hempoliriskiego, autora wielu znakomitych prac o filozofii analitycznej, stanowi próbę przedstawienia osiągnięć szkoły Iwowsko-warszawskiej na szerokim tle ruchu analitycznego w filozofii XX wieku. Autor na wstępie dokonuje krótkiej charakterystyki głównych nurtów filozofii analitycznej, do których zalicza: szkołę analizy w Cambridge, pozytywizm logiczny Koła Wiedeńskiego, polską filozofię

analityczną, szkołę oksfordzką oraz amerykańską szkołę analityczną. Według Hempolińskiego, wspólnym przeświadczeniem wszystkich filozofów analitycznych było założenie, iż notorycznym źródłem braku zadowalających rozwiązań zagadnień filozoficznych oraz głównym powodem podejmowania ciągle tych samych problemów nigdy jasno nie sprecyzowanych, jest mętność poglądów i pojęć filozoficznych, wyrażająca się w mętności i bezładzie językowym. W związku z tym postulowali oni, iż odnowa w filozofii winna rozpoczynać się od dokładnych badań języka, jakim posługują się filozofowie. Zdaniem Hempolińskiego, analiza była więc metodą filozoficzną, przy pomocy której filozofia analityczna zmierzała do wyeliminowania lub zmniejszenia niejasności charakterystycznych dla języka tradycyjnej filozofii. W miarę rozwoju i różnicowania się szkół filozofii analitycznej wystąpiło, według autora, również zróżnicowanie metod analizy. M. Hempoliński w sposób jasny i syntetyczny przedstawił charakterystykę czterech najważniejszych sposobów rozumienia analizy w szkołach analitycznych oraz na tym tle ukazał metody analizy w szkole lwowsko-warszawskiej. Zakończenie pracy stanowią rozważania autora nad zakresem zastosowań i celami analizy w poszczególnych szkołach.

Zdaniem Hempolińskiego, w Polsce badania w *duchu filozofii analitycznej* były prowadzone także poza szkołą lwowsko-warszawską. Do analityków (w szerokim rozumieniu) zaliczył autor między innymi Cz. Znamierowskiego, L. Chwistka, J. Śleszyńskiego, W. Wilkosza, E. Żylińskiego oraz J. Metallmanna i B. Gaweckiego. Jakkolwiek teza o rozwoju filozofii analitycznej w Polsce także poza szkołą lwowsko-warszawską nie budzi wątpliwości, to jednak pojawiają się one w kwestii analitycznego charakteru filozofii Metalimanna i Gaweckiego. Filozofowie ci (była o tym mowa nieco wcześniej) występowali dość często (szczególnie Gawecki) przeciwko poglądom szkoły lwowsko-warszawskiej oraz wypracowali własne koncepcje filozofii, które nie tylko odbiegają od modelu filozofii uznawanego w tej szkole, ale również przeciwstawiają się *duchowi filozofii analitycznej* i to w kwestiach niejednokrotnie zasadniczych.

Metallmann odrzucał główną tezę filozofii analitycznej, jakoby źródłem rozbieżności i przemijania systemów filozoficznych była nieumiejętność jasnego sprecyzowania problemów i pojęć filozoficznych oraz używanie nieprecyzyjnego języka. W przeciwieństwie do analityków nie wiązał więc odnowy filozofii z analizą języka filozoficznego i badaniami logiczno-metodologicznymi. Odrzucał również wysuwany przez szkoły analityczne program filozofii jako nauki. Filozofia jest, według niego, z jednej strony funkcją nauki, ale z drugiej strony — również funkcją życia. Jej zadaniem jest skoncentrowana synteza wiedzy dostarczanej przez

nauki, jak również wiedzy o tym zachowaniu się człowieka wobec świata, które znajduje sobie bezpośrednie ujście w twórczości pozanaukowej. W ten. sposób filozofia wykracza poza naukę, tracąc wiele na pewności, ale uzyskując to, co ceni najwyżej — spojrzenie na wszystkie sprawy, które w człowieku się zbiegają. Jest więc filozofia nie tylko dziełem pewnej epoki, nie tylko pewnego środowiska socjalnego, ale przede wszystkim określonej osobowości. Zdaniem Metallmanna, w filozofii (w przeciwieństwie do nauki) nie jest możliwa neutralność wobec podejmowanych problemów, odmienne od naukowych muszą być również stosowane w filozofii metody badawcze. *Kto odmawia filozofii tej autonomii, a tylko te jej problematy za sensowne uznaje, dla których można wskazać metody i rozwiązania przyjęte przez naukę, przekreśla jej historię, wyrzeka się naprawdę filozofii* — pisał Metallmann w pracy pt. *Nauka, pogląd na świat, filozofia* (Warszawa 1939). Poza tym filozofowie analityczni dążyli do wyeliminowania z filozofii zagadnień pozornych i nienaukowych w celu uzyskania jasności, ścisłości oraz powszechnej ważności rozstrzygnięć, natomiast Metallmann był przekonany, iż nie ma sposobu niewątpliwego demaskowania problemów pozornych oraz podkreślał element personalny w filozofii, dzięki czemu nie była ona nigdy wolna od piętna osobowości jej twórcy. Historii filozofii nie traktował jako zbioru sprzecznych ze sobą teorii pozbawionych pozytywnych rozwiązań, ale dostrzegał procesy przeobrażania się systemów filozoficznych zachowujących pewną ciągłość w rozwoju.

Przedstawione tu uwagi dotyczące koncepcji filozofii Joachima Metallmanna skłaniają do wyrażenia wątpliwości co do możliwości pomieszczenia jej w ramach programu filozofii analitycznej, nawet rozumianej szeroko. Podobną tezę można byłoby również sformułować o koncepcji Gaweckiego, która w swych założeniach bliska była poglądom Metallmanna. Oczywiście między twórczością tych filozofów a poglądami przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej istniały pewne związki i podobieństwa (ich najlepszym przykładem mogłaby być twórczość Z. Zawirskiego, na którego oddziaływał zarówno Twardowski, jak i Heinrich), ale nie mogą one przesłonić znacznie poważniejszych różnic, które wydają się raczej wskazywać, iż nurty te nie wyrosły z tego samego *ducha.*

Autorem dwóch kolejnych rozpraw opublikowanych w omawianym zbiorze prac jest Stanisław Borzym. Pierwsza z tych prac ukazuje syntetyczny obraz dziejów szkoły lwowsko-warszawskiej, druga zaś przedstawia osiągnięcia szkoły na tle innych kierunków filozoficznych w Polsce międzywojennej. Autor nie tylko zaprezentował ogólną panoramę kierunków filozoficznych tego okresu, ale również szczegółowo scharakteryzował poglądy kilku wybranych filozofów, między innymi L. C h w i s t -

k a, R. Ingardena, J. M e t a l l m a n n a, L. F l e c k a, St. I. Wit kiewicza, H. Elzenberga, B. Bornsteina, A. Jakubisia k a oraz tzw. „Koła Krakowskiego"), których twórczość miała, jego zda niem, bezpośrednie odniesienia do szkoły lwowsko-warszawskiej. Lektura obu tych prac nasuwa jednak kilka uwag dotyczących pewnych nieści-słości zawartych w tych publikacjach.

W pierwszej rozprawie (s. 52) autor podaje, iż Łukasiewicz przed przejściem do pracy w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego wygłosił wykład pożegnalny w Uniwersytecie Lwowskim, a w przypisie dodaje, że miało to miejsce dnia 7 maja 1918 roku. Dotychczas uznawano, iż ten wykład Łukasiewicz wygłosił w Uniwersytecie Warszawskim (gdzie wykładał jako profesor) w dniu 7 marca 1918 roku. Takie miejsce i datę podaje np. J. Woleński na stronie 81 omawianej tu publikacji. Następnie autor wspomina, że w czasie tego wykładu Łukasiewicz po raz pierwszy poinformował swoich słuchaczy o skonstruowaniu przez siebie systemu logiki trójwartościowej. Opisując stosunek Łukasiewicza do tego odkrycia, S. Borzym pisze: *Kanony logiki arystotelesowsko-stoickiej oraz wizja świata na nich wzorowana wydały mu się tylko jednym z możliwych sposobów rozumienia rzeczywistości i tylko jedną z możliwych logik, podobnie jak geometria euklidesowa jest tylko jednym z możliwych ujęć przestrzeni* (s. 53). Teza ta niestety niezbyt precyzyjnie oraz nie do końca wyjaśnia stanowisko Łukasiewicza, aw rezultacie może sugerować, iż sądził on, że można budować różne systemy aprioryczne jednakowo realne (tzn. równie prawdziwie odzwierciedlające rzeczywistość), podczas gdy jego pogląd na nauki aprioryczne i ich rolę w badaniu rzeczywistości był, w tym czasie, zupełnie inny. *Wiemy dziś* — pisał Łukasiewicz w pracy pt. *Logistyka a filozofia — że nie tylko istnieją różne systemy geometrii, ale i różne systemy logiki (...). Wierzę, że jeden i tylko jeden z tych systemów logicznych zrealizowany jest w świecie rzeczywistym, czyli jest realny. Nie wiemy dziś wprawdzie, który to jest system, ale nie wątpię, że badania empiryczne wykażą kiedyś, czy przestrzeń światowa jest euklidesowa, czy jakaś nieeuklidesowa, i czy związek jednych faktów z drugimi odpowiada logice dwuwartościowej, czy jakiejś wielowartościowej. Wszystkie systemy aprioryczne, z chwilą gdy stosujemy je do rzeczywistości, stają się hipotezami przyrodniczymi, które sprawdzać należy na faktach w podobny sposób jak hipotezy fizykalne.* Oczywiście sprawą zupełnie odrębną jest to, że nadzieje Łukasiewicza nie spełniły się, a on sam po II wojnie światowej skłaniał się raczej do poglądu, iż wybór logiki jest sprawą konwencji.

Nieco dalej (s. 65) S. Borzym pisze: *W pierwszym okresie istnienia szkoły akcenty etyczne pojawiały się w pracach* Łukasiewicza,

Witwickiego, Kotarbińskiego (...). Zainteresowanie Witwickiego i Kotarbińskiego zagadnieniami etycznymi oraz ich prace z dziedziny etyki są powszechnie znane, natomiast teza o podobnych zainteresowaniach i twórczości Łukasiewicza jest, jak sądzę, nowa i zapewne byłaby bardziej wiarygodna, gdyby autor poparł ją konkretnym przykładem dzieł tego filozofa. Zarówno przegląd bibliografii prac Ł u kasiewicza, jak i ich lektura skłaniają raczej do przyjęcia wniosku przeciwstawnego, a mianowicie takiego, iż etyka jako dziedzina twórczości filozoficznej leżała poza sferą naukowych zainteresowań tego znakomitego logika i filozofa.

Jednak zdecydowanie najpoważniejsze zastrzeżenia budzi stanowisko zajęte przez S. Borzyma w jego drugiej pracy, a dotyczącej stosunku Ingardena do szkoły lwowsko-warszawskiej. Zdaniem autora, Ingarden krytykując neopozytywistów jedynie pośrednio krytykował szkołę lwowsko-warszawską, tylko o tyle, o ile ulegała ona podobnym tendencjom jak Koło Wiedeńskie. *Sam mając dług ideowy wobec* Twardowskiego *nigdy jej nie zaatakował* — twierdzi S. Borzym — *i to zapewne z tego powodu, że zdawał sobie sprawę z jej w wielu punktach* Ingarden odczuwał wdzięczność wobec Twardowskiego, ale zapewne, podobnie jak Arystoteles, ponad przyjaźń i wdzięczność *istotnej nietożsamości z neopozytywizmem wiedeńskim* (s. 276). Być może bardziej cenił prawdę, gdyż dług ideowy wobec Twardowskiego nie przeszkodził mu w licznych wystąpieniach krytycznych wobec szkoły lwowsko-warszawskiej, w tym również bezpośrednio przeciwko Twardowskiemu. Właśnie przeciwko twórcy szkoły skierowany był pierwszy (jeżeli nie liczyć recenzji z pracy H u s s e r l a) artykuł Ingardena pt. *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym,* opublikowany w 1919 roku na łamach „Ruchu Filozoficznego". W publikacji tej Ingarden, nawiązując do artykułu Twardowskiego (który ukazał się pod takim samym tytułem i w tym samym tomie „Ruchu Filozoficznego"), wystąpił z krytyką postulatu jasności języka filozoficznego jako głównej dyrektywy metodologicznej a jednocześnie kryterium demarkacyjnego między filozofią jako nauką a zagadnieniami światopoglądowymi. Poza tym Ingarden zdecydowanie odrzucał uznawaną w szkole lwowskiej koncepcję filozofii jako zbioru różnych dyscyplin naukowych. Bezpośrednim impulsem do polemiki w tej kwestii był, opublikowany w 1921 roku w „Ruchu Filozoficznym", artykuł T. Kotarbińskiego pt. *O potrzebie zaniechania wyrazów „filozofia", „filozof", „filozoficzny", itp.,* w którym autor podał w wątpliwość określoność i jednorodność przedmiotu filozofii. W artykule pt. *Spór o istotę filozofii,* opublikowanym w 1922 roku w „Przeglądzie Warszawskim", Ingarden wystąpił w obronie autonomii przedmiotu i metody filozofii. Stanowisko to rozwinął

w swym wystąpieniu pt. *Czy zadaniem filozofii jest synteza nauk szczegółowych?* wygłoszonym na III Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie w 1936 roku, w którym przeciwstawił się postulatom reformowania filozofii przy pomocy logistyki. Z takimi koncepcjami występowali między innymi Łukasiewicz, Zawirski, Ajdukiewicz oraz Kotarbiński. Również z dyskusji opublikowanej w księdze pamiątkowej zjazdu wynika, iż Ingarden był jednym z najbardziej aktywnych krytyków koncepcji z jakimi występowali niektórzy przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej.

Przedstawione tu uwagi krytyczne w niczym nie kwestionują wysokiej wartości naukowej prac opublikowanych w recenzowanym tomie. Są one jedynie próbą podjęcia dyskusji nad niektórymi tezami przedstawionymi przez autorów tych publikacji, przy czym starano się wskazać odmienne sposoby interpretacji zagadnień, które skłaniają do przyjęcia tez niekiedy odbiegających od zaprezentowanych przez autorów.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

JAROSŁAW LINDENBERG

POZOSTANĄ NIEZNANI

Cz. G ł o m b i k: *Zapomniani krytycy, nieznani jilozofowie. Rzecz o Aleksandrze Tyszyńskim i Janie Adamskim.* Lublin, Wydawnictwo Lubelskie, 1988, 332 s.

Publikacja polskiego historyka filozofii poświecona filozofii polskiej nie wymaga usprawiedliwienia. Natomiast wyróżniony obszar badań (...), przywoływanie tych, a nie innych nazwisk pisarzy — to wszystko spotyka się z reguły z mniej jednoznacznym odbiorem i dlatego wymaga wyjaśnień — tak zaczyna *Wstęp* do swej książki Czesław G ł o m b i k. Zgoda, zwłaszcza jeśli przedmiotem pracy naukowej czyni się myślicieli nieznanych i zapomnianych. Trzeba wówczas bowiem udowodnić, że zostali zapomniani niesłusznie, w przeciwnym razie szkoda atramentu i papieru.

Badawczo i metodologicznie autor opowiada się za odejściem od znanego modelu studiów nad wybranymi i tylko pierwszoplanowymi postaciami polskiej tradycji filozoficznej. Sprowadzanie historii filozofii polskiej do zestawu jej ogólnie znanych liderów (...) — do oświeceniowych odnowicieli, zbuntowanych romantyków i reformistycznych pozytywistów — uwyraźnia co prawda trwałe zdobycze polskiej myśli filozoficzno-społecznej. Jednocześnie jednak upraszcza i redukuje jej obraz do wąskiego grona wyróżnionych wielkości i równie unikalnych tekstów mających stanowić o podstawie edukacyjnych zasobów narodowej historii oraz o powadze filozoficznego myślenia minionych wieków. To droga do koncepcji historii filozofii opartej na wielkościach, na owych dalekich czy bliższych w czasie „świętych polskich i pańskich", *którymi jako jedynymi warto się zajmować, bo tylko przez nich można jakoby dotrzeć do prawdy obojętne jak już artykułowanej — narodowej, dziejowej, uniwersalnej* (s. 7).

Otóż owe *wielkości, o* których pisze G ł o m b i k mogą wydawać się takimi tylko z perspektywy polskiego zaścianka. W XIX wieku mieliśmy wielu ciekawych myślicieli, ale ani jednego filozofa naprawdę europejskiego formatu. *Oświeceniowi odnowiciele* przeżuwali poglądy francuskich encyklopedystów i empirystów angielskich, *zbuntowani romantycy* pozostawali pod wpływem Hegla i młodoheglistów, rzadziej — Herdera, Schellinga lub Fichtego, wzbogacając poglądy niemieckich mistrzów marzeniami o polskiej *filozofii narodowej* skrzyżowanymi

ze słowianofilsko-mesjanistycznymi ciągotami; *reformistyczni pozytywiści* — to naśladowcy pozytywistów francuskich, ewolucjonistów, ekonomistów i liberałów brytyjskich. Wtórność naznaczyła swym piętnem zarówno teorie naszych *wielkości,* jak i filozofów pomniejszej rangi.

Nietylko jednak przez tych pierwszych nie można dotrzeć do prawd y, *obojętnie jak artykułowanej,* a to z trzech powodów:

1. Nie bardzo wiadomo, czym jest prawda na terenie filozofii i jak można dowieść, że się ją posiadło.

2. Gdyby prawda, zwłaszcza uniwersalna została przez jakiegoś myśliciela osiągnięta, to pozostali mogliby spokojnie zająć się inną działalnością, bo rozwój filozofii byłby zakończony (wydaje się, że na razie nam to nie grozi).

3. Filozofia jest raczej domeną stawiania pytań i formułowania problemów niż odnajdywania ostatecznych odpowiedzi i rozwiązań.

A zatem nie z powodu osiągnięcia domniemanej prawdy uznajemy wielkość jednych myślicieli, a pomijamy milczeniem innych, lecz bierzemy pod uwagę oryginalność poglądów danego filozofa (często polega ona na twórczym przekształcaniu cudzych myśli), głębię jego koncepcji, precyzję i spójność rozważań (niestety, nie zawsze) oraz wpływ, jaki wywarł na współczesnych i następców. Ten ostatni element w przypadku Tyszyńskiego i Adamskiego wygląda blado. Zanim odeszli w zapomnienie, nie dane było im nacieszyć się sławą — zwłaszcza Adamskiemu.

Kim byli bohaterowie książki profesora Głombika? Aleksander Tyszyński (1811—1880) był przede wszystkim krytykiem literackim, ale literaturę stanowiącą przedmiot jego zainteresowań należy pojmować szeroko: obejmowała ona zarówno beletrystykę, jak i samą krytykę oraz filozofię. Przez pewien czas wykładał historię literatury polskiej w warszawskiej Szkole Głównej.

Działalność krytyczną Tyszyński pojmował ambitnie. Miała ona stanowić, jak byśmy dziś powiedzieli, krytykę kultury. Jej celem było kształtowanie świadomości narodowej, a szczególnie w jej obrębie właściwej hierarchii wartości, obejmującej wartości polskie, chrześcijańskie i ogólnoludzkie. Był Tyszyński myślicielem, w którego poglądach katolicyzm odegrał najważniejszą rolę, choć łączył się w szczególny sposób z elementami słowianofilskimi. W swoich rozważaniach podzielał Tyszyński typowe dla myśli polskiej lat trzydziestych i czterdziestych ubiegłego stulecia przekonanie, że dzieło tworzenia uniwersalistycznej filozofii zapoczątkowane przez Niemców (zwłaszcza Hegla) będzie kontynuowane przez umysłowość słowiańską, której najdoskonalszą postać miała stanowić nasza *filozofia narodowa.* Nie poprzestawał jednak na powielaniu poglądów epoki zamkniętej powstaniem 1863 roku. Żywo śle-

dził pojawiające się na ziemiach polskich nowe prądy ideowe (pozytywizm, ewolucjonizm) i był jednym z pierwszych, którzy starali się w toku krytycznej analizy dogłębnie zrozumieć ich znaczenie.

Z kolei Jan Adamski (1841—1918) był teoretykiem, którego z Tyszyńskim wiązała ta sama formacja umysłowa — katolicyzm; miała jednak w jego przypadku znacznie silniejszy wpływ: Adamski był duchownym, należał kolejno do dwóch zakonów — jezuitów i karmelitów trzewiczkowych, w końcu został wikarym archidiecezji poznańskiej. W przeciwieństwie do Tyszyńskiego już za życia był mało znany, został też później gruntowniej zapomniany (zwłaszcza, że publikował większość swych prac w niskonakładowych pismach kościelnych, często posługując się kryptonimami, pseudonimem lub imieniem zakonnym).

Podobnie jak Tyszyński kontynuował, lecz w nowej już epoce rozważania nad *filozofią narodową,* walcząc o należyte docenienie polskich myślicieli ery międzypowstaniowej. Snuł własne rozważania historiozoficzne, łącząc pierwiastki chrześcijańskie z elementami mesjanistycznymi. Widział szczególną rolę Słowiańszczyzny w rozwoju myśli ludzkiej.

Jednocześnie zwalczał Adamski fałszywy mistycyzm chrześcijański (odróżniał stany emocjonalne od głębokich przeżyć metafizycznych), szukał pogłębienia związków wiary z rozumem (teologii z filozofią), zwracając się do myśli św. Tomasza, zgodnie zresztą z ogólnym nastawieniem proscholastycznym czołowych teoretyków katolickich ostatniego ćwierćwiecza ubiegłego stulecia (i późniejszych).

Co najciekawsze, w przeciwieństwie do wielu współczesnych mu autorów religijnych Adamski dostrzegał w ruchach rewolucyjnych nie tylko czynniki destrukcyjne, lecz także strony pozytywne, sprzyjające postępowi — zwłaszcza krytycyzm wobec zniewolenia jednostek i narodów sprzęgnięty z ludzką biernością.

Odczytanie wizerunków prezentowanych przez Głombika myślicieli nie jest sprawą łatwą, mimo że autor pisze stylem raczej jasnym, wolnym od jakiejkolwiek maniery językowej i bez uciekania się do dziwolągów semantycznych, zrozumiałych tylko ze słownikiem w dłoni. Przyczyną tej trudności jest dziwna konstrukcja książki, wynikająca — jak sądzę — z braku jej przewodniej koncepcji. Nie wiemy, czym praca prof. Głombika ma być: rozprawką popularyzatorską dla szerokiego kręgu nieprofesjonalistów, fragmentem większej całości poświęconej intelektualnemu wizerunkowi epoki, zbiorem esejów, czy dziełem przyczynkarskim przeznaczonym dla wąskiego grona specjalistów z *branży?* Autor tego nigdzie nie precyzuje (choć powinien!), w zamian składając we *Wstępie* taką oto deklarację: *Jest zamierzeniem autora, by książka była pracą jednocześnie historyczną i erudycyjną i by przez to wiedzę o faktach filozoficznych wiązała z refleksją nad przeobrażeniami społecznej*

świadomości. Jako tekst historycznofilozoficzny przedstawia nie filozofów epoki, lecz epokę, której myślenie filozoficzne (...) pozwala lepiej poznać ludzi — by posłużyć się znanym stwierdzeniem Karola Marksa — w ich rzeczywistych uwikłaniach historycznych (s. 9).

Z tego, dość mętnego sformułowania nie wynika dla kogo praca jest przeznaczona, natomiast ambitna zapowiedź, że przedstawia nie filozofów epoki, lecz epokę samą, nie ma — niestety — potwierdzenia w faktach. Brak jest w książce syntetycznego obrazu klimatu umysłowegc epoki, choć wiele miejsca zajmują dygresje poświęcone szczegółowym kwestiom, takim jak spory związane z recepcją darwinizmu w początku lat sześćdziesiątych, XIX wieku na ziemiach polskich, ideowa formuła „Przeglądu Katolickiego", czy dyskusje spowodowane wydaniem *Panteonu wiedzy ludzkiej* Trentowskiego (w latach 1873—1881).

Faktem jest, że praca ma charakter erudycyjny. Autor zgromadził imponującą ilość materiału, sięgając do wielu rzadkich i trudno dostępnych źródeł, szukając poszczególnych informacji w archiwach państwowych i zakonnych rozsianych po całym kraju, spędzając dziesiątki godzin na lekturze mało znanych czasopism, przekopywaniu się przez bibliografie i opracowania. Ten ogrom materiału zaczyna jednak przytłaczać czytelnika, zwłaszcza wobec masy (ponad 600) przypisów, którymi G ł o m b i k opatruje nie tylko cytaty (co zrozumiałe), ale większość stwierdzeń, nawet gdy dotyczą prostych faktów. (Jest to, zdaje się, typowo polska szkoła pisania monografii, dbająca o stworzenie wrażenia, że wszystkie twierdzenia są mocno uzasadnione, a nie pochodzą z przypadku, lub — nie daj Boże — z inwencji własnej autora. Tymczasem w rozprawach i opracowaniach publikowanych na Zachodzie przypisami opatruje się tylko cytaty, a i to nie zawsze. Wszelkie zaś dane bibliograficzne umieszcza się w jednym przypisie na początku rozdziału).

Jeżeli autor w tytule zaznacza, że chodzi mu o myślicieli nieznanych i zapomnianych, to oczekiwać można, że praca jego będzie miała charakter popularyzatorski. A jak to wygląda w praktyce? Otóż część pierwsza poświęcona Aleksandrowi Tyszyńskiemu zaczyna się od krytycznego spojrzenia na stan badań dotyczących tego pisarza, po czym nagle następuje rozdział noszący tytuł: *W kręgu pretendentów do kijowskiego lektoratu.* Głombik na 40 stronach omawia w nim historię ogłoszonego w 1836 roku konkursu na obsadzenie stanowiska lektora języka polskiego w Uniwersytecie Kijowskim. Swoje prace nadesłało siedmiu kandydatów, z których do tej pory rozpoznano sześciu. Autor udowadnia tezę, że siódmym był właśnie Tyszyński (być może, ale niewiele z tego wynika). Przy okazji prezentuje dość obszernie sylwetki owych kontrkandydatów. A gdzie przedstawienie postaci Tyszyńskiego, gdzie jego biografia? Jeśli Autor mógł w drugiej części swojej pracy

zamieścić drogę życia Jana Adamskiego, to dlaczego Tyszyńskiego potraktował inaczej? Nie dowiemy się z książki Głombika, w jakiej rodzinie pisarz wyrastał, w jakich szkołach się uczył, na jakich lekturach formował swój światopogląd i czy jego przekonania filozoficzne od razu były gotowe, czy podlegały jakiejś ewolucji.

Prezentację poglądów Tyszyńskiego autor przerywa co kilka stron obszernymi dygresjami (które zajmują ponad połowę objętości pracy!), poświęconymi np. sylwetce Anioła Dow girda (9 stron tekstu po to, by dojść do wniosku, że Dowgird jako wykładowca Uniwersytetu Wileńskiego nie miał takiego wpływu na studiującego tam Tyszyńskiego, jak sugerował P. Chmielowski), stosunkowi Lelewela i Feliksa Bentkowskiego do jezuitów, czy wspomnianej już recepcji darwinizmu na ziemiach polskich lub kwestii przekształcenia „Pamiętnika Religijno-Moralnego" w „Przegląd Katolicki".

Przykładem metody zastosowanej przez autora niech będzie tu podrozdział zatytuowany *Krytyka filozoficzna a religia,* zaczynający się od zdania: *W refleksji krytyczno-filozoficznej Tyszyńskiego ważne miejsce zajęła religia* (s. 70). Ale o poglądach pisarza na religię mówi się tylko na jednej stronie, a pozostałych jedenaście G ł o m b i k zapełnia rozważaniami czym Tyszyński nie był, oraz kwestiami metodologicznymi związanymi z pojęciem *filozofia katolicka w Polsce.*

Można też zauważyć, że poglądy Tyszyńskiego przedstawia autor przez pryzmat jego krytyków, poświęcając tym ostatnim dużo więcej miejsca niż rzetelnemu omówieniu samych tekstów pisarza w ich chronologii. Głombik pisze o Tyszyńskim tak, jakby czytelnik doskonale znał tę postać i jej dorobek teoretyczny; wdaje się w nieustanne dygresje i polemiki zamiast po prostu nam swego bohatera zaprezentować. Ten styl pisania byłby dobry, gdyby chodziło np. o Mickiewicza, lecz nie o *filozofa nieznanego.*

Podobny charakter ma część druga, znacznie krótsza, poświęcona Adamskiemu (z tą różnicą, że — jak wspomniałem — zawiera pełną biografię tego pisarza). Ale i tu dygresje przecinają tok wywodów i np. fakt, iż Adamski bronił *Panteonu* Trentowskiego, dał G ł o m b i k o w i pretekst do wielostronicowych rozważań dotyczących krytyk, z jakimi dzieło Trentowskiego spotkało się u współczesnych.

Tak więc czytelnik nieobznajomiony z filozofią polską XIX w., który nie tylko nic nie słyszał o Tyszyńskim i Adamskim, lecz także o *wielkościach* typu Mochnackiego, Libelta i Trentowskiego ma pojęcie zgoła żadne, niewiele zrozumie z wywodów Głombika, bo nawet sylwetki tych *wielkości* nie są przedstawione jasno i wprost, lecz w kontekście polemicznych i krytycznych uwikłań. By

obraz braków książki dopełnić dodajmy, że nie ma w niej bibliografii prac obu omawianych myślicieli.

Praca prof. Głombika jest, jak się rzekło, napisana dobrą polszczyzną. Rzadko trafiają się lapsusy językowe typu *wybiórczo wybrane* (s. 28), lub łamańce stylistyczne, jak ten ze strony 318, gdzie autor zamiast napisać po prostu: *charakter warunków życia ludu,* mówi: *status naturalnych obwarowań jego egzystencji.* Są to jednak drobiazgi.

Ma też książka C. Głombika inną bezsporną zaletę: pisana jest w sposób niezwykle wyważony i obiektywny. Własne przekonania filozoficzne czy ideologiczne autora nie rzutują w żaden sposób na treść jego analiz i postrzeganie omawianych postaci. G ł o m b i k stara się przede wszystkim zrozumieć swoich bohaterów, ocenę ich poglądów pozostawiając wyłącznie czytelnikowi.

Nie zmienia to jednak faktu, że autor zaprzepaścił szansę napisania dobrej pracy popularyzatorskiej. Wyszła zamiast niej książka przeznaczona dla wąskiego grona profesjonalistów — badaczy filozofii polskiej XIX wieku. A ilu takich specjalistów mamy w kraju? Wydaje się, że nakład 3 tys. egzemplarzy aż nadto zaspokoi ich potrzeby.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

JERZY KOSIEWICZ

HISTORIA FILOZOFII A FILOZOFIA SYSTEMATYCZNA

A. T. Peperzak: *System and History in Philosophy. On the Unity of Thought and Time, Text and Explanation Solitude and Dialogue, Rhetoric and Truth in the Practice of Philosophy and its History. Editor:* A Lingis, New York, Published by: State University of New York Press, Albany, 1986, 172 s. Seria: Contemporary Continental Philosophy

Książka dotyczy przede wszystkim (chociaż nie tylko) relacji zachodzących między filozofią systematyczną a historią filozofii. Autor próbuje odpowiedzieć na pytanie: dlaczego właśnie dla filozofii i filozofowania związek z historią jest tak bardzo ważny? Namysł nad tym zagadnieniem jest formą filozoficznej metarefleksji pozwalającej rozszerzyć i pogłębić samoświadomość tej królewskiej (w tradycyjnym ujęciu) dyscypliny. Namysł ten może mieć i ma istotne konsekwencje dla rozwoju metodologii co najmniej trzech dziedzin: filozofii, historii filozofii i historii jako przedmiotu akademickiego.

Adrian Theodoor Peperzak badając związki między filozofią i historią filozofii, porusza w istocie zagadnienia dotyczące natury filozofii i filozofowania. To filozofia bowiem i filozofowanie jest pierwotne względem historii. Wpierw trzeba filozofować i tworzyć filozofię, by mgła później zaistnieć jej historia.

Autor określając wspomniane wyżej relacje i proponując własne rozwiązania, wdaje się w dyskusje z poglądami Russel a, Porty'eg o, Heideggera, Gadamera, Levinasa, Ricoeura, Derridy i innych myślicieli naszego wieku. Nawiązuje także do koncepcji Platona, P1otyna, Augustyna, Spinozy, Kanta, Hegla, Nietzschego i innych.

Książka Peperzaka składa się z czterech części, z których pierwsze trzy wiążą się ściśle z perspektywą badawczą wyznaczoną przez tytuł rozprawy (rozdział I — *Is Thematic Philosophy Still Possible?*: rozdział II — *Philosophy is Learning;* oraz rozdział HI — *Philosophy is Discussion).* Natomiast czwarta — *Philosophy and Truth* stanowi w istocie jakby rozbudowany przypis, w którym autor wyjaśnia, jak rozumie i w jakim sensie używał w tekście głównym pojęcie prawdy filozoficznej.

I. CZY FILOZOFIA TEMATYCZNA JEST JESZCZE MOŻLIWA?

Owo pytanie i związane z nim rozważania wskazują na kryzys filozofii w ostatnim ćwierćwieczu naszego stulecia, filozofii, która stwierdza własną niemoc w rozwiązywaniu nowych problemów, dostrzega kres własnych możliwości kreacyjnych i eksploracyjnych, zamyka się w obrębie historii filozofii zredukowanej do analizy i interpretacji jej minionych dziejów. Peperzak stwierdza, że uprawnienie filozofii tematycznej (utematyzowanej — jak mawiał H u s s e r l) jest obecnie niemożliwe. Współczesna myśl filozoficzna koncentruje się — jego zdaniem — w głównej mierze na historii filozofii. Nawet wtedy, gdy wypowiada się nowe poglądy, to *obudowuje się* je, uzasadnia, za pomocą argumentów o charakterze historycznym. Autor zauważa też, że większość najlepszych publikacji filozoficznych poświęcona jest refleksjom historycznym, zwłaszcza poglądom najwybitniejszych myślicieli. Także większość studiów z zakresu filozofii systematycznej, stanowi w istocie wypowiedzi *stricte* historyczne. Na wstępie i w rozwinięciu takich studiów znajduje się omówienie poglądów wybranych myślicieli, a na końcu odautorski komentarz. Z tego względu — głosi Peperzak — mamy do czynienia głównie z parafrazą cudzych myśli, z zagubieniem indywidualnego stylu myślenia.

Peperzak pyta: czy możemy jeszcze znaleźć filozofów, którzy nie uprawiają analizy formalnej i parafrazowania przeszłości, czy już wszystko zostało powiedziane i nie ma nic nowego do dodania, czy czas twórczości już przeminął? Czy było kiedykolwiek na Zachodzie więcej *filozofów,* gromadzących się regularnie na międzynarodowych kongresach w *orszakach żałosnych oratorów,* spadkobierców przeszłości — referentów, którzy nie mogą powiedzieć nic więcej ponad to, co zawarte jest w bogactwie poglądów dawnych myślicieli? Obserwujemy stale powtarzanie naszej przeszłości, ciągłe przeżuwanie dziedzictwa myśli, przetwarzanie go na język naszego wieku, udawanie tam, gdzie jest to możliwe — że istnieje rozłączność lub — w razie potrzeby — jego związek z naszymi problemami. Nawet krytyka najnowszych elaboratów dokonuje się w oparciu o stare zasady. W większości współczesnych publikacji stale nawiązuje się do czasów minionych, a ich autorzy są jedynie ekspertami opisującymi zawartość historii.

Peperzak przedstawia stan faktyczny, określa objawy kryzysu, próbuje postawić diagnozę filozofii tego czasu, w którym przyszło mu żyć. Jednakże owa analiza nie zawiera rozpoznania przyczyn istniejącego stanu rzeczy, a tym bardziej wskazali terapeutycznych, określających możliwości i sposoby zażegnania kryzysu. Nie wytycza drogi powrotu do autentycznego, bezpośredniego stawiania i rozwiązywania problemów filo-

zoficznych, kiedy to filozofowanie korzysta z historii filozofii jako środka, nie czyniąc jej celem samym w sobie.

W pewnym sensie refleksje Peperzaka są konsekwencją rozważań w dziedzinie problematyki teoriopoznawczej nauk europejskich, w tym i filozofii, problematyki, którą zapoczątkował Husserl w połowie lat trzydziestych. Husserl dostrzegł, że człowiek współczesny zaniedbuje podstawowe, dotyczące go pytania o sens życia, świata, o ostateczną prawdę, nie próbuje nawet dać na nie rozumnej odpowiedzi.

Konsekwencją tego zjawiska (czego nie dostrzega Peperzak) była później coraz bardziej powszechna ucieczka w historię filozofii, w scholastykę oderwaną od bieżącej rzeczywistości, w rozwiązywanie minionych pseudoproblemów.

Husserl twierdził, że brak sensownych odpowiedzi wynika z zawężenia racjonalizmu do racjonalności właściwej istniejącym naukom pozytywnym i uznania podstawowych problemów ludzkiego istnienia za nienaukowe i nieracjonalne. Peperzak, podobnie jak Husserl, zauważa regres myślenia, ale unika — mimo znacznie dogodniejszej perspektywy (50 lat po *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentalnej)* — określenia przyczyn i sposobu rozwiązania problemu. Dla Husserla metodą wyjścia z tego impasu stała się fenomenologia. To, co dla Peperzaka mogłoby być co najwyżej uzasadnionym powodem ucieczki od obecnych problemów filozoficznych, dla Husserla przesądzało o konieczności zwrotu do historii filozofii. Natomiast nad historią filozofii uzasadnia właśnie konieczność fenomenologii. Czyli kryzys filozofii nie musi koniecznie objawiać się ucieczką w kierunku historii filozofii. Analiza historyczna, *sekcja anatomiczna* na historii filozofii (dokonana za pomocą fenomenologii) może stać się sposobem zahamowania regresu. Ale tych właśnie Husserlowskich dokonań autor recenzowanej książki nie zauważa. Jeżeli nawet rozważania historyczne przeprowadzone w *Kryzysie...* uzna się za fenomen historyczny, to trzeba jednak — po pierwsze — ustosunkować się do rozwiązań Husserla, by to stwierdzić; i po drugie — należy też wykazać ich nieaktualność bądź nieodpowiedniość fenomenologii jako narzędzia badawczego. To znaczy, trzeba uznać, że utematyzowanie dziejów przez Husserla (raz odczytywane jako odejście od podstawowych koncepcji metody fenomenologicznej; innym razem zaś traktowane jako przejaw konsekwentnego rozwinięcia programu fenomenologii jako analizy intencjonalnej), a także ukazanie w nich diachronii subiektywności transcendentalnej oraz odsłonięcie teleologii tej diachronii jest błędem[1].

[1] Wskazane w tekście odsłonięcie dokonuje się *w obrębie redukcji — nie przez badanie rzeczywistości historycznej, lecz od „wewnątrz", jako namysł filozofa nad*

Zdaniem Peperzaka warunkiem wyzbycia się zniewalającej historiomanii jest zredukowanie obecnej filozofii do punktu zerowego, tak by można ją było zacząć tworzyć od początku. Intuicja teoriopoznawcza, a nie egzegeza i komentowanie historii, pozwoli odkrywać prawdę i tworzyć podstawy autentycznej nowoczesnej filozofii. A zatem redukcjonizm (wprawdzie nie fenomenologiczny jak u Husserla) może stać się źródłem odnowy filozofii, odkryć jej nowe treści, konotacje i symbole, umożliwić dojście do *epoché,* do *wskaźnika zerowego* myśli dyskursywnej.

Jednakże Peperzak w swoim dążeniu do odrzucenia historii i zniewalającego wpływu filozoficznych autorytetów nie jest konsekwentny. Poniekąd zaprzecza wcześniejszemu wywodowi, gdy orzeka, że jednak wielcy poprzednicy i klasyczne już teorie są niezbędne do wprowadzenia w świat filozofii. H u s s e r l postulował powrót do historii, ale jednocześnie zaproponował określoną metodę prowadzenia rozważań historycznych, które dzięki niej nie byłyby rozważaniami historycznymi w zwykłym sensie. Chodziło mu przede wszystkim o to, *aby uczynić zrozumiałą teleologię historycznego stawania się filozofii, szczególnie filozofii nowożytnej, a zarazem o uzyskanie jasności co do siebie samych jako jej nosicieli, spełniających ją wspólnie w naszych działaniach celowych* [2].

U Peperzaka właściwie nie ma pozytywnego programu zażegnania kryzysu. Jest jedynie niekonsekwencja i zdroworozsądkowa, niezbyt jasna konkluzja. Najpierw Peperzak stwierdza, że należy zaniechać historii jako przejawu trudności obecnej filozofii, potem natomiast proponuje właśnie kształcić i doskonalić warsztat na podstawie źródeł oraz opracowań odnoszących się do przeszłości. Postulat ten opatruje pewnym zastrzeżeniem, stanowiącym jakby zaczyn projektu, który nie jest ani metodą, ani żadnym sposobem, lecz jedynie pobożnym życzeniem, wyjścia z kryzysu. Stwierdza mianowicie, że ucząc się filozofii od klasyków powinniśmy dbać stale o autonomię własnych myśli. Wtedy nie będziemy tylko zwykłymi znawcami przedmiotu, komentatorami, lecz filozofami.

samym sobą, nad źródłowym sensem pojęć przejętych przez niego z tradycji, przez wysiłek uchwycenia pierwotnego sensu tych pojęć. Patrząc „od wewnątrz" namysł taki musi być ahistoryczny, nie zrelatywizowany do epoki czy okresu dziejów. Przy spojrzeniu „od zewnątrz" widać, że nie dokonuje się poza historią, łecz by „od wewnątrz" był rzetelny musi historię zawiesić, musi dokonać się tak, jak gdyby" się zakończyła — sub specie aeternatis. *Absolutność Ja transcendentalnego nie oznacza więc pozadziejowości, łecz jest metodycznie niezbędnym punktem wyjścia dla namysłu, który nie kieruje się na cele doraźne lub tylko negatywne, lecz posiada pozytywne odniesienie do nieskończonej, ostatecznej prawdy.* (S. Walczewska: *Od tłumaczki.* W: Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna.* Kraków 1987, s. VI).

[2] E. Husserl: *Kryzys...,* op. cit., s. 67.

Peperzak powiada zatem, że trzeba dążyć przede wszystkim do tego, by wejść do historii filozofii, a z samej historii filozofii korzystać tak, by nie zamknęło to drogi dojścia do panteonu wielkich twórców. Jakiś domorosły marksista mógłby stwierdzić, że właśnie na tym polega prawdziwa dialektyka historii filozofii — starać się ją tworzyć, bo jest potrzebna, ale nie być od niej zbytnio uzależnionym, bo może zaszkodzić.

Ilustracją tej koncepcji (chyba niezbyt udaną) są — zdaniem autora — sposoby filozofowania Ettienne'a Gilsona i René Descartesa. Jeden poświęcił swoją twórczość komentarzom, drugi zaś kreował własną filozofię. Gilson zaakceptował tradycję tomistyczną, skoncentrował się na niej i przetworzył ją na nowo (mediecentryzm). Kartezjusz natomiast zanegował dotychczasową filozofię i różnorodne dyscypliny naukowe jako wątpliwe i niejasne, by w konsekwencji zbudować system filozoficzny, obejmujący całą wiedzę naukową od podstaw. Wprawdzie Kartezjusz zaczynał niejako od zera, to jednak jego poglądy — podobnie jak Gilsona, który był przecież kontynuatorem cudzych myśli — nie rodziły się w próżni. Najpierw poznał wiedzę tradycyjną, między innymi geometrię, matematykę, architekturę czy filozofię, by potem zastosować wobec nich zabieg zwany wątpieniem metodycznym. Peperzak uważa, że podobnie można by zinterpretować dokonania wszystkich wielkich filozofów: Arystotelesa, Akwinaty, Kanta, Hegla, Nietzschego, Husserla czy Heideggera.

Myślę, że takie postawienie problemu może budzić wątpliwości. Sądzę bowiem, że wszelkie uogólnienia, prawa czy prawidłowości określające, jak należy filozofować, czy tworzyć filozofię, nie dotyczą raczej ludzi wybitnych. Tworzą oni swoje koncepcje niezależnie od tego, czy podstawą będzie odrzucenie historii filozofii jak u Kartezjusz a, czy jej przetwarzanie jak u Gilsona, czy też analiza myśli o historii (analiza faktów historycznych od wewnątrz naszego duchowego dziedzictwa, części procesu historyczno-duchowego, którego jesteśmy współtwórcami) [3] jak u Husserla. Wyznacznikiem ich własnego projektu filozoficznego jest ich niepoznawalny i niepowtarzalny stygmat genialności, który sprawia, że bez względu na to, czy odrzucają, komentują czy asymilują tradycję (jak Tomasz Arystotelesa) zawsze kreują filozofię oryginalną i wielką, tworzą i rozszerzają historię filozofii. Ich oryginalność zależy od ich geniuszu, od tego, co pierwotne — od *boskiego* daru — umiejętności tworzenia rzeczy odbiegających znacznie od przeciętności, jakby ponadludzkich, zaś stosunek do przeszłości i sposoby jej

[3] Ibidem.

wykorzystania to sprawa indywidualna i drugorzędna. Pomijam w tym przypadku trudny do zdefiniowania, relatywny i kontrowersyjny problem *geniuszu* bądź *wielkości* w filozofii.

II. FILOZOFIA I UCZENIE SIĘ

W każdej dziedzinie czy to praktycznej, czy teoretycznej osoby wybitne były rzadkością pośród ludzi przeciętnych. I właśnie ci przeciętni tworzyli rzeczywisty obraz, prawdziwą wykładnię poziomu uprawiania lub nauczania danej dziedziny. I chyba właśnie im, a nie jednostkom wybitnym, geniuszom, należałoby dedykować dalsze rozważania zawarte w rozdziale *Philosophy is Learning* (rozdział II), poświęcone przeważnie analizie pewnych schematów utrwalonych w edukacji filozoficznej, schematów sprawdzonych już w procesie przygotowania studentów do zawodu filozofa.

Autor nawiązuje do znanych od stuleci ustaleń pedagogicznych, że kontakt z filozofią (podobnie jak w każdej innej dyscyplinie) należy zacząć od poznania poglądów antenatów. Istotną rolę w procesie nauczania odgrywają: nauczyciel, wychowawca, autorytet merytoryczny prowadzący proces uczenia między innymi poprzez dobór tekstów i odpowiednich form zajęć — czy to w postaci dyskusji, dialogu, polemiki, w postaci pisemnej bądź ustnej. Wytwarza się w ten sposób potrzebę samodzielnego tworzenia własnych koncepcji. Nauczanie filozofii wymaga stałego uczenia się, nie może istnieć niezależnie od tego, co już zostało stworzone.

III. FILOZOFIA JAKO DYSKUSJA

Peperzak zauważa, że edukacja filozoficzna kończy się klęską, gdy uczniowie stają się epigonami nauczycieli czy poznanych kierunków filozoficznych. Filozoficzne papugi szukają jedynie kwintesencji cudzych myśli. Tylko ludzie o cechach dyktatorskich mogą znajdować przyjemność w narzucaniu własnych poglądów. Filozofia — pisze autor — powinna być przede wszystkim dyskusją — jako odpowiedź na nie uznający sprzeciwu monolog czy bezwzględną indoktrynację. Nie ma bowiem niezmiennej prawdy bądź niepodważalnego sądu czy syntezy. Właśnie relatywność lub subiektywny charakter poglądów rodzi stałą potrzebę dyskusji. Filozofia jest w związku z tym, według autora, dialogiem, polemiką, dyskusją, deliberacją, konwersacją, obejmuje wypowiedzi ustne, pisemne, zawiera wsłuchiwanie się w przedstawiony tekst, jego przyswajanie i interpretację.

Peperzak nie dostrzega jednak, iż jego koncepcja filozofii jako dialogu czy dyskusji, a więc koncepcja przyjmująca potrzebę wymiany myśli w trakcie obrad, konferencji, seminariów, czy też potrzebę ustosunkowania się do poglądów z minionych epok, pozostaje w ścisłym związku z inkontrologią — popularną ostatnio zwłaszcza w Europie Zachodniej filozofią spotkania, to jest rozważaniami takich myślicieli, jak: Martin Buber, Emmanuel Levinas, Gabriel Marcel, Franz Rosenzweig, Edward Schillebeekx i około siedemdziesięciu innych przedstawicieli tego kierunku. Na przykład w ujęciu Andrzeja Nowickiego, człowiek naprawdę istnieje tylko w wytworzonych przez siebie rzeczach; im więcej dzieł, tym więcej istnienia, a im trwalsze dzieła, tym dłuższe trwanie zapewnia sobie ich twórca. Eksterioryzuje on swoją osobowość, nasyca nią własne dzieło, które staje się przedmiotem oddziaływań na odbiorcę i podmiotem przekształcenia jego osobowości [4].

IV. FILOZOFIA SYSTEMATYCZNA A HISTORIA FILOZOFII

Właśnie rozważania na powyższy temat zawierają chyba najwięcej interesujących przemyśleń. Peperzak charakteryzując związki między filozofią systematyczną a historią filozofii stwierdza, że trudne jest, o ile nie zupełnie niemożliwe, oddzielenie jednej od drugiej, ponieważ każda filozofia systematyczna (tematyczna), każde zagadnienie filozoficzne jest zawsze zarazem częścią perspektywy historycznej, bez względu na to, czy dotyczy to filozofii współczesnej czy też filozofii minionej (s. 105).

Autor książki przedstawia filozofię tematyczną i historię filozofii jako kontrowersję o charakterze dialektycznym, to jest jako ścieranie się różnych koncepcji filozoficzno-historycznych oraz wymianę teoretyczną, korespondencję zewnętrzną z innymi dziedzinami nauki.

Każda prezentacja tekstu filozoficznego [5] jest, zdaniem Peperzak a, swoistą interpretacją zawsze różniącą się od oryginału. Różnice czy dysonanse, jakie się pojawiają między pierwowzorem i odbiorcą wynikają głównie z różnicy między językami, którymi operują obie strony — autor i odtwórca. U podstaw interpretacji leżą również różnice, jakie wynikają z odmiennych kontekstów historycznych, kulturowych i środowiskowych. Często interpretator dysponuje bogatszym i nowocześniejszym

[4] Porównaj: K. Wieczorek: *Andrzej Nowicki — polski jilozof spotkania.* „Edukacja Filozoficzna" 1987, nr 3.

[5] Peperzak określa mianem tekstu wszystkie formy wypowiedzi filozoficznej.

warsztatem metodologicznym i teoretycznym w stosunku do autora historycznego już tekstu.

Jeżeli przyjmie się dalej za Peperzakiem, że interpretacja jest niczym innym tylko częścią filozofii systematycznej, częścią zwaną inaczej — filozofią refleksyjną, tworzoną na podstawie historii filozofii, to wtedy zasadne staje się jego twierdzenie, iż tak naprawdę to nigdy historii filozofii od jakiejkolwiek innej formy filozofii odseparować się nie da.

V. FILOZOFIA I PRAWDA

Autor często definiował w pierwszych trzech rozdziałach pracy filozofię jako poszukiwanie prawdy w sferze teoretycznej i praktycznej, moralnej, estetycznej, religijnej itp. Z tego właśnie względu postanowił w ostatnim krótkim rozdziale *(Philosophy and Truth)* wyjaśnić, co sądzi o pojęciu prawdy. Wśród podjętych na ten temat rozważań chyba dwa zasługują na szczególną uwagę.

Pierwsze, gdy autor odrzuca klasyczną (i nawiązujące do niej) koncepcję prawdy (marksistowska i semantyczna w ujęciu Alfreda T a r s k i e g o), przyjmując, że prototypem tego pojęcia prawdy jest zgodność myślenia o rzeczywistości z rzeczywistością. Być może prawda powinna być definiowana jako adekwatność myśli do rzeczywistości przedstawionej przez myśl. Ale realność nie jest dostępna myśleniu, jest od myślenia odseparowana. Ponadto, człowiek — twierdzi Peperzak — jako myślący podmiot nie może umiejscowić siebie poza własnym myśleniem tak, aby mógł potwierdzić, lub nie zgodność własnych mniemań o rzeczywistości z rzeczywistością samą. A zatem brak możliwości myślenia transcendentalnego podważa — jego zdaniem — sensowność klasycznej (i do niej zbliżonych) koncepcji prawdy.

Drugie, gdy autor podkreśla, że prawda jest pojęciem relatywnym, zależnym od konwencji, od założeń filozoficznych i może być przypisana jedynie konkretnej filozofii, nie ma charakteru uniwersalnego. Istnieje jedynie pluralizm prawd równorzędnych i równowartościowych w stosunku do siebie. Dowodzi tego właśnie historia filozofii zapełniona różnorodnymi koncepcjami prawdy. Nawet najbardziej zdawałoby się niepodważalne ujęcia prawdy są zależne od danego paradygmatu, epoki, uwarunkowań społeczno-ideologiczno-politycznych; *wszystkie filozofie i wszystkie historie filozofii są zjawiskami, które mogą zmieniać swój firmament, swoje konstelacje. Nawet określone metafilozofie i metodologie filozofii nie staną się niczym więcej niż doraźnym rozwiązaniem lub wa-*

riantem układu na gwiaździstym niebie. I czy to nie powinno wystarczyć? (s. 155).

Gdy zastanawiam się nad wartością omawianej pozycji trudno oprzeć się wrażeniu, że książka nie jest zbyt odkrywcza, że znajduje się w niej wiele zdroworozsądkowych, potocznych przemyśleń na temat filozofii.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

ANDRZEJ MIS

PRZYCZYNEK DO MARKSISTOWSKIEJ FILOZOFII CZŁOWIEKA

T. Płużański: *Poszukiwania. Szkice z filozofii człowieka.* Warszawa, Książka i Wiedza, 1988, 319 s.

Tadeusz Płużański w wydawnictwie „Książka i Wiedza" opublikował — użyjmy autocharakterystyki Autora — *zbiór szkiców zawierających refleksje nad człowiekiem* (s. 5), zatytułowany *Poszukiwania. Szkice z filozofii człowieka.* Tom zawiera piętnaście artykułów wcześniej już drukowanych w różnych naukowych czasopismach filozoficznych. Nie jest to więc w ścisłym tego słowa znaczeniu rozprawa czy traktat o człowieku; jednak rozmyślania Autora krążą wokół pewnego punktu centralnego, jeden jest problem najważniejszy, przewijający się mniej czy bardziej wyraźnie we wszystkich tekstach — mianowicie kwestia ludzkiej podmiotowości, jej szans i zagrożeń, jakie na nią czyhają. Teoretyczną podstawą, z której patrzy się na te sprawy, jest materializm historyczny. W filozofii tej część negatywna (krytyczna) była bardziej rozbudowywana niż część pozytywna; tymczasem dzisiaj — stwierdza Autor — chodzi o rozwinięcie *pozytywnej systematyki* poszczególnych dziedzin materializmu historycznego, a więc wypracowanie *pełnych teorii dialektyki, ontologii bytu społecznego, metodologii, etyki itd.* (s. 9). Jedną z takich dziedzin — *stosunkowo najmłodszą* — jest marksistowska filozofia człowieka. Recenzowany tom ma być właśnie przyczynkiem do jej sformułowania.

Dwie rzeczy — pisze Autor — trzeba tu zrobić najpierw: *Wstępnym warunkiem autentyzmu marksistowskiej filozofii człowieka jest jej przebicie się przez ideologiczne zależności i ograniczenia oraz dotarcie do własnego pola problemowego podmiotowości — „żywej osobowości", jak pisał Marks — wyodrębnionego z horyzontu materializmu historycznego. Warunek drugi stanowi nadanie temu polu specyficznego statusu bytowego i poznawczego, sytuowania go nie w relacji do ideologii i w konsekwencji do „bytu chcianego", lecz do realnej rzeczywistości społeczeństwa i ludzkiej jednostkowości* (s. 11). Chąc te warunki spełnić trzeba — zgodnie z najbardziej podstawowymi tezami filozofii marksistowskiej — prowadzić refleksję nad człowiekiem równocześnie ze studiami nad ontologią

bytu społecznego. *Drążąc pole problemowe podmiotowości, przedzieramy się przez gąszcz praktyki społecznej, aby dotrzeć do jej najbardziej powszechnej a zarazem podstawowej formy, jaką jest praca ludzka, w tyrr przypadku praca jednostkowego człowieka, rzeczywistej „jednostki produkującej w społeczeństwie"* (s. 15). W pracy bowiem człowiek tworzy samego siebie, działalność produkcyjna jest podstawą antropogonezy i fundamentem świata ludzkich wartości — stwierdza autor.

Nawiasem mówiąc, niektóre sformułowania użyte do wyrażenia te; tezy mogą prowokować do postawienia zarzutu dość wprawdzie prymitywnego, ale jednak od czasu do czasu przypomnianego. Chodzi mianowicie o to, że jeśli pracę uznaje się za czynnik kształtujący człowieka i jeśli proponuje się wypreparowanie ze społecznego procesu pracy jakiegoś jej aktu jednostkowego, aby przyjrzeć się procesowi owego kształtowania — to można niekiedy usłyszeć, że w takim razie niektóre osobniki, które nie pracują, muszą być pozbawione cech ludzkich. Nieporozumienie polega tu oczywiście na tym, że nie wie się, iż według Marksa to nie każda jednostka osobno, lecz gatunek ludzki w toku społecznej produkcji wypracowuje ludzkie zdolności i wartości i przekazuje je wszystkim poszczególnym ludziom. Natomiast propozycja badania kulturotwórczej siły pracy na owym *preparacie,* czyli jednostkowym przykładzie działalności produkcyjnej, jest li tylko postulatem metodologicznym, a nie wypowiedzią ontologiczną. Skądinąd jest to realizacja Marksowskiej zasady postępowania badawczego: Marks, który tak często podkreślał społeczny charakter pracy (nawet tak indywidualnej, przebiegającej najczęściej w samotności, jak praca uczonego), zaczął *Kapitał* od analizy właśnie abstrakcyjnie ujętego, jednostkowego aktu działalności produkcyjnej.

Te rozważania o pracy jako podstawie podmiotowego bytu ludzkiego zawarte są w pierwszym eseju, zatytułowanym *Pole problemowe „żywej osobowości".* Następne teksty są próbą zabudowania wyznaczonego w ten sposób pola tematycznego. Nie będę tu przedstawiał wszystkich elementów tej zabudowy, ograniczę się do omówienia niektórych tylko kwestii,

Zacznijmy od następnego w kolejności tekstu, zatytułowanego *U podstaw marksistowskiej ontologii człowieka społecznego.* Znajdujemy tu projekt analizy pracy ludzkiej jako *ontycznej relacji kształtującej* świat kultury i w jego ramach stwarzającej ludzką jednostkę. Bardzo to interesujące rozważania, chciałbym się jednak zatrzymać przy pewnym fragmencie, który wzbudza moje wątpliwości. Autor mianowicie analizuje procesy fetyszyzacji bytu społecznego, aby — z odwołaniem się do Luk á c s a — stwierdzić, że wprawdzie procesy te są niezwykle silne, ale zarówno w *porządku opisowo-ontołogicznym,* jak i w *historycznym porządku genetycznym* to człowiek jest (by użyć zacytowanych w tekście

słów L u k a c s a) *rzeczywistą istotą* bytu społecznego. U Marksa zawsze to właśnie człowiek traktowany jest *jako rzeczywisty byt podmiotowy, jako podstawowy uczestnik i twórca bytu społecznego* (s. 33). Otóż uważam, że opinie te (a odnajdujemy je także w innych miejscach, na przykład wprost wyrażone w eseju *Ontologiczne pogłębienie antropologii filozoficznej (Hegel, Marks)*) trzeba by opatrzeć paroma dodatkowymi uwagami, jeśli chciałoby się je w całości utrzymać.

Na przykład: czy nie warto by zaznaczyć — choćby po to, żeby uniknąć nieporozumień — że owo budowanie bytu społecznego przez człowieka nie było nigdy harmonijnie przebiegającą współpracą, że to raczej przemocą (jak pokazał Hegel, o czym zresztą czytamy w szkicu *Istota człowieka)* ludzkość zmuszana była do wchodzenia na coraz wyższe szczeble rozwoju.

Dalej: czy tezy o podmiotowym charakterze bytu społecznego nie należałoby zrelatywizować do konkretnych epok historycznych i form życia społecznego? To prawda, że według Marksa w porządku genetycznym u początków bytu społecznego zawsze odnajdujemy ludzką aktywność produkcyjną. Ale wszędzie tam, gdzie istnieje gospodarka rynkowa, to *proces produkcji rządzi ludźmi, a nie człowiek procesem produkcji,* jak czytamy w *Kapitale* [1]. W gospodarce towarowej bowiem działa tzw. prawo nie zamierzonych skutków ludzkich działań: ludzkie czyny zderzają się ze sobą i w rezultacie powstaje jakaś bezosobowa siła, która zaczyna rządzić ludźmi, następuje *przekształcenie stosunków społecznych opartych na wzajemności w trwały przemożny stosunek społeczny, podporządkowujący sobie indywidua. A zjawisko to jest tym bezwzględniejsze, że wyrasta z podłoża, na którym wolne, nieskrępowane atomistyczne osoby prywatne powiązane są między sobą w produkcji jedynie przez wzajemnie zależne potrzeby* [2]. Inaczej mówiąc: w gospodarce towarowej następuje absolutna depersonalizacja, a ludzie stają się jedynie *nosicielami funkcji.* Dopiero komunizm przyniesie pełną restytucję osobowości ■— Marks zakładał, że w tym ustroju stosunki ekonomiczno-społeczne będą sterowane przez ludzi żyjących w harmonijnej wspólnocie. Te kluczowe w Marksowskiej teorii twierdzenia (bo to z tezy o przedmiotowym charakterze praw rządzących kapitalistyczną rzeczywistością społeczną Marks wyprowadzał wniosek, że rzeczywistość ta właśnie na mocy owych praw skazana jest na nieuchronny upadek), są różnie interpretowane. Autor recenzowanej książki słusznie, moim zdaniem, odrzuca interpretację Althussera (s. 46), który przyjął funkcjonalne wyja-

[1] K. Marks: *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej.* T. 1, Warszawa 1970, s. 102.

[2] K. Marks: *Zarys krytyki ekonomii politycznej.* Warszawa 1986, s. 891.

śnienie stosunku indywidualnych działań ludzkich do obiektywnej całości społecznej (ludzie robią to, co jest funkcjonalne względem struktury społecznej), podczas gdy autentyczne Marksowskie ujęcie odwołuje się do wspomnianego prawa nie zamierzonych skutków ludzkich działań. Odrzucenie interpretacji nie powinno jednak oznaczać zanegowania samej tezy. Zresztą autor sam pisze, że w obrębie gospodarki towarowej *pojawia się niebezpieczeństwo zatarcia podmiotowego charakteru produkcji i wymiany* (s. 44). Zaś w wymienionym tu już szkicu *Pole problemowe „żywej osobowości"* czytamy, że *irracjonalizacja przejawów życia społecznego, dezorganizacja w miejsce ładu społecznego, naruszanie zasad porządku prawnego, łamanie zasad demokracji na korzyść samowoli grup i jednostek powodują destrukcję poczucia racjonalności życia społecznego, celowości i skuteczności działań, a w konsekwencji osobowości ludzkich* (s. 17). Sądzę jednak, że Marks pisał nie tylko o możliwości, lecz o faktyczności wyobcowania się bytu społecznego — i że fakt ten przedstawiał nie tylko jako wynik *deformacji życia społecznego,* ale jako nieuchronny rezultat działania praw ekonomicznych. Uważam więc, że kwestii tej można było poświęcić więcej miejsca.

Co prawda — trzeba to odnotować — autor w innych miejscach wraca do tego problemu, a w eseju *Ontologiczna geneza wolności* znajdujemy nawet fragmenty, które zdają się unieważniać przedstawioną wyżej wątpliwość. Czytamy tam: *Dla celów poznawczych będziemy — śladem G. Lukácsa — postępowali tak, jak gdyby nie istniały żadne, realnie przecież występujące, rodzaje i jormy alienacji pracy. Uzmysłowimy sobie przy tym wartość «czystej» pracy jako twórczyni jednej z podstawowych wartości osobowych, jaką jest wolność, która by się mogła w pełni urzeczywistnić, gdyby owe alienacje nie występowały* (s. 248). Jak widać, autor przedstawia tu swoje rozważania jako ontologię — ale rozumianą tak, jak to jest na przykład u Wolffa, dla którego ontologia była nauką o *bycie ujętym abstrakcyjnie jako sam w sobie, niezależnie od wszelkiej problematyki stawiającej pytanie, czy istnieje on aktualnie* [3]. Taka interpretacja nie jest chyba nadużyciem, skoro w tekście znajdujemy postulat, aby przestawić pracę w jej *„czystej", wolnej, społecznej i celowej postaci, nie „zanieczyszczonej" żadnymi ubocznymi czynnikami, np. wyzyskiem czy wyobcowaniem* (s. 248). Ale autorowi nie chodzi przecież o to jedynie, czym by mogła być ludzka praca, lecz o to, czym ona jest rzeczywiście. A wiadomo, że według Marksa praca w gospodarce towarowej nie tylko że nie jest potwierdzeniem ludzkiej wolności, ale jest owej wolności zaprzeczeniem. Marks wprawdzie — stosując myślenie, którego wzór stworzył H e g e l w słynnym fragmencie *Fenomenologii ducha* doty-

[3] E. Gilson: *Byt i istota.* Warszawa 1963, s. 147.

czącym dialektyki Pana i Niewolnika — stwierdza, że nawet taka praca stwarza podstawy dla przyszłej wolności. Ale to oznacza właśnie, że dzisiaj owa wolność nie istnieje. Znowu więc dochodzimy do tego samego wniosku: czy mówiąc o pracy jako źródle i podstawowej formie ludzkiej podmiotowości, nie należałoby wypowiadanych tez relatywizować do konkretnego czasu i miejsca?

Zajmijmy się z kolei szkicem zatytułowanym *Istota człowieka.* Jest to na niewielu stronach przeprowadzony bardzo dobry wykład Marksowskiej teorii alienacji. Na uwagę zasługują zwłaszcza fragmenty poświęcone często dyskutowanej sprawie opisowego i jednocześnie oceniającego charakteru twierdzeń składających się na tę teorię (rozważania te są również kontynuowane w rozprawie *Byt* i *powinność u Hegla, Marksa i Lukacsa).* Uznaniu towarzyszy jednak wątpliwość, podobna zresztą do tej, jaką wyraziłem omawiając szkic poprzedni: czy pisząc o poglądach Marksa na alienację nie powinno się zaznaczyć, że nie zawsze były one takie same, że Marks w pewnym momencie dokonał swoistej autokrytyki? Nie jest to wprawdzie pogląd powszechnie przyjmowany, autor nie musi go więc uznawać, ale tekst stałby się bardziej przekonujący, gdyby najkrócej choćby o kwestii tej wspomnieć. Nie sposób tu jej przedstawiać, powiem więc tylko, że w *Ideologii niemieckiej* znajduje się dość materiału, by móc zasadnie mówić o odrzuceniu przez Marksa teorii alienacji istoty człowieka. Zacytujmy na przykład dwa następujące fragmenty, w których Marks bardzo krytycznie wyraża się o koncepcji istoty człowieka. Oto czytamy, że wskutek polityczno-społeczno-ekonomicznego zapóźnienia Niemcy muszą szukać dróg i warunków wyzwolenia człowieka poza rzeczywistą historią, podczas gdy *cudzoziemcy* (tzn. Francuzi i Anglicy) mogą ją znaleźć w realnym świecie. Dlatego też *Niemcy sądzą o wszystkim* sub specie aeterni *(według istoty Człowieka), cudzoziemcy traktują wszystko praktycznie, według realnie istniejących ludzi i stosunków. Cudzoziemcy myślą i działają dla współczesności, Niemcy dla wieczności*[4]. Wcześniej zaś, szkicując projekt swojej nowej filozofii, Marks stwierdza: *Owa suma sił wytwórczych, kapitałów i społecznych form stosunków, którą każda jednostka i każde pokolenie zastaje jako coś danego, stanowi realną podstawę tego, co sobie filozofowie wyobrażali jako „substancję" tudzież „istotę człowieka"* [5].

Z drugiej — strony czytelnik książki Tadeusza Płużańskiego natychmiast spostrzeże, że autor nie tyle dąży do dokładnej rekonstrukcji Marksowskiej filozofii człowieka, ile wychodząc od pewnych stwierdzeń Marksa (i — dodajmy — L u k a c s a, który jest najczęściej przywo-

[4] K. Marks, F. Engels: *Dzieła.* T. 3, Warszawa 1961, s. 526.
[5] Ibidem, s. 41—42.

ływanym w książce autorem), próbuje zbudować określoną wizję własna ludzkiego bytu. Dlatego można w książce znaleźć takie na przykład deklaracje filozoficzne: *Śledziliśmy trudności i zawiłości procesu odzyskiwania przez człowieka robotnika jego istoty gatunkowej. Towarzyszyłc nam przy tym nieustannie przeświadczenie, że człowiek, jego istota gatunkowa, ma charakter dynamiczny, twórczy, którego nie jest w stanie zniszczyć nawet sytuacja całkowitego wyzucia z wartości materialnych i duchowych* (s. 68). Jest to więc nie tylko praca z historii filozofii, ale po prostu — własna wypowiedź filozoficzna. Ale — powtórzmy — zyskałaby ona większą aprobatę, gdyby jej część pozytywna została uzupełniona o bardziej rozbudowaną część negatywną, w której dokonano by krytyki poglądów odmiennych.

Kilka umieszczonych w książce szkiców ma jednak charakter historyczny. Mam na myśli takie teksty jak *Byt i powinność u Hegla, Marksa i Lukácsa; Wokół heglowskiej filozofii pracy; Stanisława Brzozowskiego refleksje nad pracą,* czy *O potrzebie dialektyki wielowymiarowej.* Ich funkcja jest podwójna.

Po pierwsze, owe historyczne badania pozwalają Autorowi uwyraźnić swoje własne stanowisko. Czytamy na przykład o Brzozowskim: *Praca jest, zdaniem Brzozowskiego, stosunkiem w gruncie rzeczy jednostronnym, stosunkiem wynikającym z faktu, że człowiek wyłonił się z przyrody, stosunkiem służącym do „utrzymania go w bycie”* (s. 207). Dalej następuje porównanie z koncepcją Marksa: *W ten sposób zatarta zostaje istotna cecha marksowskiego rozumienia pracy jako dwustronnego oddziaływania człowieka na przyrodę, ale też przyrody na człowieka. Zatarty zostaje istotny rys marksowskiej refleksji o człowieku, podstawowe dla antropogenezy twierdzenie Marksa, iż człowiek tworzy siebie w dwustronnej „wymianie materii” między nim a przyrodą* (s. 207).

Poza tym, sięgając do historii autor pokazuje, że Marksowska ontologia człowieka (i jednocześnie ontologia bytu społecznego — bo nie można rozwijać jednej bez drugiej), jest swoistą odpowiedzią na pytania stawiane również przez innych filozofów i wykorzystującą dialektycznie ich osiągnięcia. Uważam to za słuszne, że się traktuje Marksa jako myśliciela należącego do wielkiej filozoficznej tradycji, ciągle bowiem słyszy się, że autor *Kapitału* był przede wszystkim ekonomistą, a refleksję filozoficzną uprawiał jedynie na marginesach swych właściwych zajęć. W recenzowanej książce wielokrotnie sąd ten został podważony, pokazano bowiem, iż ekonomiczne wypowiedzi Marksa mają głęboki filozoficzny sens.

Już z takiego skrótowego przeglądu widać, że *Poszukiwania* Tadeusza Płużańskiego są książką, która dotyczy problemów ważnych i skom-

plikowanych, i która czyni to w taki sposób, że prowokuje czytelnika do samodzielnych przemyśleń.

Na zakończenie chciałbym wrócić do eseju *Ontologia genezy wolności.* Dokonując jego omówienia napisałem, że autorowi nie chodzi o to jedynie, aby określić, czym mogłaby być ludzka praca, lecz o to, jaka ona jest faktycznie. Jak sądzę, taka interpretacja nie wypacza autorskich zamiarów; dodać jednak trzeba, że nie oddaje ich w pełni. W tym właśnie eseju autor zdradza moralny sens swej pracy. Zwracam na to uwagę, bo to rzadki przypadek we współczesnej marksistowskiej literaturze filozoficznej. Nie o opis tylko idzie — czytamy — lecz o stworzenie pewnej idealnej wizji ludzkiego bytu czy też może o wyprowadzenie jej z historycznych analiz. Tylko wtedy bowiem, gdy dysponujemy taką wizją, możemy zająć w sposób odpowiedzialny wartościującą postawę wobec rzeczywistości: *Gdy chcemy się przekonać, jaka jest „naprawdę" woda w Wiśle, zanieczyszczona w wieloraki sposób na całej długości rzeki, musimy dotrzeć do źródła lub uzyskać laboratoryjnie czysty jej obraz. I chociaż nigdzie poza nim nie napotkamy w rzece tego samego składu chemicznego, to przecież nasza wędrówka do źródła nie jest w żadnym razie poznawczo chybiona, gdyż bez niej nie potrafilibyśmy określić „naturalnego" składu wiślanej wody* (s. 264—265). Myślę, że można te słowa potraktować jako — bardzo dzisiaj potrzebne — przypomnienie o praktycznym, a nie tylko czysto teoretycznym, nastawieniu marksistowskiej filozofii.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

NOWOŚCI WYDAWNICZE

Jan Łukasiewicz: *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej.* Warszawa, PWN, 1988, 340 s. Nakład: 2000 + 200 egzemplarzy, arkuszy wydawniczych: 19, 75, tłumaczenie i przypisy: Adam Chmielewski, fragmenty greckie, łacińskie, niemieckie tłumaczyli: Aleksandra Krajczyk i Adam Chmielewski, wstęp i redakcja naukowa: Jan Woleński.

W stosunkowo krótkim odstępie czasu, otrzymaliśmy dwie książkowe publikacje Jana Łukasiewicz a, jednego z najbardziej zasłużonych logików i filozofów polskich, którego dorobek, znany szeroko w świecie, sytuuje go w gronie najwybitniejszych przedstawicieli logiki matematycznej XX wieku. Zbyt długa jest lista jego osiągnięć, aby przytaczać ją w krótkiej notce wydawniczej, dotyczącej jednej tylko pracy, owocu jednego z wielu nurtów zainteresowań Łukasiewicz a. Warto jednak chyba w tym miejscu przypomnieć tym, którzy interesując się filozofią nie mogli nie zetknąć się z nazwiskiem Łukasiewicza i tym, którzy nie przeczuwają wielkości autora prezentowanej książki, że to on jest twórcą znanej symboliki beznawiasowej, pierwszego nieklasycznego, trójwartościowego rachunku logicznego, a następnie logik wielowartościowych, że inspirował badania nad klasycznym rachunkiem logicznym, mogąc się przy tym poszczycić szeregiem tak własnych przełomowych odkryć, jak i sukcesów swych uczniów, będąc współtwórcą słynnej warszawskiej szkoły logicznej.

Wydana w ubiegłym roku (1987) rozprawa O *zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* to pierwsze powojenne wydanie książki opublikowanej w 1910 roku w Krakowie. Prezentuje ona dorobek Stagiryty jeszcze w sposób tradycyjny, stanowi pierwszy, poważny rezultat zainteresowań autora zagadnieniami historii logiki. Ten nurt twórczości Łukasiewicza stanowić miał w jego późniejszym dorobku dział nie tylko obszerny, ale i niezmiernie ważki, wręcz rewolucyjny, stwarzający nowy paradygmat w historii logiki, jak słusznie twierdzi Jan Woleński, autor wstępów do obu książek. Wstępów, które nawiasem mówiąc, sta-

nowią źródło cennych informacji o samym Lukasiewicz u, jego drodze teoretycznej i jego osiągnięciach. Jednym z takich osiągnięć jest właśnie wprowadzenie do historii logiki zupełnie nowej metodyki badań.

Lukasiewicz przekonany był, że korzeni współczesnej logiki formalnej szukać należy w logice starożytnych. W związku z tym, aby dobrze zrozumieć i właściwie przedstawić dorobek ojców logiki, jak i cały jej późniejszy rozwój, historia logiki winna być pisana z punktu widzenia najwyższego z osiągniętych stadiów rozwoju tej dyscypliny, a więc z punktu widzenia współczesnej logiki matematycznej. Przy takim tylko podejściu można właściwie ocenić dawne systemy logiczne, wskazać w nich ewentualne błędy czy braki oraz podkreślić osiągnięcia. Postulowany przez Łukasiewicza program badań zakładał więc nie tylko doskonałą znajomość tekstów oryginalnych i co za tym idzie odpowiednich języków, ale również rzetelną wiedzę w zakresie logiki współczesnej. Łukasiewicz nie ograniczył się przy tym, jak wielu innych metodologów, do sformułowania dyrektyw badawczych, ale z powodzeniem stosował je w praktyce kładąc podwaliny pod współczesną historię logiki. Zajmował się nie tylko sylogistyką Arystotelesa, ale ukoronowaniem jego prac o charakterze historycznym stała się monografia poświęcona twórczości Stagiryty, monografia udostępniana właśnie czytelnikowi polskiemu. Opublikowana bowiem była w języku angielskim w Oxfordzie w 1951 roku, pod tytułem *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic.* Drugie, rozszerzone wydanie tej książki ukazało się również w Oxfordzie w 1957 roku i stanowi podstawę prezentowanego tłumaczenia. Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej jest świetnym przykładem postulowanego przez Łukasiewicza sposobu uprawiania historii logiki.

Zarówno więc ta książka, jak i poprzedzająca ją edycja pracy O *zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* stanowić będą cenny nabytek w bibliotecznce czytelników zainteresowanych logiką, jej historią, metodami uprawiania historii nauki, a wreszcie dziejami filozofii polskiej i starożytnej.

Ewa Dorobińska

Ryszard Panasiuk: *Schelling.* Warszawa, Wiedza Powszechna, 1987, Seria: *Myśl i Ludzie,* 247 s., nakład 4700 + 300 egzemplarzy, arkuszy wydawniczych: 12, 0.

W znanej i cenionej serii popularyzatorskiej osobnych monografii doczekali się już tacy reprezentanci klasycznej filozofii niemieckiej, jak Kant, Fichte i Hegel. Teraz — przyszła kolej na S ch e l l i n g a. Ryszard Panasiuk przybliżył czytelnikom postać i dzieło filozofa,

który zawsze pozostawał w cieniu swoich słynnych kolegów, zwłaszcza Hegla. Przyczynił się do tego sam Schelling, pozostawiając swoje myśli nie zawsze uporządkowane i dostatecznie przejrzyste. Schelling nie stworzył własnej szkoły, nie miał uczniów i kontynuatorów, ale właśnie u schyłku obecnego stulecia, jako filozof, przeżywa prawdziwy renesans. Frapuje badaczy, którzy odkrywają, że pomysły Schellinga są dzisiaj interesujące i wyjątkowo aktualne.

Książka przynosi wyczerpujące — w ramach ustalonej konwencji — omówienie poglądów Schellinga i prezentuje jego drogę intelektualną. W osobnym rozdziale czytelnik znajdzie informacje o zakresie oddziaływania Schellinga na polskich filozofów poprzedniego stulecia: u jednych wzbudzał entuzjazm i uznanie, u innych daleko posunięty krytycyzm.

Wybór pism przynosi fragmenty tekstów Schellinga dotychczas nie udostępnionych polskiemu czytelnikowi; oddają one także etapy rozwoju ideowego autora *Filozofii sztuki.* Jako ciekawostkę można podać fakt, że *Wybór pism* otwiera krótki, dwustronicowy tekst... *eine Ethik,* lapidarny manifest idealizmu niemieckiego pisany ręką Hegla, ale posiadający kilku duchowych ojców. Jednym z nich miał być podobno Schelling. Rolę, jaką ów program filozoficzny odegrał w powstaniu tzw. filozofii zjednoczenia, szczegółowo omówiła Barbara Markiewicz w osobnej książce: *U źródeł niemieckiego idealizmu. Pojęcie współczesności w filozofii zjednoczenia* (Warszawa 1987). Obydwie książki, cenne jako samodzielne opracowania, znakomicie się uzupełniają.

Witold Mackiewicz

Tadeusz Pawłowski: *Wartości estetyczne.* Warszawa, Wiedza Powszechna, 1987, 303 s., nakład: 4700 + 300 egzemplarzy, arkuszy wydawniczych: 16, 0.

Pytania o to, czy wartość estetyczna jaką jest piękno, przysługuje, jako cecha, obiektywnym przedmiotom, czy też jest dyspozycją przeżywającego podmiotu? Czy piękno jest wartością uniwersalną, czy zrelatywizowaną do czasu, kultury, środowiska i poziomu intelektualnego ludzi? Autor sygnalizuje ów odwieczny charakter powyższych pytań, aczkolwiek książka nie daje przeglądu głównych stanowisk w tym zakresie. Tadeusz Pawłowski prezentuje własne stanowisko w sporze, w którym — jak stwierdza — już wszystko zostało powiedziane. Jakie zatem jest to stanowisko? Aby uzyskać odpowiedź na to pytanie, należy dotrzeć do książki. A w niej — niezwykle interesujące są rozważania poświęcone

omówieniu wartości estetycznych w ujęciu awangardy, czy rozdział o kiczu w twórczości artystycznej.

Autor wykorzystał rozlgełą literaturę przedmiotu, jednak czytelnikowi rzuca się w oko fakt, że pominięto wkład w omawianą problematykę takich polskich estetyków, jak Alicja Kuczyńska czy Stefan Morawski.

Wydawnictwu należy wytknąć nadzwyczaj nieestetyczne, gazetowe wydanie: książka rozpada się w ręku przy pierwszej próbie jej kartkowania.

Witold Mackiewicz

Wybrane teksty marksistowskie do nauczania filozofii, socjologii, ekonomii politycznej i nauki o polityce. Część pierwsza: *Filozofia.* Część druga: *Socjologia. Wybór* i opracowanie: Aleksander Ochocki. Warszawa, Centralny Ośrodek Metodyczny SNP, 1988, część pierwsza 190 s., część druga 218 s., nakład każdej części: 500 4- 10 egzemplarzy.

Przygotowany przez Aleksandra Ochockiego czterotomowy wybór tekstów klasyków marksizmu przeznaczony jest dla studentów wyższych uczelni. Każdy z dwóch wydanych dotąd tomików jest antologią przystosowaną do potrzeb konkretnego przedmiotu nauczania, część pierwsza: filozofii i część druga: socjologii. Ponieważ we wspólnym tytule wymieione są jeszcze dwa dalsze przedmioty: ekonomia polityczna i nauka o polityce, spodziewać się można wydania w późniejszym terminie trzeciej i czwartej części tego wydawnictwa pod kątem wymienionych dyscyplin. W przedmowie zamieszczonej w pierwszej części autor wyboru omawia trudności związane z kompilowaniem fragmentów dzieł klasyków na podstawie dwóch przyjętych kryteriów: trafność merytoryczną i reprezentatywność dla charakteru poglądów prezentowanych myślicieli. Wiadomo bowiem, że określone dzieła i urywki mogą w równym stopniu interesować przedstawicieli różnych dziedzin wiedzy. Marksizm zaś, pomimo przyjmowanej w jego krytycznych analizach trójdzielności, jest koncepcją jednolitą, w której immanentnie zawarte nurty rozważań występują współzależnie wobec siebie. Nie jest zatem możliwe wierne przedstawienie myśli np. Marksa, jakby w czterech odrębnych wizjach przedmiotowych. Każdy zatem wybór tekstów z dzieł klasyków musi być zatem, zdaniem Ochockiego, kompromisem między ogólnym kontekstem myśli a konkretnymi zainteresowaniami preferowanymi przez poszczególne dyscypliny akademickie, dla których sporządza się antologię. Dlatego i w tym wypadku nie należy absolutyzować dokonanego podziału tekstów na poszczególne tomiki. Kwestia reprezentatyw-

ności implikuje aspekt historyczny. W zależności bowiem od potrzeb okresu historycznego zmienia się tzw. kanon marksizmu, a więc w różnych czasach odmienne dzieła (tematy) stają się przedmiotem szczególnego zainteresowania i inne problemy się w nich akcentuje, gdyż jak przypomina Ochocki, *marksizm nie jest dogmatem, lecz żywą wytyczną działania.*

Autor antologii ograniczył się do zaprezentowania trzech tylko autorów: Marksa, Engelsa i Lenina. Zawężenie to sprzyja zachowaniu przyjętych *implicite* zasad: elementarności i jednolitości wykładu, bez komplikowania go dyskusjami pomiędzy poszczególnymi autorami w ramach myśli marksistowskiej, co dla czytelnika dopiero zapoznającego się z tą filozofią byłoby może rozpraszające. Tytuły rozdziałów (w części pierwszej jest ich pięć, a w części drugiej sześć) są tytułami wybranych dzieł trzech wymienionych autorów. Jako pierwszy paragraf w każdym rozdziale występuje niezmiennie *Wprowadzenie i literatura.* Zawiera on krótkie omówienie wybranego dzieła, jego metryczkę, umiejscowienie w tradycji myśli oraz literaturę uzupełniającą. W drugim podrozdziale podany jest fragment zapowiedzianego utworu. Jest to schemat powtarzający się w każdym rozdziale. Nadaje to antologii cechę przejrzystości i czyni instrumentalną w pracy dydaktycznej. Antologia wychodzi naprzeciw potrzebom nauczycieli akademickich i ich studentów, co doceni każdy, kto musiał wyegzekwować od studentów przeczytanie rzekomo trudno dostępnych i mało zrozumiałych tekstów z zakresu marksizmu.

Adam H a y t o

Michał Wiszniewski: *Charaktery rozumów ludzkich.* Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988, 296 s., nakład: 10 000 egzemplarzy, arkuszy wydawniczych: 13, 25, przedmowa i przekład fragmentów ze *Stetches and Charakters:* Stefan Szuman, Seria: *Biblioteka Klasyków Psychologii.*

Książka Wiszniewskiego jest kolejnym przypomnieniem (po ostatnim wydaniu w 1976 jego pism filozoficznych) wkładu tego prekursorskiego i wnikliwego autora w badania nad umysłem i inteligencją. Dzieło Wiszniewskiego (pierwsze wydanie w roku 1837 w Krakowie) o sto lat wyprzedza podobne tematycznie badania we współczesnej psychologii i stanowi oryginalne przejście od encyklopedycznej, oświeceniowej wiedzy, w znacznym stopniu jeszcze spekulatywnej, do nauki dzisiejszej opartej na metodach eksperymentalnych. Książka traktuje o rodzajach ludzkiego umysłu i jest pierwszą próbą typologizacji inteligencji. W stosunku do późniejszych, klasycznych już prac Alfreda Bi-

neta we Francji i Williama S t e r b a w Niemczech rozprawa Wiszniewskiego wyróżnia się tym, że ujmuje inteligencję ludzką w aspekcie jakościowym. Słynne testy na inteligencję B i n e t a wykrywają jedynie ilościowe różnice umysłów poszczególnych ludzi, a prace innych psychologów zaledwie marginesowo i fragmentarycznie dotykają zagadnienia typologii inteligencji.

System poznawczy zastosowany przez Wiszniewskiego miał charakter intuicyjny, obserwacje swoje autor czerpał bowiem z własnych kontaktów z ludźmi oraz z analizy postaci przedstawianych w literaturze pięknej. Posługiwał się również rzadko metodą stosowaną, polegającą na wykorzystywaniu psychologicznej terminologii języka potocznego i skrupulatnym definiowaniu wszystkich wyrażeń odnoszących się do indywidualnych właściwości psychicznych. Była to kombinacja językoznawstwa z analizą psychologiczną. Stąd rozdziały książki wyraźnie sygnalizują swój przedmiot: *Głupstwo i rozmaite jego odcienie, Przywary i niedoskonałości rozumów, Rozsądek..., Dowcip..., Rozum..., Dusze ogniste, głowy zapalone..., Geniusz...* itp. Niezwykła przenikliwość wykładu Wiszniewskiego wynika z zastosowanej przez niego poglądowości, którą uzupełnia abstrakcyjne charakterystyki wyróżnionych typów ludzi. Zapoznając się z ich poszczególnymi ilustracjami czytelnik odnosi wrażenie, że autor opisuje sylwetki konkretnych, dobrze sobie znanych osób, które miał sposobność sam obserwować. Trafna i aktualna wciąż wydaje się być opinia Stefana S z u m a n a, autora wstępu do *Charakterów rozumów ludzkich,* że typologia Wiszniewskiego, pomimo swej spekulatywności, jest zasadniczo trafna i wyczerpująca naukowo i jako taka stać się może podstawą do badań doświadczalnych nad jakościowymi cechami ludzkiej inteligencji. Ciekawe dzieło Wiszniewskiego, fundamentalne dla podstaw psychologii, pozostaje wciąż nie wykorzystane należycie. Zawiera moc inspiracji, które w czasach kwantyfikacji wiedzy skłonić mogą do bardziej całościowych i pogłębionych badań oraz refleksji nad umysłem człowieka.

Adam H a y t o

Daniel - R o p s: *Dzieje Chrystusa* (przeł. Zofia Starowieyska-Morstinowa). Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1987, 467 s., nakład: 50 000 + 350 egzemplarzy, arkuszy wydawniczych: 35, 80.

Praca Daniel-Ropsa jest bogatym studium historycznym i egzegetycznym, omawiającym epokę i postać Chrystusa, genezę tekstów *Ewangelii* i innych ważnych dokumentów religijnych tego okresu. Książka przynosi — trudno już dociec, którą — drobiazgową relację

z życia, nauki, procesu i męki Chrystusa, daje też bogaty rejestr problemów doktrynalnych i liturgicznych związanych z tą postacią, jakie zaistniały w późniejszej historii Kościoła katolickiego.

Jednym z bardziej spektakularnych problemów tego typu była zagadka związana z tzw. Całunem Turyńskim. W *Postscriptum* od wydawcy polskiego czytamy: *Choć badania i dyskusje trwają i choć prawdopodobnie nigdy nie będzie można stwierdzić z całkowitą pewnością, że Całun Turyński jest płótnem grobowym Jezusa z utrwalonym na nim naturalnym wizerunkiem Jego ciała, prawdopodobieństwo takiej konkluzji jest bardzo wysokie, a zwolenników hipotezy fałszerstwa pozostało niewielu. Niezależnie od problemu autentyczności Całunu, badania ikonograficzne twarzy z Całunu prowadzą do wniosku, że jest on najbardziej prawdopodobnym portretem Jezusa.*

W październiku 1988 roku papiescy eksperci wydali jednoznaczną i ostateczną opinię: *Całun jest fasyfikatem pochodzącym z późnego średniowiecza.* Ile jeszcze faktów związanych z postacią Chrystusa będzie można potwierdzić bądź zakwestionować?

Witold Mackiewicz

EDUKACJA FILOZOFICZNA

Vol. 7 1989

EWA DOROBIŃSKA

RENESANS NIETZSCHEANIZMU A MARKSIZM WSPÓŁCZESNY

Sekcja Naukowo-Dydaktyczna Filozofii przy Centralnym Ośrodku Metodycznym Studiów Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego organizuje co roku wyjazdowe seminaria filozoficzne, na które zapraszani są filozofowie z różnych ośrodków akademickich w kraju.

W dniach 25—29 września 1988 roku miały miejsce w Jadwisinie koło Warszawy obrady z udziałem przedstawicieli środowiska filozoficznego z NRD. Poświęcone one były problemowi: *Renesans nietzscheanizmu a marksizm współczesny.*

Konferencja otwarta została referatem doc. Witolda Mackiewicza, zatytułowanym: *Fryderyk Nietzsche — filozofia jako literatura.* Główne tezy, jakie zostały w nim przedstawione, można by streścić następująco. Pojęcie prawdy uzyskuje w filozofii Nietzschego całkiem nowy status egzystencjalny. Prawdą staje się samo ludzkie istnienie, które z jednej strony stanowi podstawę wszelkich wyobrażeń człowieka o świecie, a z drugiej jest ciągłą niewiadomą, ustawiczną możliwością twórczego dookreślania się. Istotę rzeczy widzimy tak, jak chcemy i potrafimy. Nie ma faktów, są tylko interpretacje. Należy więc zapytać o naturę patrzącego, o prawdę o istnieniu. Prawda ta jest zmienna i prawdę tę się tworzy. Dlatego nie może ona być odwzorowaniem świata. Szansę docierania do owej indywidualnej tajemnicy istnienia daje według Nietzschego sztuka. Tylko ona pozwala człowiekowi w swobodnym dyskursie pełnym sprzeczności i niedomówień tworzyć nowe wartości, nowe znaczenia i sensy. Te propozycje Nietzschego mogą jednak prowadzić do sankcjonowania sztuki całkowicie nieczytelnej, oderwanej od życia, niezrozumiałej, pozostającej poza jakimkolwiek dyskursem, a nietzscheanizm czynią doskonałą pożywką dla myślenia religijnego i mistycznego.

Po wystąpieniu doc. W. Mackiewicza wygłosił swój referat prof. Walter J o p k e. Tematem jego wystąpienia był *Nietzsche i konsekwencje jego myśli.* Prof. W. J o p k e stwierdził, że nasilenie zainteresowania myślą Nietzschego jest zawsze oznaką zaostrzającego się kryzysu w kulturze i ideologii burżuazyjnej, wyrazem tak sposobu stawiania problemów światopoglądowych, jak i podstawowych zmian

ideologicznych. Sama filozofia Nietzschego stanowi pewnego ro dzaju cezurę w myśli burżuazyjnej. W przededniu pojawnienia się impe rializmu stanowi ona pierwszy, zamknięty w sobie system teoretyczny który nadaje rewolucyjną postać zerwaniu z ideami rozsądku, demokra cji i humanitaryzmu. Filozoficzne podstawy nietzscheanizmu są ciągl< na nowo urzeczywistniającym się modelem powstania imperialistyczne ideologii wojny i panowania. Mogą też być przez tę ideologię wykorzy stane. Dlatego właśnie musi być kontynuowana marksistowska tradycji krytyki Nietzschego (Mehring, Lukács, Günter) — utrzy mywał dalej prof. W. J o p k e — krytyki, której jądrem jest analiza współzależności. Krytyka ta musi mieć na względzie problemy dzisiej- szego świata.

Pierwsze, podniesione przez dr hab. A. Misia zagadnienie, jakie wyłoniło się w dyskusji po obu referatach, dotyczyło pytania o te wątki myśli Nietzschego, które mogłyby być przyswojone przez prawdzi- wych lewicowców oraz związane z tym zagadnienie stosunku Marksa do Nietzschego.

Prof. W. J o p k e wyraził swe przekonanie, że mimo całego kry- tycznego nastawienia Nietzschego wobec czasów mu współczesnych kapitalizm stanowił dla niego szczyt rozwoju cywilizacji. Inne były nato- miast rezultaty krytyki przeprowadzonej przez Marksa, który usiło- wał odnaleźć w łonie społeczeństwa kapitalistycznego siły zmierzające do jej naprawy. Dla obu myślicieli — zwrócił uwagę prof. W. J o p k e — masy stanowią ważny czynnik dziejowy, ale o ile dla Nietzschegc masy owe są jedynie bazą dla powstania prawdziwie wartościowej kasty *panów,* o tyle Marksa działanie mas prowadzi do zniesienia klasy *panów.*

W dalszej dyskusji, w której wyłonił się obraz Nietzschego jako filozofa pogrążonego w pesymiźmie najbardziej charakterystyczne były dwa wystąpienia. Doc. W. Mackiewicz uzasadniał, że Nietsche- ańskie poczucie tragizmu sytuacji jest głęboko pesymistyczne. Oto bo- wiem radość życia miała być dla Nietzschego wyzwoleniem od ograniczających go determinant, ale perspektyw zniesienia tych ogranicz- eń filozof nie widział. Człowiek może być wszak wolnym tylko poza społeczeństwem, a uwolnić się od niego można tylko albo przez absolutną samotność, albo przez śmierć — stąd tragizm i pesymizm. I o ile sam Nietzsche nie odważył się na samobójstwo, to inni w jego epoce robili to za niego -— podkreśli(ł na koniec doc. W. Mackiewicz. Przeciwko takiemu traktowaniu myśliciela zaprotestowała dr K. G ó r - niak-Kocikowska zwracając uwagę, że dokonana przez niego wiel- ka krytyka zastanej rzeczywistości związana była z głębokim pragnieniem

przezwyciężenia pesymizmu, jaki stał się jego udziałem. Hasłu *memento mori* przeciwstawia Nietzsche hasło *memento vivere,* a więc nie śmierć, ale właśnie życie jest centralną kategorią tej filozofii. Koncepcja wiecznych powrotów — miała pozwolić człowiekowi przestać myśleć o śmierci, skoro ta niczego nie rozwiązuje. Toteż folozofia Nietzscheg o miała zagrzewać do życia, do walki, a nie do popełniania samobójstwa — zakończyła dr K. Górniak-Kocikowska.

Do tej wymiany zdań dołączył się prof. W. J o p k e zauważając, że Nietzsche w żadnym razie nie głosił konieczności śmierci, ale postulował życie implikujące nieustanną jej możliwość, a więc życie w pobliżu śmierci, życie niebezpieczne, walczył w ten sposób o wielkie zdrowie, o prawdziwego człowieka.

Z przedpołudniowej dyskusji wart jest jeszcze przypomnienia głos dr A. Niemczyka, który zwrócił uwagę, iż po pierwsze — krytyczna część folozofii Nietzschego kończy się nihilizmem, że stąd wyłania się dla filozofa pytanie, jak żyć świadomością nihilizmu, a to właśnie już wskazuje na afirmację życia, a nie śmierci. I po drugie krytyka prawdy obiektywnej w ujęciu Nietzschego nie pozwala na przyznanie nietzcheanizmowi statusu epistemologicznego ani w zakresie ontologii, ani w zakresie kosmologii, jest z tego punktu widzenia formą mitu. Nietzschemu nie chodzi o adekwatność, jego interpretacja rzeczywistości, której zasadą ma być wola mocy, nie pretenduje do prawdy. Idzie o funkcjonalność nihilistycznej świadomości, która sprawi, że człowiek nie będzie chciał samobójstwa, ale życia. Wola mocy jest przy tym nakierowana nie na wartości, lecz na potęgowanie samej siebie. A. Niemczuk postawił też pytanie o fałszywą świadomość, który to problem zbliża Nietzschego i Marksa. Jak mianowicie traktować mamy pozytywną część marksizmu — czy fałszywą świadomością jest każda filozofia czy tylko niektóre?

Zagadnienie to podjął dr hab. A. M i ś twierdząc, że Marks zakładał możliwość zbudowania wiedzy, która by nie była fałszywą świadomością.

Następnie w planie konferencji dokonano pewnych zmian i referat wygłosił prof. Richard Bräu. Mówił o oddziaływaniach i następstwach myśli Nietzschego w niemarksistowskiej socjologii kultury i historii. Ta *antysocjologia* Nietzschego wywarła konstytutywny wręcz — zdaniem prof. R. B r ä u' a — wpływ na niemiecką, niemarksistowską socjologię XX wieku, na jej filozoficzno-światopoglądowe przesłanki i kształt ideologiczny. U początków XX stulecia i na przestrzeni dziejów Niemieckiego Towarzystwa Socjologicznego (założonego w 1909 roku), na określenie sposobu myślenia w socjologii oddziałał obok Firdinanda Tönnies a, Alfreda i Maxa Webera szereg myślicieli, któ-

rych filozoficzne *credo* wpłynął w istotny sposób nietzschanizm. Znalazło to wyraz w niemarksistowskiej socjologii, szczególnie w periodycznie powracającym *sporze o metodę* pomiędzy socjologami o nastawieniu empiryczno-pozytywistycznym oraz tymi, którzy w polu swego zainteresowania mieli raczej problemy znaczenia, rozumienia i interpretacji dziejów i społeczeństwa. W trosce o *reideologizację* i *uhistorycznienie* niemarksistowskiej myśli socjologicznej myśliciele ci nawiązują w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych do tradycji klasyków socjologii. Jedna z tych tradycyjnych linii opiera się na uniwersalno-historycznym ufundowaniu rozumienia socjologii przez Alfreda Webera (1868—1958), głowy *heidelberskiej szkoły* socjologii kultury i dziejów. Trzy centralne idee A. W e b e r a pozostają pod wyraźnym wpływem Nietzschego, mianowicie obraz człowieka, pojęcie społeczeństwa i określenie czasu. Lata 1880—1914 pojmował A. Weber jako czas przełomu w sensie nietzscheańskim i określał socjologię jako *naukę o kryzysach.* Przedmiotem tej socjologii jest egzystencja człowieka, który w świetle owej teorii utwierdza się ostatecznie w nihilizmie i braku perspektyw. Momentem zbliżającym Webera do Nietzschego jest też jego postulat stworzenia silnej elity zdolnej do przewodzenia masom.

Ponieważ w referatach niemieckich gości często pojawiało się określenie myśliciel burżuazyjny, dr hab. A. M i ś postawił pytanie o zasadność i treść tej kategorii zwłaszcza w odniesieniu do Nietzschego, który społeczeństwo burżuazyjne krytykował. Jak się ma myślenie do bytu — czy każdy, kto żyje i myśli w społeczeństwie burżuazyjnym jest tym samym myślicielem burżuazyjnym? Prof. W. J o p k e odpowiadając na zadane pytanie, stwierdził, że rozstrzygające w kwestii nadania przydomku burżuazyjny danemu myślicielowi jest to, czy jest on w stanie wyodrębnić w łonie kapitalizmu obiektywne tendencje prowadzące do jego destrukcji. W tym sensie właśnie Nietzsche nie jest filozofem burżuazyjnym. W swojej krytyce panujących stosunków społecznych bowiem nawiązuje do cech takich typów organizacji społeczeństwa, które oparte są na wyzysku. W ten sposób wykracza daleko poza ograniczone pole myślenia burżuazyjnego.

Rozważania te uzupełniła dr K. Górniak-Kocikowska uwagą, że dokonana przez Nietzschego krytyka stosunków kapitalistycznych bynajmniej nie zbliża filozofa do socjalizmu, który z jego punktu widzenia jest ustrojem znacznie gorszym. Dr K. Górniak-Kocikowska zadała też gościom pytanie, czy w NRD traktuje się Nietzschego jako filozofa prefaszystowskiego i czy pisać o nim zaczęto dlatego, że wcześniej Francuzi zdjęli z niego embargo. Problem wyłoniony przez dr K. Górniak-Kocikowską, problem związków faszyzmu z Nietzschem wywołał interesującą wymianę zdań. Zasadniczo

jednak niemieccy goście zajęli stanowisko, że ocena Nietzschego jako przygotowującego ideologię faszyzmu musi być bardzo ostrożna i wyważona. W każdym razie trudno obarczać Nietzschego odpowiedzialnością za faszyzm. Zagadnienie przenikania wątków nietzscheańskich do polityki skłoniło Adama H a y t o do zastanowienia się nad obliczem państwa opiekuńczego, które w nader humanitarny sposób traktuje tych, co nie pomnażają dobra ogólnego.

Pierwszy dzień konferencji przyniósł pełen niemal przegląd tematów, wokół których toczyły się dyskusje w dniach następnych.

Drugi dzień konferencji zaczął się referatem dr Heinza M a l o r n e g o, który zmienił swój pierwotny zamiar i zajął się genezą, kontekstem i rozwojem myśli Nietzschego. Oparł się przy tym na znanym podziale duchowego rozwoju Nietzschego na trzy duże okresy. Pierwszy to czas pozostawania myśliciela pod znacznymi wpływami Schopehauera i Wagnera, drugi to tak zwany okres pozytywistyczny, trzeci zaś to czas Zaratustry lub *przewartościowania wszystkich wartości.* Przewartościowanie wszystkich wartości oznacza radykalne zerwanie z wartościami i ideałami heroicznych iluzji postępowej burżuazji (wolność, równość, braterstwo, demokracja, socjalna sprawiedliwość, szczęście dla wszystkich itd.), oznacza też jednoczesne zerwanie ze wszystkimi kategoriami filozoficznej tradycji. Owej tradycji przeciwstawia Nietzsche swą filozofię i moralność panów ziemi, której podstawowe myśli, pomimo wielu wewnętrznych sprzeczności i aforystycznego charakteru większości dzieł filozofa zachowują, zdaniem referenta, logikę swego rozwoju i pozostają w pewnym systematycznym kontekście. Kontekst ten jest socjologicznie określony przez instancję doprowadzenia do historycznego zwrotu od panowania mas do nieograniczonej władzy nad całym światem europejskiej kasty panów.

Następnie głos zabrała dr K. Górniak-Kocikowska, która zaprezentowała, we wspólnie napisanym z Jerzy Bakłażcem referacie *Problem fałszywej świadomości w kontekście filozofii Nietzschego.* Człowiek może funkcjonować tylko w świecie zakłamanym. Ludzie dążą bowiem do uniezależnienia się od bólu — stąd filozofia, religia, moralność jako elementy fałszywej świadomości to *szarlatani w zadżumionym mieście.* Skoro fundamentem całej dotychczasowej kultury jest ucieczka przed bólem, to kultura ta jest wytworem ludzi słabych. Ucieczka przed bólem jest jednak niemożliwa — nie ma miejsc wolnych od niebezpieczeństwa bólu. Antybaśń Nietzschego odbiera więc człowiekowi to złudzenie, ale też ma mu pomóc przezwyciężyć własną słabość i pogodzić się z koniecznością cierpienia. Stopień tej odporności na ból to miernik wielkości wol mocy, która jest źródłem wszelkiej aktywności. Człowiek silny, nietzscheański geniusz po prostu nie chce, nie potrzebuje w nic wierzyć, nie

obawia się niebezpieczeństwa. Toteż wiedzę posiadają tylko nieliczni, ci, którym przysługuje wola mocy. Pozostali wierzą w to, co przeznaczają im ci nieliczni. Człowiek słaby bowiem, a takich jest większość, pozbywa się woli mocy ze strachu przed bólem. Szuka on szczęścia w fałszywej świadomości i być może tylko ona je umożliwia. Jeśli tak, to z jednej strony nietzscheański nadczłowiek nie może być szczęśliwy, a z drugiej rodzi się pytanie, czy warto potępiać fałszywą świadomość, czy warto odbierać człowiekowi te kwiaty, które pokrywają wiążące go łańcuchy? Czy ludzie rzeczywiście chcą prawdy? W dyskusji nad dwoma referatami W. Mackiewicz zakwestionował sugestię dr H. M a l o r n e g o, jakoby myśl Nietzschego miała cokolwiek wspólnego z darwinizmem. Następnie K. Wojciechowski mówił o paralelach między nietzscheanizmem a marksizmem w zakresie trzech rodzajów wartości — estetycznych, moralnych i utylitarnych. Dalsza dyskusja skupiła się jednak wokół problemów fałszywej świadomości.

A. Niemczuk zwrócił uwagę na opozycyjny związek tego pojęcia z pojęciem prawdziwej świadomości, które na gruncie filozofii Nietzschego jest pozbawione sensu. Jeśli bowiem nie ma w ogóle prawdy (jak właśnie u Nietzschego), to nie ma i świadomości prawdziwej. Fałszywa świadomość, jako pewien mit, może być co najwyżej zastąpiona nowym mitem. Jeden i drugi będą poza dobrem i złem i nie można ich oceniać z tego, odrzuconego przez Nietzschego, punktu widzenia. Toteż u Nietzschego i u Marksa funkcjonują dwa odmienne pojęcia fałszywej świadomości. Dla Marksa, który wierzył w naukę, świadomość fałszywa ma być zniesiona przez prawdziwą, której nośnikiem jest proletariat. Dla Nietzschego nauka jest elementem fałszywej świadomości. Nic nie jest prawdziwe, więc wszystko jest dopuszczalne. Ten głos znalazł swe ważne, jak sądzą, uzupełnienie w wypowiedzi dr A. S c h ö l z e l a, który zwrócił uwagę, że u Nietzschego nie ma pojęcia fałszywej świadomości *(das falsche Bewusstsein),* świadomości odwróconej *das umgekehrte Bewusstsein.*

Dr K. Górniak-Kocikowska z kolei wyłożyła w sposób klarowny w dość długim wystąpieniu, zręby myśli Nietzschego, a następnie ustosunkowała się też do wypowiedzi poprzednich, zgadzając się, że nietzscheanizm jest nowym mitem. Nietzsche niszczy taki mit, który istnienie nadczłowieka umożliwia. Sam zaś problem, czy filozofia ta opisuje świat, jest dla Nietzschego obojętny. Prawda bowiem jest domeną nauki, a nauka elementem fałszywej (odwróconej) świadomości. Dr K. Górniak-Kocikowska nawiązała też raz jeszcze do problemu rzekomych — jak stwierdziła — wątków fatalistycznych w teorii wiecznych powrotów F. Nietzschego. Nadczłowiek jest w stanie unieść ból istnienia i chce istnieć ponownie, toteż pomimo towa-

rzyszącego mu cierpienia nie ma dlań nic pesymistycznego w teorii powrotów.

Lucyna Patyjewicz podjęła próbę przeprowadzenia dwojakiej oceny etycznej systemu Nietzschego, a mianowicie z punktu widzenia aktualnych problemów społecznych (ocena relatywistyczna) i z punktu widzenia absolutyzmu etycznego, zakładającego jakiś stały punkt odniesienia.

Popołudniową sesję wypełniły dwa referaty. Pierwszy, dr Leszka Kusaka, pod tytułem: *Recepcja filozofii Nietzschego w Polsce w okresie międzywojennym (1918—1939)* zawierał główne wątki artykułu tegoż autora, o tym samym tytule, opublikowanego w „Piśmie" nr 2/1988. Dr L. K u s a k zebrał w nim sporo interesujących informacji na temat problemu tak zwanej polskości Nietzschego i jego folozofii, związków Nietzschego z kulturą starożytną (szczególnie interesujące były tu rozważania dotyczące platońskiej teorii manii i idei wiecznych powrotów). Mówił też o interpretacji myśli Nietzschego dokonanej przez Fryderyka Kränzlera oraz o problematyce związków faszyzmu z Nietzsche m. Artykuł (jak i oparty na nim referat) wart jest polecenia tym wszystkim, którzy interesują się myślą i recepcją Nietzschego. Nawiasem mówiąc we wskazanym numerze „Pisma" L. K u s a k opublikował przełożone przez siebie listy niemieckiego filozofa.

Po wygłoszeniu referatu wywiązała się dość burzliwa miejscami dyskusja nad pochodzeniem Fryderyka Nietzschego, nad przywoływanymi w tej materii dowodami, nad wpływami filozofa na polską poezję, literaturę i filozofię. Zwrócono zwłaszcza uwagę, że szczególnie w przypadku takiego filozofa jak Nietzsche warto właśnie mówić o jego wpływach na literaturę, sztukę, na inne pozafilozoficzne dziedziny życia.

Trzeci dzień konferencji zainaugurował najmniej udany ze wszystkich referat dr A. Schölzela poświęcony relacji: *Nietzsche i rewolucja,* referat, który w późniejszej dyskusji najcelniej chyba podsumował A. Niemczuk. Stwierdził on, że przekonywanie słuchaczy, iż istnieją w filozofii Nietzschego aforyzmy, wykorzystane przez faszyzm, jest niepotrzebne, albowiem jest to sprawa ogólnie znana. Natomiast konkluzja, że filozofia Nietzschego jest śmiercionośna *(sic!),* jest tezą fałszywą. A poza tym, jak zauważyła później L. Patyjewicz, jeśli filozofia Nietzschego jest śmiercionośna, to czy wprowadzając wątki nietzscheańskie w obręb marksizmu nie uczynimy również z marksizmu filozofii śmiercionośnej?

Po wystąpieniu dr A. Schölzela odczytany został, pod nieobecność referenta, przesłany na konferencję tekst doc. Władysława Kaniowskiego: *Nietzsche sfałszowany?* Autor zajął się dwoma zarzu-

tami, jakie stawia się zwykle siostrze filozofa, Ewie Förster-Nietzsche, a mianowicie: a) że tworzyła świadomie legendę wokół brata i b) że dopuszczała się fałszowania tekstów.

Doc. W. Ka n i o w s k i usiłował zarzuty te odeprzeć podkreślając, że często mają one swe źródło w chęci przerzucenia grzechów samego Nietzschego na jego siostrę. Przekonywał, że zarzuty te nie potwierdziły się. Okazało się bowiem, że rzekomo fałszowane teksty z *Woli mocy* pochodzą jednak spod pióra filozofa. Wobec tego z kolei zmieniono kierunek ataku i wykazywano tendencyjny dobór aforyzmów składających się na tę książkę. Faktem jest, że Nietzsche ani nie wydał, ani nie napisał takiej całości jak *Wola mocy,* ale też nie twierdziła tego nigdy jego siostra. Wiadomo jednak, że Nietzsche nad książką taką pracował. Pośpiech, z jakim Ewa Förster-Nietzsche przygotowywała niewyraźny rękopis do druku, tłumaczy pewne nieścisłości w skolacjonowaniu tekstu i znajduje swe usprawiedliwienie w chęci finansowego zabezpieczenia brata na wypadek, gdyby ten przeżył ją i matkę. Popierając swoją tezę o oszczerczym charakterze zarzutów stawianych siostrze Nietzschego, doc. W. Kaniowski zwrócił uwagę, że nawet ci, którzy kwestionują autentyczność dzieł myśliciela w praktyce o tych swych przekonaniach zapominają. W referacie znalazł się też wątek, który już wcześniej był przedmiotem dyskusji. Doc. W. Kaniowski stwierdził, że nihilistyczna krytyka kultury humanistycznej to doskonały punkt zaczepienia dla rodzącego się faszyzmu. I choć nie można mówi o tożsamości myśli Nietzschego i faszyzmu, to jednak trudno zaprzeczyć istnieniu pewnych zbieżności pomiędzy nimi.

W dyskusji, jaka rozpoczęła się po wysłuchaniu obu referatów, głos zabrała dr K. Górniak-Kocikowska, która stwierdziła, że niezależnie od sposób o autentyczność dzieł Nietzschego wszyscy zajmujący się jego myślą posługują się zasadniczo dwoma, uznanymi za najlepsze, krytycznymi wydaniami zbiorowymi: G. G o l l i' e g o i M. M o n tinari'ego oraz K. Schlechty. Tymczasem w Polsce mamy jedną tylko edycję pism Nietzschego (kolejne wydania: 1905, 1908, 1913), w tłumaczeniu W. Berenta, K. Drzewieckiego, L. Staffa i S. Wyrzykowskiego, opartą na najstarszych publikacjach prac filozofa. Stanowi to poważny problem dla tych wszystkich, którzy zajmują się filozofią Nietzschego w Polsce. Drugą część swej wypowiedzi K. Górniak-Kocikowska poświęciła *Zagadnieniu związków nietzscheanizmu z marksizmem.* Przypomniała, że w swoim referacie mówiła między innymi o powszechnej tendencji do identyfikacji prawdy i dobra oraz fałszu i zła. Teraz dodała — również postępu i dobra. Oto bowiem w wypowiedziach niemieckich gości zauważyła klasyfikowanie filozofii Nietzschego jako konserwatywnej, co z kolei odczuła jako

określenie pejoratywne, dające wystarczający asumpt do krytyki. Tymczasem porównania między Marksem a Nietzschem wykazały daleko idące podobieństwa. W związku z tym albo obaj są konserwatystami, albo żaden z nich. Te podobieństwa dają też do myślenia w obliczu kryzysu marksizmu z jednej, a renesansu nietzscheanizmu z drugiej strony. Może nie jesteśmy już w stanie dostrzec u Marksa tych myśli, które dostrzegamy u innego filozofa?

Prof. W. J o p k e poczuł na sobie obowiązek wyjaśnienia, co rozumie przez słowo konserwatyzm. Pojęcie to ujmuje więc zgodnie z myślą Marksa i Lenina, w której traci ono swój moralizatorski wydźwięk.

Inny wątek dyskusji zapoczątkował znów A. Niemczuk dając wyraz swemu zdziwieniu, że wciąż w ocenach myśli Nietzschego nie wychodzimy poza moralne oburzenie, a to z filozofią niewiele ma wspólnego. Myślenie uwarunkowane poglądami moralnymi filozofa prowadzi do metafizyki, tak krytykowanej przez Nietzschego. Stąd płynął przecież jego postulat, aby naukę oczyścić z elementów wartościujących. Nauka o wartościach też nie powinna wartościować. Problem odpowiedzialności filozofa, naukowca za losy jego myśli i odkryć, to problem moralny, który, aby rozwiązać, trzeba się oprzeć na jakiejś etyce normatywnej, a tę najpierw uzasadnić. Postulatem A. Niemczuk a było potraktować filozofię Nietzschego poza dobrem i złem, spojrzeć na nią w sposób nieuwarunkowany wartościami. Tu jednak dyskutant spotkał się z zarzutem, że skoro u Nietzschego nie ma żadnej koncepcji prawdy, a jego filozofia jest filozofią wartości, to jakikolwiek nieuwarunkowany żadnymi wartościami ogląd jest w obrębie tej myśli nieuzasadniony.

Do referatu doc. W. Kaniowskiego ustosunkował się dr L. K u s a k. Wyraził on swą głęboką dezaprobatę dla wygłoszonych tam tez. Fakty mają rzekomo przemawiać za siostrą Nietzschego, ale — ciągnął L. K u s a k — doc. W. Kaniowski na faktach się nie opiera. Te bowiem świadczą o tym, że fałszerstwa dokonane przez Ewę Förster-Nietzsche nie wynikają z okoliczności i przypadku. Tu przytoczył cały szereg przykładów.

W sesji poobiedniej wysłuchano najpierw wystąpienia studentów — R. E g i e r t a i P. Przybysza. Wygłosili oni komunikat poświęcony książce Nietzschego *Tako rzecze Zaratustra.* Chcieli oni pokazać, że w postaci Zaratustry pragnął Nietzsche zrealizować to, czego nie udało mu się zrealizować w życiu. Komunikat ten, mimo iż ustalono na wstępie konferencji, że nie będzie się dyskutować nad tą formą wystąpień, stał się jednak impulsem do żywej wymiany zdań na temat roli i miejsca twórczości Nietzschego w literaturze pięknej, zwłaszcza postmodernistycznej. Podkreślono przy tym wielokrotnie, że

przy dwóch różnych ujęciach problemu wzajemnych związków między literaturą i życiem, co wyrazić można krótko: literatura i życie oraz literatura jako życie, dzieło Nietzschego rozpatrywać należy w tyrr drugim ujęciu. We wszystkich bowiem tekstach Nietzschego splata się nierozerwalnie autor i żywy człowiek.

Bezpośrednio po studenckim komunikacie wygłosił swój referat O *krytyce Fryderyka Nietzschego w ujęciu Hansa Güntera* dr E. S c h u l z Günter formułował swą krytykę pod wrażeniem dojścia do władzy niemieckiego faszyzmu i wobec konieczności stworzenia przeciw niemu jednolitego frontu. Jego metoda krytyki opiera się na analizie ekonomik: epoki, tendencji w sferze kapitału, fetyszyzmu towarowego i Leninowskiej teorii imperializmu. Günter postawił sobie zadanie ujawnienia pełnej prawdy o tej filozofii i dokonał, jak na to zwrócił później; uwagę dr H. M a 1 o r n y, pierwszej całościowej krytyki faszyzmu.

Tego popołudnia wystąpił jeszcze mgr Paweł Pieniążek z referatem na temat: *Problem wiecznego powrotu w filozofii Fryderyko Nietzschego.* Ponieważ we wcześniejszych dyskusjach zagadnieniu temu poświęcono sporo czasu i uwagi, a skądinąd teoria wiecznych powrotów jest jedną z centralnych koncepcji w filozofii F. Nietzschego, tc referatu mgr P. Pieniążka wysłuchano z zainteresowaniem. Bez gruntownego i właściwego zrozumienia teorii powrotów, jej miejsca i roli w całości myśli Nietzschego, trudno wyjaśnić wiele wątków tej filozofii, co zresztą widać było w poprzedzających referat dyskusjach Toteż wystąpienie mgr P. Pieniążka miało w tym zakresie charakter nie tylko uzupełniający i systematyzujący, ale również podsumowujący choć stanowiło rezultat własnych przemyśleń autora.

Czas przeznaczony tego popołudnia na dyskusję wypełniła krótka wymiana zdań głównie na trzy tematy — związków Nietzschego z faszyzmem, stosunku marksizmu do nietzscheanizmu oraz relacji zachodzących między literaturą a życiem.

Ostatniego dnia konferencji wygłoszono jeszcze dwa referaty i komunikat studentki Renaty S n u s z k a. Autorem jednego z nich był mgr Krzysztof Matuszewski, który mówił na temat: *Nietzsche — doktryna i los,* autorem drugiego — mgr Bogdan Banasiak, który zajął się *Derridiańską wizją Nietzschego.* Szczupłość czasu, jaki pozostał po tych wystąpieniach uniemożliwił praktycznie podjęcie jakiejkolwiek poważniejszej dyskusji.

Zarówno referaty, jak i dyskusje wykazały, że zagadnienia nietzscheanizmu stanęły w kręgu zainteresowań wielu filozofów w Polsce i Niemieckiej Republice Demokratycznej, że można mówić obecnie o pełnym renesansie myśli Nietzschego, zresztą nie tylko w tych dwóch

krajach, że wywiera ona istotny wpływ na współczesny marksizm, zmienia w jego obrębie recepcję poglądów wielkiego myśliciela.

Istotną sprawą i pewnym sukcesem konferencji była także konfrontacja dwóch różniących się sposobów filozofania. Niemieccy goście przeważnie interpretowali Nietzschego jeszcze na podstawie dogmatycznych założeń ortodoksyjnego marksizmu, oceniali jego myśl, bacząc głównie, na ile pozostaje ona w zgodzie z poglądami klasyków. W wystąpieniach referentów i dyskutantów z Polski przeważała refleksja naukowa, pozbawiona wątków ideologicznych, przedstawiano myśl Nietzschego w sposób autoteliczny i bardziej obiektywny, wskazywano na cały kontekst filozofii europejskiej minionych i obecnych czasów, nie ograniczano się wyłącznie do odniesień do marksizmu i faszyzmu.

Na koniec organizatorzy przedstawili program tematyczny przyszłorocznej konferencji pt. *Metodologiczne problemy historii filozofii* i zaprosili wszystkich zainteresowanych do wzięcia udziału.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

JERZY KOSIEWICZ

SESJA NAUKOWA POLSKIEGO TOWARZYSTWA RELIGIOZNAWCZEGO

Z okazji XII Walnego Zebrania członków Polskiego Towarzystwa Religioznawczego odbyła się w Warszawie, w Pałacu Kultury i Nauki, w sali im. Rudniewa sesja naukowa poświęcona religioznawstwu polskiemu. W programie konferencji organizatorzy zapowiedzieli następujące referaty:

1. *XXX-leeie Polskiego Towarzystwa Religioznawczego* — prof. dr bab. Witold T y 1 o c h;
2. *Religioznawstwo a filozofia* — prof. dr hab. Andrzej Nowicki;
3. *Modele religioznawstwa* — doc. dr hab. Mirosław Nowaczyk;
4. *Polska socjologia religioznawcza* — doc. dr hab. Krystyna Barczewska;
5. *Religioznawstwo polskie a problem dialogu* — doc. dr hab. Eulalia Sajdak-Michnowska;
6. *Struktura organizacyjna polskiego religioznawstwa* — prof. dr Henryk S w i e n k o.

Z zaplanowanych wystąpień odbyły się jedynie cztery pierwsze. Wśród nich na wyróżnienie zasługuje referat prof. Andrzeja Nowickiego ze względu na ściśle filozoficzną problematykę, którą jestem szczególnie zainteresowany jako sprawozdawca „Edukacji Filozoficznej" oraz dlatego, że była to prezentacja tekstu w skończonej formie. Natomiast pozostali mówcy naszkicowali w zasadzie tylko projekty artykułów, które — jak uprzedzali — zostaną później wycyzelowane i opublikowane w specjalnym numerze „Euhemera". W ich wypowiedziach dominowała tematyka wyłącznie religioznawcza.

Profesor Witold T y 1 o c h omówił trzydziestoletnią działalność PTR oraz losy pisma tego Towarzystwa — „Euhemer. Przegląd Religioznawczy"; było ono najpierw dwumiesięcznikiem, potem półrocznikiem, a obecnie jest od wielu lat kwartalnikiem. Mówca przypomniał też, iż warunki do uprawiania religioznawstwa pojawiły się w Polsce dopiero w 1958 roku. W wyniku rozwoju tej dziedziny przybrało ono charakter inter- i wielodyscyplinarny. Aktualne osiągnięcia badawcze prezentowane są na bie-

żąco właśnie w „Euhemerze", a popularyzatorskie formy refleksji naukowej i nowinki religioznawcze przedstawia tygodnik „Argumenty".

Doc. Mirosław Nowaczyk wskazał w swoim wystąpieniu między innymi na tendencje rozwoju religioznawstwa. Stwierdził, że rozwój tej dyscypliny zależy głównie od czynników zewnętrznych, od mecenatu, środowiska społecznego. Z tego względu ukształtowały się w Polsce dwa modele religioznawstwa:

1. Model marksistowski, którego mecenasem jest państwo. Na jego gruncie wykształciła się szkoła religioznawstwa marksistowskiego.
2. Refleksja religioznawcza pozamarksistowska. Jej głównym przedstawicielem jest religioznawstwo o proweniencji katolickiej, a mecenasem Kościół.

Doc. M. Nowaczyk stwierdził, że pierwotnie religioznawstwo marksistowskie traktowano jako przeciwwagę w stosunku do światopoglądu katolickiego, było ono czymś na wzór naukowego ateizmu. Później nastąpiła w Polsce dysocjacja dwóch kontradyktoryjnych postaw. Religioznawstwo marksistowskie zmieniło swoje oblicze. Najpierw koncentrowało się na doraźnych publicystycznych interwencjach, później zaś głównie na badaniach naukowych. Obecnie zmierza w kierunku kategorii kultury jako dyscyplina teorii czy filozofii kultury.

Doc. Krystyna Darczewska z kolei przypomniała, że nastąpiły duże zmiany zarówno w mikro-, jak i makrospołecznych stosunkach w Polsce powojennej, że pewien istotny wpływ wywarły na te zjawiska usilne dążenia do stworzenia społeczeństwa laickiego. Próbowano, nie bacząc na głębokie tradycje chrześcijańskie, narzucić w sposób bezwzględny światopogląd laicki, zniechęcić ludzi do Kościoła katolickiego. W związku z tym referentka przytoczyła wypowiedź prof. Jana Szczepańskiego, który zauważył, że nic tak nie rozkłada Kościoła jak dobrobyt społeczny, natomiast nieszczęścia Kościół mobilizują i wzmacniają.

Doc. K. Darczewska charakteryzując rozwój polskiej socjologii religioznawczej, podkreśliła między innymi, że ostatnio dał się zaobserwować w jej obrębie duży rozmach w zakresie prac badawczych. Jednakże nie należy tego zjawiska przeceniać, ponieważ wprawdzie nastąpiły dość istotne zmiany pod względem ilościowym, to jednak nie towarzyszyły im istotne zmiany jakościowe, dzieła wybitne.

W wystąpieniu prof. Andrzeja Nowickiego zogniskowanym na relacjach między religioznawstwem a filozofią pojawiło się wiele co prawda oryginalnych, ale zarazem kontrowersyjnych spostrzeżeń. Poprzestanę jedynie na ich zrelacjonowaniu.

Profesor stwierdził, że niezależnie od różnorodności kierunków, stanowisk, metod charakteryzujących religioznawstwo tak światowe, jak

i polskie, jest wiele przekonań, które łączą religioznawców, a najważniejsze z nich stanowi przekonanie, że religioznawstwo jest i powinno być nauką. Z tego wniosek, że rozważania o relacjach między religioznawstwem a filozofią są częścią rozważań ogólnych na temat związków pomiędzy nauką a filozofią. A. Nowicki wskazał tu na tradycję pozytywistyczną, na rozdział nauki od filozofii, a więc i religioznawstwa od filozofii. Zauważył, że zwolennicy tej tradycji, postulując uwolnienie religioznawstwa od filozofii, zabiegają zwykle o wyeliminowanie z nauki nie filozofii w ogóle, ale jednej określonej filozofii, a mianowicie marksizmu. To znaczy chodzi konkretnie o to, żeby religioznawstwo nie miało żadnego związku z materializmem filozoficznym, dialektyką, ekonomią i takimi pojęciami, jak siły wytwórcze, stosunki produkcyjne, praca, alienacja, walka klasowa i praktyka rewolucyjna. W szczególności chodzi o to, aby w badaniach religioznawczych — oderwanych od filozofii — nie koncentrować uwagi na społecznych funkcjach religii, na jej rzeczywistym uwikłaniu w walki klasowe i konflikty polityczne.

Następnie A. Nowicki wskazał na krytykę filozofii z pozycji mitu o bezosobowym, obiektywnym, niezależnym od filozofii charakterze nauki. Podjęto w związku z tym na gruncie fenomenologii próby stworzenia *filozofii naukowej.* Polegały one — zdaniem profesora — na braniu osobowości filozofa w nawias, czyli na usuwaniu różnych składników osobowości badacza poza nawias czynności badawczych, jego poglądów, włącznie z przekonaniem o obiektywnym istnieniu badanego przez niego świata, proponowano usunięcie całej wiedzy o historii danego przedmiotu, słowem — redukcję transcendentalną i ejdetyczną. Postulowano zastąpienie konkretnego człowieka, będącego rzeczywistym podmiotem czynności badawczych fikcją bezosobowej Jaźni Transcendentalnej.

Religioznawstwo uformowane zgodnie z projektami redukcji fenomenologicznej, uwolnione od filozofii, przekształcone w dyscyplinę bezosobową, stałoby się — zdaniem A. Nowickiego — podobne do kompozycji aleatorycznej. Badacze powstrzymujący się od filozoficznego określenia przedmiotu, który ma być badany i od świadomego wyboru metod, kryteriów selekcji i prób uporządkowania materiału w system nie powiększyliby wiedzy o interesującym nas przedmiocie.

Podłożem takich prób depersonalizacji nauki i filozofii jest wywodzące się z wierzeń religijnych przekonanie o grzeszności człowieka. Jeżeli filozof wnosi w myślenie filozoficzne cały noszony w sobie świat, to wnosi w to myślenie subiektywizm, a więc grzeszną naturę, skażoną osobowość. Z tego względu również badania naukowe, u podstaw których leży filozofia, ulegają nieuchronnie skażeniu filozofią. Postulat uwolnienia nauki od filozofii jest więc w gruncie rzeczy postulatem wyeliminowania grzesz-

nej osoby badacza z badań naukowych, a w konsekwencji postulatem tworzenia religioznawstwa bezosobowego.

Swoje wystąpienie prof. A. Nowicki zakończył krytyką tego stanowiska, twierdząc, że filozofia przenika całe religioznawstwo, ponieważ bez filozofii nie powstałaby koncepcja badań religioznawczych i bez filozofii nie miałoby religioznawstwo narzędzi pojęciowych do badań religii.

Podsumowując tę sesję warto zwrócić uwagę, że i tym razem, podobnie jak w poprzednich, mieliśmy do czynienia z konferencją interesującą i udaną tak z naukowego, jak i z organizacyjnego punktu widzenia. Świadczy o tym bardzo żywa dyskusja, podczas której wielokrotnie podkreślano potrzebę częstszego organizowania sesji naukowych, nawet pomiędzy walnymi zjazdami. Miejmy nadzieję, że Zarząd PTR weźmie pod uwagę ten postulat, tak istotny dla integracji całego środowiska religioznawczego i niezbędny w procesie podnoszenia kultury religioznawczej członków Towarzystwa.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

PIOTR WIENCH

KONFERENCJA: *SENS POLSKIEJ HISTORII I WSPÓŁTWORZENIE PRZYSZŁOŚCI POLSKI*

Warszawa, 4—11 listopada 1988 r.

Siedemdziesięciolecie odzyskania przez Polskę niepodległości przyniosło wielką obfitość rozmaitych inicjatyw, których celem było uczczenie tej rocznicy. Inne nieco zamierzenia przyświecały organizatorom międzynarodowej konferencji *Sens polskiej historii i współtworzenie przyszłości Polski,* która obradowała w Warszawie od 4 do 11 listopada 1988 roku. W zamyśle pomysłodawcy i głównego organizatora, prof. Janusza Kuczyńskiego z Zakładu Historii Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii UW, obrady miały nie tylko stwarzać sposobność do refleksji nad historycznym znaczeniem wydarzeń listopadowych 1918 roku, ale także być terenem sporu o polską teraźniejszość i przyszłość. Konferencja miała dać okazję do zaprezentowania różnych stanowisk i opcji politycznych, a jedynym kryterium kwalifikacji wygłoszonych referatów miała być ich merytoryczna zawartość. Taka formuła miała sprzyjać różnorodności prezentowanych poglądów, co było tym łatwiejsze, iż zakres tematyczny konferencji został zakreślony dość szeroko. Obok problematyki bezpośrednio nawiązującej do odzyskania przez Polskę niepodległości, we wstępnym projekcie programu znalazły się zagadnienia, które nie łączyły się z tym faktem bezpośrednio, ale sprzyjały pełniejszemu wyeksponowaniu jego znaczenia, jako że data owa otworzyła zupełnie nowy etap w każdej sferze polskiego życia społecznego.

Cele sformułowane przez organizatorów konferencji, to:

— prezentowanie najnowszych wyników badań, w tym częściowych syntez okresu 1918—1988, na tle ogólnie ujętego sensu polskiej historii;

— przedyskutowanie wyżej wymienionych oraz możliwości utworzenia nowego uniwersalistycznego patriotyzmu, samowiedzy i realistycznej perspektywy rozwoju świadomości społecznej, która będzie zdolna zmienić obecny klimat polityczny i moralny oraz przygotować ludzi do sprostania trudnym zadaniom przyszłości;

— przygotowanie do łączenia teorii i praktyki, m. in. przez wyrażanie ocen i zapotrzebowań ze strony praktyków.

W konferencji udział wzięli uczeni polscy, uczeni z zagranicy polskiego pochodzenia oraz grupa naukowców radzieckich.

Pierwszy dzień obrad, które rozpoczęły się w Sali Balowej Zamku Królewskiego, przyniósł kilka istotnych wystąpień. Podczas porannej sesji *Sens i idee polskiej historii,* prof. Jan Szczepański przedstawił wykład zatytułowany *Sens dziejów, sens historii. Rozważania wstępne,* który wskazywał na znaczenie 70 rocznicy odzyskania niepodległości jako okazji do zastanowienia się nad czynnikami, które kształtowały i kształtują los Polski. Prof. Janusz Kuczyński w referacie *Spełnianie Polski i uniwersalistyczny socjalizm* poruszył problemy dialogu i pluralizmu, kóre obecnie nabierają szczególnego znaczenia.

Z dużym zainteresowaniem spotkał się koreferat prof. Andrzeja Walickiego z *Notre Dame University,* noszący tytuł *Historia a filozofia: o patriotyzm bez ideologii.* Problematyka ta znalazła kontynuację podczas sesji popołudniowej, zatytułowanej *Patriotyzm i uniwersalizm w Polsce.*

Drugi dzień obrad rozpoczął się sesją *Etapy rozwoju polskości i miejsce Polski w Europie.* Zaprezentowane zostały wykłady: ks. prof. Mieczysława K r ą p c a z KUL, zatytułowany *Polska jako łącznik między kulturą łacińską a słowiańszczyzną, jako obrońca tożsamości kultury chrześcijańskiej,* prof. Ettore G e 1 p i z UNESCO pt. *Kultura a budowa pokoju,* prof. Janusza Tazbira z PAN *Koncepcja przedmurza chrześcijaństwa* oraz wykład prof. Romana Szporluka z *Michigan University,* noszący tytuł *Polska myśl polityczna w kształtowaniu się nowych narodów w centralno-wschodniej Europie.*

Sesja popołudniowa, która odbywała się w sali Polskiego Towarzystwa Higienicznego przy ul. Karowej, zatytułowana była *Idee filozoficzne w społeczńestwie.* Prof. Janina Kotarbińska wygłosiła wykład *Droga Tadeusza Kotarbińskiego do prakseologii,* następnie zaprezentowano referaty i koreferaty, m. in. *Szkoła lwowsko-warszawska a Koło Wiedeńskie* prof. Ireny Lachman-Szumilewicz z *London School of Economics,* Filozofowie lwowscy szkoły lwowsko-warszaw- s k i e j prof. Wiernikowa z Uniwersytetu Lwowskiego oraz *Personalizm Jana Pawła II* prof. Tadeusza Płużańskiego.

W poniedziałek, 7 listopada, obrady rozpoczęły się sesją *Polska jako idea i odzyskanie niepodległości.* Zaprezentowany został wykład *Ruch chrześcijańsko-społeczny u progu niepodległości* prof. Ryszarda B e n d e - raz KUL oraz kilka koreferatów. Sesja popołudniowa nosiła tytuł *Polska. Nadłuższa i najcięższa antyfaszystowska wojna.*

Wtorkowa (8 listopada) sesja poranna zatytułowana *Istota i próba syntezy polskości* była prezentacją dwóch wykładów: prof. Antoniny Kłoskowskiej *(Narodowa identyfikacja i kultura: dwoistość funkcji)*

i prof. Artura Sandauera *(Gombrowicz, czyli polskość zanegowana).* Na sesji popołudniowej *Trudności i drogi do polskiego socjalizmu,* prof. Jarema Maciszewski przedstawił stan badań komisji polsko-radzieckiej, badającej tzw. *białe plamy,* zaś jako referenci i koreferenci wystąpili m. in. prof. Andrzej Werblan z US, prof. Jerzy Holzer z UW i doc. Jadwiga Staniszkis z UW.

W środę, 9 listopada, rano odbyła się sesja *Konflikty a ład wewnętrzny,* zorganizowana z udziałem Ogólnopolskiego Komitetu Pokoju, po południu zaś — przy współudziale Grupy Dialogowej „Consensus" — sesja *Polska: Narodziny dialogu marksiści-chrześcijanie.*

W czwartek, 10 listopada, poranna sesja nosiła tytuł *Aktywna suwerenność w globalnej cywilizacji.* Wystąpili na niej m. in. prof. prof. Adam B r o m k e, Franciszek Ryszka i Janusz Kuczyński. Po południu tematem obrad były *Psychosomatyczne podstawy polskiego duchowego klimatu.*

Konferencja zakończyła się w piątek, 11 listopada, w Audytorium Maximum UW. Tematem porannych obrad była młodzież jako podmiot i przyszłość Polski. Swoje referaty przedstawili prof. prof. Antonina Kłoskowska, Janusz Reykowski, Władysław Adamski i Janusz Kuczyński. Wieczorem dokonano podsumowania konferencji.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

INFORMATOR BIBLIOTECZNY

Wykaz ważniejszych nabytków zakupionych przez biblioteki: Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego *.

Rok 1988 (styczeń—czerwiec)

HISTORIA FILOZOFII. ZAGADNIENIA FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

S. Adamzik: *Subversion und Substruktion: zu einer Phänomenologie des Todes im Werk Goethes.* Berlin—New York 1985 (58080 PAN).

R. Aronson: *Sartre's Second Critique.* Chicago 1987 (58441 PAN).

J. E. Atwell: *Ends and Principles in Kant's Moral Thought.* Dordrecht 1986 (49707 PAN).

Austro-Marxism (transl. and ed. by T. Bottmore and P. Goode). Oxford 1978 (58054 PAN).

G. Bachelard: *Novyj racionalizm.* Moskva 1987 (63619).

G. P. Baker, P. M. S. Hacker: *Scepticism, Rules and Language.* Oxford 1984 (5805Ś PAN).

J. A. Barash: *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning.* Dordrecht 1988 (18705 PAN).

J. B e u f r e t: *De l'existentialisme a Heidegger.* Paris 1986 (58055).

A. Billecoq: *Spinoza et les spectres: un essai sur l'esprit philosophique.* Paris 1987 (58344 PAN).

E. Bloch: *Natural Law and Human Dignity.* Cambridge 1986 (58440 PAN).

L. Bonatti: *Uncertainty. Studies in Philosophy, Economics and Socio-Political Theory.* Amsterdam 1984 (58084 PAN).

D. Boucher: *Texts in Context. Revisionist Methods for Studying the History of Ideas.* Dordrecht 1985 (48990 PAN).

* Opracowano na podstawie informatora biblioteki (red.).

E. Z. Brunn: *Le dilemme de l'etre et du néant chez Saint Augustin.* Amsterdam 1984 (58086 PAN).

M. B u ri c a: *Dialektika a struktura.* Bratislava 1988 (58226 PAN).

J. P. B u tl e r: *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France.* New York 1987 (58419 PAN).

J. Christensen: *Practicing Enlightenment. Flume and the Formation of a Literary Career.* Madison 1987 (58200 PAN).

F. C. C o p l e s t o n: *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdaev.* Wellwood 1986 (63722).

G. Cunico: *Dall 'ontologia alla caririca: la prima svolta nel pensiero di Habermas.* Cesale Monferrato 1985 (58341 PAN).

V. A. D e e v: *Philosophy and Social Theory. An Introduction to Historical Materialism*. Moscow 1987 (63621).

Dejiny filosofickeho myslenia na Slovensku. Bratislava 1987 (58132).

Deleuze: *Foucault.* Paris 1986 (58062 PAN).

W. Desmond: *Desire, Dialectic and Otherness. An Essay on Origins* (58129 PAN).

Dialekticeskij materializm i filosofskoe voprosy estestvoznanija. Moskva 1986 (58050).

Dialektika i naučoe myslenie. Moskva 1988 (58368 PAN).

Le discours et sa méthode. Paris 1987 (58379 PAN).

Displacement. Derrida and After. Bloomington 1983 (58145 PAN).

G. V. D r a ć: *Problema celoveka v rennegreceskoj filosofii.* Rostov 1987 (63623).

Erasmus and Cambridge. The Cambridge Letters of Erasmus. Toronto 1963 (58191).

The Julius Exclusus of Erasmus. Bloomington 1968 (58214 PAN).

L'eredita di Croce (a cura du Fulvio Tesitore). Napoli 1985 (63779).

Filosofija Gegelija: problemy dialektiki. Moskva 1987 (63649).

N. Fischer: *Augustins Philosophie der Endlichkeit.* Bonn 1987 (58408 PAN).

Th. R. Flynn: *Sartre and Marxist Existentialism.* Chicago 1986 (58404 PAN).

K. G. Gervais: *Redefining Death.* New Haven 1986 (58056 PAN).

R. W. Grant: *John Loske's Liberalism.* Chicago 1987 (58436 PAN).

A. G u r w i t s c h: *Studies in Phenomenology and Psychology.* Evanston 1966 (63678).

W. S. Hamrick: *An Existential Phenomenology of Law: Maurice Merleau-Ponty.* Dordrecht 1987 (18705 PAN).

L. H a w r o t h: *Autonomy. An Essay in Philosophical Psychology and Ethics.* New Haven 1986 (58122 PAN).

P. Heber-Suffrin: *Le Zarathoustra de Nietzsche.* Paris 1988 (58329 PAN).

G. W. F. Hegel: *The Letters.* Bloomington 1984 (58162 PAN).

Martin Heidegger: ein Philosopher und die Politik. Freiburg 1986 (63736).

M. Heidegger: *Essais et conferences.* Paris 1986 (58008 PAN).

H. E. Hengstenberg: *Mensch und Materie. Zur Problematik Teilhard de Chardins.* Stuttgart 1965 (63768).

Johann Gottfried Herder: 1744—1803. Hamburg 1987 (58414 PAN).

S. Ijiri: *Aus der „Wissenschaft der Logik" von Hegel lernen. Kritik der Hegelschen Dialektik.* Tokio 1987 (58060 PAN).

B. W. Imhof: *Edith Steins philosophische Entwicklung: Leben und Werk.* Basel 1987 (58409 PAN).

D. Ingram: *Habermas and the Dialectic of Reason.* New Haven 1987 (58128 PAN).

Interpreting Lacan. New Haven 1983 (58360 PAN).

R. Jakobson, H. G. Gadamer, E. Holenstein: *Das Erbe Hegels.* Cz. 2. Frankfurt/Main 1984 (56309 PAN).

V. Jankelevitch: *Philosophie premiere.* Paris 1986 (57121 PAN).

Klassiker der Hermeneutik. Paderborn 1982 (62220).

E. V. Kohák: *The Embers and the Stars. A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature.* Chicago 1987 (58403 PAN).

D. Kolb: *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After.* Chicago 1986 (58427 PAN).

Z. K u d e r o w i c z: *Das philosophische Indeengut Polens.* Bonn 1988 (63771).

P. Lacoue-Labarthe: *La fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique.* Strasbourg 1987 (58332 PAN).

G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe.* 1987 (2843 PAN).

E. Levinas: *De l'existence a l'existant.* Paris 1986 (58000 PAN).

E. Levinas: *Die Zeit und der Andere.* Hamburg 1984 (58431 PAN).

J. Loewenberg: *Hegel's Phenomenology. Dialogues on the Life of Mind.* La Salle 1965 (56070 PAN).

Logical Positivism in Perspective. London 1987 (58393 PAN).

Logischer Rationalismus. Philosophische Sehr. d. Lemberg-Warschauer Schule. Frankfurt/Main 1988 (63677).

H. D. L o h m a r: *Russerls Phänomenologie als Philosophie der Mathematik.* Köln 1987 (58231 PAN).

G. M a i r e t: *Le Dieu mortel. Essai de non-philosophie de l'Etat.* Paris 1987 (58373 PAN).

Marx e i marxismi cent'anni dopo. Napoli 1987 (63777).

V. Melchiorre: *Essere e parola. Idee per una antropoligia metafisica.* Milano 1984 (58061 PAN).

D. Modrak: *Aristotle. The Power of Perception.* Chicago 1987 (58439 PAN).

T. W. Moore: *Philosophy of Education.* London 1982 (63794).

R. Müller: *Polis und Res publica. Studien zum antiken Gesellschafts und Geschichtsdenken.* Weimar 1987 (63743).

A. I. N a r y n b a e v: *Progressivnaja obscestvenno-filosofskaja mysl'.* Frunze 1988 (58269 PAN).

Nietzsche. Literature and Values. Madison 1988 (58181 PAN).

J. C. N y i r i: *Am Rande Europas. Studien zur Österreichisch-Ungarischen Philosophiegeschichte.* Budapest 1988 (58424 PAN).

K. Oehler: *Die Lehre vom Neotischen und Dianeotischen Denken bei Platon und Aristoteles.* Hamburg 1985 (58423 PAN).

A. F. Olafson: *Heidegger and the Philosophy of Mind.* New Haven 1987 (58130 PAN).

J. P a t o č k a: *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriffen.* Stuttgart 1988 (63903).

O. Pluta: *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance.* Amsterdam 1986 (58089 PAN).

O. Pluta: *Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly.* Amsterdam 1987 (58088 PAN).

F. Poirié: *Emmanuel Levinas, qui etes-vous?* Lyon 1987 (58001 PAN).

M. Polanyi: *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy.* London 1958 (63718).

R. H. Popkin: *Philosophy.* London 1981 (63791).

Problemy marksistsko-leninskoj metodologii istorii filosofii. Moskva 1987 (63780).

The Question of „Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy. Berkeley 1988 (58389 PAN).

M. D. Richard: *L'enseignement oral de Platon.* Paris 1986 (63735).

Ch. R i e d w e g: *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien.* Berlin 1987 (58434 PAN).

S. van Riet: *L'essor de la philosophie et des sciences a Bagdad ferment de la pensée médiévale en Europe.* Amsterdam 1987 (58120 PAN).

H. Rombach: *Strukturantropologie. „Der menschliche Mensch".* Freiburg 1987 (58040 PAN).

J. J. Rousseau: *Political Writings*. Madison 1986 (5817 PAN),

H. Saari: *Re-Enactment. A Study in R. G. Collingwood's Philosophy of History*. Abo 1984 (58136 PAN).

F. D. E. Schleiermacher: *Dialektik (1811)*. Hamburg 1986 (55854 PAN).

W. H. Schrader: *Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung. Der Wandel der moral-sense-theorie von Shaftesbury bis Hume.* Hamburg 1984 (58412 PAN).

E. Sherover-Marcuse: *Emancipation and Consciousness. Dogmatic and Dialectical Perspectives in the Early Marx.* Oxford 1986 (58109 PAN).

Sovremennye zarubeznye koncepcii dialektiki. Moskva 1987 (63616).

M. E. Spiro: *Culture and Human Nature.* Chicago 1987 (58426 PAN).

Sprachphilosophie in Antike und Mittelater. Amsterdam 1986 (58085 PAN).

A. Stanguennec: *Hegel critique de Kant.* Paris 1985 (58372 PAN).

P. F. Strawson: *Skepticism and Naturalism. Some Varieties.* London 1985 (62518).

B. Stroud: *The Significance of Philosophical Scepticism.* Oxford 1984 (62520).

K. A. S v a s: *Fenomenologiceskoe poznanie. Propedeutika i kritika.* Erevan 1987 (63627).

X. Tilliette: *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling.* Paris 1987 (58378 PAN).

Tomasz z Akwinu: *Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen.* Berlin 1988 (14356 PAN).

M. von U e c h t r i t z: *Ist der transzendentale Idealismus Edmund Husserls mit einer realistischen Weltauffassung Vereinbar?* Würzburg 1987 (58246 PAN).

S. N. Vaughn: *Anselm of Bec and Robert of Meulan.* Berkeley 1987 (58425 PAN).

M. W ä l d e: *Husserl und Schapp.* Basel 1985 (63902).

H. J. W a s c h k i e s: *Physik und Physikotheologie des jungen Kant.* Amsterdam 1987 (58090 PAN).

M. Wetzel: *Kriterien politischer Gerechtgkeit. Zur Aktualität Kants.* Hamburg 1987 (58361 PAN).

N. Wood: *Cicero's Social and Political Thought.* Berkeley 1988 (58386 PAN).

R. Wrzecionko: *Über die Bedeutung der Kritik der reinen Vernunft Kants für die Gegenwart.* Wien 1925 (63748).

TEORIA POZNANIA. ONTOLOGIA

K. Christ: *Das Ende des Gottesbeweises.* Aachen 1986 (58039 PAN).

Dialektika poznanija. Leningrad 1988 (63782).

G. L. Dillon: *Rhetoric as Social Imagination.* Bloomington 1986 (58164 PAN).

S. M. Engel: *Analyzing Informal Fallacies.* Englewood 1980 (63776).

J. C. Evans: *The Metaphysics of Transcendental Subjectivity: Descartes, Kant and W. Sellars.* Amsterdam 1984 (58087 PAN).

B. G. Kuznecov: *Reason and Being.* Dordrecht 1987 (27483).

V. V. Lazarev: *Stanovlenie filosofskogo soznanija novogo vremeni.* Moskva 1987 (63641).

Problemy ontologii v sovremennoj buržuaznoj filosofii. Riga 1988 (58241 PAN).

A. R a k i t o v: *Historical Knowledge. A Systems-Epistemological Approach.* Moscow 1982 (63622).

J. Sallis: *Spacing of Reason and Imagination in Texts of Kant, Fichte, Hegel.* Chicago 1987 (58364 PAN).

A. T. Tymieniecka: *Logos and Life. Creative Experience and the Critique of Reason.* Dordrecht 1988 (34942 PAN).

H. Weiskopf: *Der Dualismus des Zeitbegriffs.* Eichstätt 1986 (58048 PAN).

Zum normativen Fundament der Wissenschaft. Frankfurt/Main 1973 (63901).

FILOZOFIA PRZYRODOZNAWSTWA

F. B a l i b a r: *Galilée, Newton lus par Einstein. Espace et relativé.* Paris 1984 (58330 PAN).

R. B r a g u e: *Aristote et la question du monde.* Paris 1988 (58380 PAN).

E. R. G. Lloyd: *The revolution of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science.* Berkeley 1987 (58417 PAN).

P. Pellegrin: *Aristotle's Classification of Animals.* Berkeley 1986 (58388 PAN).

L. Sklar: *Philosophy and Spacetime Physics.* Berkeley 1985 (58076 PAN).

ETYKA. NAUKI O MORALNOSCI

Morality Within the Life and Social World. Interdisciplinary Phenomenology of the Authentic Life in the „Moral Sense”. Dordrecht 1987 (34942 PAN).

A. G. O l d e n q u i s t: *Moral Philosophy. Text and Readings.* Boston 1965 (58190 PAN).

E. Pincoffs: *Quandaries and Virtues. Against Reductivism in Ethics.* Lavrence 1986 (58199 PAN).

N. Resch er: *Ethical Idealism.* Berkeley 1987 (58384 PAN).

J. B. S t e w a r t: *The Moral and Political Philosophy of David Hume.* New York 1963 (58092 PAN).

R. W u t h n o w: *Meaning and Moral Order Explorations in Cultural Analysis.* Berkeley 1987 (58112 PAN).

ESTETYKA

S. Chandrasekhar: *Truth and Beauty. Aaesthetics and Motivations in Science.* Chicago 1987 (58429 PAN).

Ch. W e s t l i ng: *Idealismus estetik.* Bollnäs 1965 (63647).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

KRZYSZTOF RAK

ROZPRAWA KONKURSOWA KANTA Z ROKU 1763 (UWAGI TŁUMACZA)

Ukończona pod koniec roku 1763 *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej (Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral),* której podtytuł brzmi: *W odpowiedzi na pytanie, które postawiła Królewska Akademia Nauk w Berlinie na rok 1763 (Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat)* była odpowiedzią na pytanie postawione w roku 1761 przez Fakultet Filozoficzny Berlińskiej Akademii Nauk. Owo pytanie brzmiało: *Chcemy wiedzieć, czy metafizyczne prawdy w ogóle, a w szczególności pierwsze zasady naczelne* teologiae naturalis *i filozofii moralnej, są zdatne do równie wyrazistych dowodów, jak prawdy geometryczne, a także, jeżeli nie są one zdolne do rzeczonych dowodów, to jaka jest natura ich pewności, do jakiego stopnia można doprowadzić wzmiankowaną pewność, i czy ów stopień jest wystarczający do zupełnego przekonania?* [1] Pierwsze miejsce w konkursie Berlińskiej Akademii Nauk zajęła rozprawa Mosesa Mendelsohna zatytuowana: *O oczywistości w naukach metafizycznych (Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften).* Rozprawa Kanta zajęła wtedy miejsce drugie. Obie prace wyszły po raz pierwszy drukiem w roku 1764.

Lata 1762—1963 to czas najbardziej wytężonej pracy twórczej Kanta w tzw. okresie przedkrytycznym. Wystarczy wspomnieć, iż obok wyżej wzmiankowanej rozprawy powstały wtedy dzieła tak ważne dla całej spuścizny Królewieckiego Filozofa, jak: *O fałszywej subtelności czterech figur sylogistycznych (Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen), Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes), Próba wprowadzenia do filozofii pojęcia wielkości negatywnych (Versuch den Begriff der negativen Grossen in die Weltweisheit einzuführen).* Głównym rysem wspólnym wszystkim tym dziełom jest

[1] Kants Werke: *Akademie-Textausgabe,* Anmerkungen der Bände 1—5. Berlin 1968, s. 433.

rozprawa z tradycją szkoły Wolffa. Kant, mimo iż sam wyrósł w tej tradycji, to jednak nigdy nie był epigonem i bezkrytycznym naśladowcą metody tej szkoły. Poglądy filozoficzne Wolffa charakteryzuje przede wszystkim zatarcie granicy pomiędzy pojęciem możliwości (niesprzeczności logicznej) a pojęciem istnienia (rzeczywistości). Wolff uważał, że zasada sprzeczności jest jedyną najwyższą zasadą wszelkiego poznania. Zasada racji dostatecznej była jedynie zasadą wtórną. Dedukował on ją bowiem z zasady sprzeczności. Tak więc podporządkowanie zasady racji dostatecznej zasadzie sprzeczności ostatecznie prowadziło do wniosku, iż to, co daje się niesprzecznie pomyśleć jest rzeczywiste. Ontologia Wolffa zatem stanowiła dedukcyjny system twierdzeń opierający się na zasadzie sprzeczności, z której dzięki sylogizmom można było wyprowadzić dowolną ilość prawd o otaczającym nas świecie. Utożsamienie praw bytu z prawami myślenia prowadziło w konsekwencji do odrzucenia doświadczenia jako źródła wiedzy. Poznanie miało zostać zdegradowane do czysto-apriorycznego konstruowania. Jednakże już w drugiej połowie wieku osiemnastego, w niemieckim środowisku akademickim opanowanym przez uczniów Wolffa, pojawili się myśliciele próbujący przezwyciężyć ów absolutny racjonalizm. Należeli do nich przede wszystkim: Christian August C r u s i u s (1715—1775), Johann Heinrich Lambert (1728—1777) i właśnie Kant. Tę tendencję krytyczną w łonie szkoły Wolffa znakomicie scharakteryzował M. J. Siemek w artykule *Racjonalizm i naturalizm w filozofii niemieckiego Oświecenia,* przedstawiając swoistość racjonalizmu oświeceniowego: *Tym właśnie różni się racjonalizm swoiście Oświeceniowy od ontologicznego racjonalizmu wielkich systemów 18 wieku: myślenie jawnie konstytuując się dla siebie w swej funkcji podmiotowej, wyraźniej zarazem dostrzega swą własną ograniczoność jako myślenia czystego. Niewywodliwość faktów z zasad, irracjonalność konkretu, brak przejścia od podmiotowych pojęć do rzeczywistego istnienia, słowem: ostateczne przekreślenie postawionego przez wiek osiemnasty znaku tożsamości między formalnym porządkiem myślenia a realnym porządkiem bytu — oto nowe problemy osiemnastowiecznego racjonalizmu, ściśle związane z wytworzoną przezeń samowiedzą aktywności podmiotu w procesie poznania*[2].

Wyżej opisaną tendencję bez trudu można odnaleźć w rozprawie konkursowej z roku 1763. Kant już wtedy uważał, że wszelkie dotychczasowe rezultaty poznawcze metafizyki były bezwartościowe; co więcej był on przekonany, iż metafizyka naukowa wcale jeszcze nie zaistniała.

[2] M. J. Siemek: *Racjonalizm i naturalizm w filozofii niemieckiego Oświecenia.* W: T. Namowie z, K. Sauerland, M. J. Siemek: *Filozofia Niemieckiego Oświecenia.* Warszawa 1973, s. 8.

Przekonanie to wyraził dobitnie następującymi słowy: *Metafizyka jest bez wątpienia najtrudniejszą ze zaszystkich dziedzin wiedzy ludzkiej; atoli nigdy jeszcze nie została ona napisana.* Głównym zadaniem, jakie stawiał sobie Kant w *Rozprawie...,* była próba przedstawienia nowej właściwej metody metafizycznej, która zjednoczyłaby *we wspólnych wysiłkach myślące głowy.* Przede wszystkim odróżnił on poznanie filozoficzne od matematycznego. Właściwą metodą filozofii jest analiza, a nie jak to jest w matematyce — synteza. Filozof nie tworzy, nie konstruuje swoich pojęć. Refleksja filozoficzna zastaje gotowe pojęcia w języku, resp. w zwyczaju językowym *(Redengebrauch).* Pojęcia dane są jednak jako zagmatwane i niejasne, tzn. nie są one dane w całej swojej totalności (jak to jest w matematyce). Tu właśnie znajduje się źródło kłopotów wszystkich metafizyków; nigdy nie mogą oni być pewni, czy rozbiór danego pojęcia jest zupełny. Przyczyną niepowodzeń i błędów dotychczasowej metafizyki było posługiwanie się nieadekwatnymi pojęciami. Aby temu zaradzić, Kant proponuje, o ile jest to w ogóle możliwe, by na gruncie filozofii zrezygnować z tworzenia definicji, tj. wyjaśnień ujmujących całościowo pojęcie. Podstawowym punktem metody nowej metafizyki ma być powrót do doświadczenia, do rzeczy samej. Pewność, jaką może uzyskać poznanie filozoficzne, a zarazem i poznanie metafizyczne, jest w stanie zagwarantować jedynie bezpośrednie doświadczanie świata, a nie czcza spekulacja oparta na grze pojęć. W początkowym stadium budowania nowej metafizyki należy zrezygnować z tworzenia definicji pojęć, i opisywać to, co się wie w sposób pewny o rzeczach samych, danych w bezpośrednim doświadczeniu.

Wyżej naszkicowana nowa metoda różni się więc diametrialnie od sposobu filozofowania Wolffa i jego szkoły. Na rozprawę z roku 1763 można patrzeć także z innej strony. Wiele zawartych w niej myśli odnajdujemy w poglądach Kanta krytycznego. Porównanie metody filozofii i matematyki jest zasadniczo tożsame z analogicznym porównaniem zawartym w *Krytyce czystego rozumu.* Także przekonanie o wiodącej roli doświadczenia, jako jedynego źródła zdolnego uprawomocnić naszą wiedzę, mimo iż w roku 1763 Kant nie używa terminów *zmysłowość* i *naoczność,* w późniejszym okresie zostanie niezmienione. W dalszych partiach tej rozprawy zaczyna się krystalizować Kantowska nauka o obowiązku; można tam odnaleźć pierwsze wyraźne ślady późniejszego rozróżnienia imperatywów.

Rozprawa konkursowa z 1763 roku jest także interesująca z innego powodu. Można ją bowiem uważać za najpełniejszy wykład poglądów Kanta z lat 1755—1770. Przedstawia ona całościowy obraz filozofii przedkrytycznej. Poruszona w niej problematyka obejmuje przecież; metafizyką, filozofię przyrody, filozofię moralną. Rozprawa ta może zatem

służyć jako znakomity wstęp do studiów nad Kantem przedkrytycznym [3].

*

* *

Spolszczenie *Rozprawy o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej* nastręczało wiele kłopotów. Kant wielokrotnie podkreślał, że została ona napisana bardzo pośpiesznie. Już w posłowiu do niej stwierdza: Co *się tyczy staranności, dokładności i subtelności tych wywodów, to wołałem w tym względzie czegoś zaniechać, aniżeli pozwolić by przeszkodziło mi to w oddaniu mego pisma w odpowiednim czasie pod osąd.* Pośpiech widoczny jest przede wszystkim w stylistyce rozprawy, ale także i w logice wywodów. Prawdopodobnie jest to najgorzej napisane dziełko Kanta w okresie przedkrytycznym i stanowi niewątpliwie zapowiedź jego późniejszych pisarskich dokonań. Mimo, iż mamy do czynienia ze stosunkowo krótkimi i prostymi zdaniami, to jednak duża ich część jest stylistycznie wadliwa (przypadki wadliwości syntaktycznej są stosunkowo rzadkie i zostały odnotowane w przypisach). Dlatego też głównym problemem, jaki stanął przed tłumaczem, było zadośćuczynienie postulatowi „czytelności". Jak z tego zadania się wywiązałem, niech ocenią czytelnicy.

Przy tej okazji chciałbym bardzo podziękować panu Doktorowi Zbigniewowi Zwolińskiemu, który tłumaczenie przejrzał i wniósł bardzo wiele cennych poprawek, a także kolegom Marcinowi Porębie i Robertowi Krasowskiemu za pomoc w pierwszym stadium pracy nad tym tłumaczeniem.

[3] Fragmenty *Rozprawy o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej* po raz pierwszy przełożył M. J. S i e m e k (por. T. N a m o w i c z, K. Sauerland, M. J. S i e m e k: *Filozofia Niemieckiego Oświecenia,* op. cit., s. 158—173)

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 7 1989

ROZPRAWA O WYRAŹNOSCI ZASAD NACZELNYCH TEOLOGII NATURALNEJ I FILOZOFII MORALNEJ [1].

Verum animo satis haec vestigia parva sagaci. Sunt, per quae possis cognoscere caetera tute[2].

WSTĘP

Przedłożony problem jest tego rodzaju, iż jeśli zostanie we właściwy sposób rozwiązany, to filozofia wyższa musi poprzez to otrzymać pewien określony kształt. Jeśli ustalona jest metoda, podług której można uzyskać możliwie najwyższą pewność w tego rodzaju poznaniu, i natura tego przekonania zostanie dobrze zrozumiana, to zamiast wiecznej niestałości poglądów i szkół *[Schulsecten],* jeden niezmienny przepis metody naukowej *[Lehrart]* musi zjednoczyć we wspólnych wysiłkach myślące głowy; tak w przyrodoznawstwie metoda Newtona zamieniła swobodę [w formowaniu] hipotez fizycznych w sposób niezawodnego postępowania wyznaczonego przez *[nach]* doświadczenie i geometrię. Jaką więc metodą naukową powinna kierować się niniejsza rozprawa, która ma wskazać metafizyce jej prawdziwy stopień pewności wraz z drogą, na której się ją osiąga? Jeżeli wykład ten też jest metafizyką, to jego sąd jest tak samo niepewny, jak niepewną była do tej pory nauka, która dzięki temu miała nadzieję otrzymać jedyny kształt *[einige Bestand]* i stałość; w tym przypadku zatem wszystko jest stracone. Dlatego też całą treścią mojej rozprawy uczynię zdania doświadczeniowe i wywiedzione z nich bezpośrednie wnioski. Nie zdam się ani na nauki filozofów, których niepewność jest przyczyną obecnej pracy, ani na definicje, które tak często są zwodnicze. Metoda, którą się posługuję, będzie prosta i ostrożna. To, co można by znaleźć niepewnym będzie tego rodzaju, że zostanie użyte tylko do objaśniania, a nie do dowodu.

[1] Podstawą niniejszego przekładu jest niezmieniony przedruk wydanych przez Akademię Pruską dzieł zebranych Kanta z roku 1902 *(Kants Werke:* Akademie-Textausgabe. Berlin 1968, Bd. 2, s. 273—302).

[2] Lecz przecie słów niewiele potrzeba mądrej głowie — Wystarczą ślady prawdy, a resztę sama wyłowi. (Titus Lucretius Carus: O *naturze wszechrzeczy.* I, 402—403).

ROZWAŻANIE PIERWSZE. OGÓLNE PORÓWNANIE RODZAJU PEWNOŚCI OSIĄGANEJ W POZNANIU MATEMATYCZNYM I FILOZOFICZNYM

§ 1. MATEMATYKA UZYSKUJE WSZELKIE SWOJE DEFINICJE SYNTETYCZNIE, FILOZOFIA ZAŚ ANALITYCZNIE

Każde pojęcie ogólne możemy uzyskać w dwojaki sposób, albo poprzez arbitralne powiązanie *[willkürliche Verbindung],* albo poprzez wyodrębnianie takich treści poznawczych[3] *[Erkenntnisse],* które stały się wyraźne dzięki rozbiorowi *[Zergliederung].* Matematyka zawsze formułuje swoje definicje nie inaczej jak w ów pierwszy sposób. Pomyślmy sobie dowolnie np. cztery linie proste, które zamykają płaszczyznę tak, że przeciwległe boki nie są równoległe i nazwijmy tę figurę trapezoidem *[Trapezium].* Pojęcie, które wyjaśniam nie jest [mi] dane przed definicją, lecz właśnie z niej wypływa. W przeciwnym razie pojęcie *stożka* mogłoby znaczyć, cokolwiek by chciało; w matematyce powstaje ono dzięki arbitralnemu przedstawieniu trójkąta prostokątnego, który obraca się wokół jednego z boków. Wyjaśnienie [4] *[Erklärung]* powstaje w tym i we wszystkich innych przypadkach oczywiście dzięki syntezie *[Synthesin].*

W przypadku definicyj w filozofii *[Weltweisheit]* sprawa ma się całkiem inaczej. Tutaj pojęcie pewnej rzeczy jest już dane, jednakże jest ono niejasne lub niewystarczająco określone. Muszę je rozłożyć a wyabstrahowane cechy każdorazowo porównywać z danym mi pojęciem, by następnie tę abstrakcyjną myśl sprecyzować *[ausführlich machen]* i określić. Każdy np. posiada jakieś pojęcie czasu. Pojęcie to należy wyjaśnić. Ideę tę muszę rozważyć pod każdym względem tak, by poprzez rozbiór odkryć jej cechy, [a następnie] owe różne wyabstrahowane cechy powiązać, [by sprawdzić] czy dają one adekwatne pojęcie, [i w końcu]

[3] *Die Erkenntnisse* to liczba mnoga od rzeczownika *die Erkenntnis* (poznanie). Słowo to Ingarden (w swoim tłumaczeniu *Krytyki czystego rozumu)* oddaje przez *poznania,* co jednak po dziś dzień nie przyjęło się w polskiej terminologii filozoficznej. *Erkenntnisse* przekładam więc, w zależności od kontekstu, posługując się wyrażeniami: *rezultaty poznawcze, wyniki poznawcze, treści poznawcze.*

[4] Niemieckie *Erklärung, erklären* oddaję, za Ingardenem (por. jego tłumaczenie *Krytyki czystego rozumu),* odpowiednio przez *wyjaśnienie* i *wyjaśniać.* Należy przy tym pamiętać, że słowo *Erklärung* obarczone jest podstawową dwuznacznością. Po pierwsze — może ono oznaczać czynność wyjaśniania. Po drugie — rezultat owej czynności. W tym drugim znaczeniu Kant używa tutaj tego słowa jako bliskoznacznego słowu definicja *(die Definition),* lecz wydaje się, iż nadaje mu szerszy zakres. Spostrzeżenie to potwierdza następująca uwaga Kanta zamieszczona w wydanej 17 lat później *Krytyce czystego rozumu.* Pozwolę ją sobie zacytować, jest bowiem wątpliwe, by w tej kwestii poglądy Kanta miały ulec zmianie: *Na słowa „ekspozycja", „eksplikacja", „deklaracja"* i *„definicja", język niemiecki ma tylko jedno słowo „Erklärung" (wyjaśnienie, oświadczenie).*

porównać ze sobą, [w celu rozważenia] czy jedna z nich częściowo nie zawiera w sobie drugiej. Jeżeli chciałbym tutaj na drodze syntetycznej próbować uzyskać definicję czasu, to jakiż szczęśliwy przypadek musiałby się wydarzyć, gdyby pojęcie to było właśnie tym, które wyrażałoby w pełni daną nam ideę!

Tymczasem, powiada się, że filozofowie niekiedy wyjaśniają syntetycznie a matematycy analitycznie; np. wtedy, kiedy filozof dzięki władzy rozumu pomyśli sobie w sposób arbitralny jakąś substancję i nazwie ją duchem. Ja jednakże odpowiem tak: tego rodzaju określenia odnoszące się do znaczenia wyrażeń *[Wortbedeutung]* nigdy nie są definicjami filozoficznymi, lecz jeśli już mają nazywać się wyjaśnieniami, to tylko wyjaśnieniami gramatycznymi. Nie jest bowiem zgoła do tego potrzebna filozofia, abym mógł powiedzieć, jaką nazwą chcę oznaczyć jakieś arbitralne pojęcie. Leibniz pomyślał sobie pewną prostą substancję, która miałaby tylko i wyłącznie niejasne przedstawienia i nazwał ją drzemiącą monadą *[schlummernde Monade]*. Nie podał on poprzez to wyjaśnienia tej monady, lecz ją wymyślił. Pojęcie jej bowiem nie było mu dane, lecz zostało przez niego wytworzone. Matematycy natomiast niekiedy wyjaśniali analitycznie, przyznaję to, jednak każdorazowo był to również błąd. Wolff rozważał pojęcie podobieństwa w geometrii w sposób filozoficzny, aby dzięki ogólnemu pojęciu podobieństwa ująć także pojęcie, którym posługuje się geometria. Całkiem dobrze mógłby był sobie to darować. Jeżeli bowiem pomyślę sobie figury, których odpowiednie kąty zawierające w sobie linie stanowiące obwód są sobie równe, i odpowiednie boki, zawarte w tych liniach mają jednakowy stosunek, to można to zawsze uważać za definicję podobieństwa figur; i tak samo jest ze wszystkimi innymi podobieństwami przestrzennymi. Geometrze bowiem w ogóle nie zależy na ogólnej definicji podobieństwa. Jest szczęściem matematyki, że jeśli niekiedy geometra ze źle pojętego obowiązku *[Obliegenheit]* wda się w takie analityczne wyjaśnianie, to przecież w rzeczywistości nic on z tego nie wywnioskuje, albo też jego następne wnioski staną się ostatecznie definicjami matematycznymi. W przeciwnym razie nauka ta byłaby narażona na taki sam nieszczęsny spór jak filozofia.

Matematyk ma do czynienia z pojęciami, które często nadają się jeszcze do wyjaśnienia filozoficznego, jak np. z pojęciem przestrzeni w ogóle. Jednakże przyjmuje on takie pojęcie jako dane na podstawie swojego jasnego i pospolitego przedstawienia. Niekiedy wyjaśnienia filozoficzne dane mu są z innych nauk, zwłaszcza w matematyce stosowanej, np. wyjaśnienie płynności. Wtedy jednak taka definicja nie powstaje w matematyce, lecz jest przez nią tylko wykorzystywana. Zadaniem filozofii jest rozbiór, precyzowanie, i określanie pojęć, które są dane jako niejasne. Zadaniem matematyki natomiast jest łączenie i porównywanie

danych pojęć dotyczących wielkości *[Begriffe von Grossen],* które są jasne i pewne, aby zobaczyć, co z tego może być wywnioskowane.

§ 2. MATEMATYKA W SWOICH ANALIZACH [AUFLÖSUNGEN], DOWODACH I WNIOSKACH ROZWAŻA TO, CO OGÓLNE POD POSTACIĄ ZNAKÓW *IN CONCRETO,* FILOZOFIA NATOMIAST TO, CO OGÓLNE POD POSTACIĄ ZNAKÓW IN *ABSTRACTO*

Ponieważ rozpatrujemy tutaj nasze zasady tylko jako bezpośrednie wnioski z doświadczeń, to ze względu na to powołam się po pierwsze na arytmetykę i to nie tylko na arytmetykę ogólną dotyczącą wielkości nieokreślonych, lecz także na tę dotyczącą liczb, w której określa się stosunek wielkości do jedności. W obydwu zakłada się najpierw zamiast rzeczy samych ich znaki z uwzględnieniem szczegółowych charakterystyk ich powiększania się lub zmniejszania, ich stosunków itd., a następnie operuje się tymi znakami podług prostych i pewnych reguł przestawiając je, łącząc, odejmując, a także poddając różnorakim przekształceniom, tak że oznaczone [przez nie] rzeczy same zostają wyłączone z myśli, by na samym końcu w konkluzji odcyfrować znaczenie wnioskowania symbolicznego. Po drugie, w geometrii, aby np. poznać własności wszystkich kół, kreśli się jedno [koło], w którym rysuje się dwie, zamiast wszystkich możliwych linii, które przecinają się wewnątrz tego koła. Na podstawie tego dowodzi się określone stosunki i odnośnie tego rozważa się ogólne reguły tych stosunków, które dotyczą przecinających się we wszystkich kołach linii *in concreto.*

Jeżeli porównamy z tym sposób postępowania filozofii, to jest on całkowicie różny. Znaki, którymi posługujemy się w rozważaniu filozoficznym nigdy nie są niczym innym, niż [tylko] słowami, które ani w swoich złożeniach nie oznaczają pojęć częściowych *[Theilbegriffe],* z których składa się całkowita idea, którą wskazuje to słowo, ani w swoich połączeniach nie są zdolne do oznaczania stosunków dotyczących myśli filozoficznych. Dlatego przy okazji każdego namysłu w tego rodzaju poznaniu musimy mieć przed oczyma rzecz samą, a także jesteśmy zmuszeni przedstawić sobie to, co ogólne *in abstracto,* nie mogąc posłużyć się tym ważnym ułatwieniem, tj. omawianiem poszczególnego znaku zamiast ogólnego pojęcia rzeczy samej. Jeżeli np. geometra chce udowodnić, iż przestrzeń jest podzielna w nieskończoność, to bierze linię prostą, która prostopadle przecina dwie linie równoległe i kreśli z pewnego punktu jednej z tych równoległych linii następne proste, które ją przecinają. Na podstawie tego symbolu poznaje on z największą pewnością, że podział musi postępować bez końca. Gdy natomiast filozof chce udowodnić, że każde ciało składa się z substancji prostych, to najpierw musi się upewnić, że jest ono w ogóle całością [złożoną] z substancji prostych, i że odnośnie tych substancji złożenie jest stanem przypadkowym, bez

którego również mogą one istnieć, że zatem wszelkie złożenie w jakimś ciele mogłoby zostać zniesione w myśli, ale w taki sposób, iż substancje, z których się ono składa, istnieją: a ponieważ to, co pozostaje z czegoś złożonego jest proste, przeto ciało musi się składać z prostych substancji. Tutaj [więc] ani figury, ani widzialne znaki nie mogą wyrażać myśli i stosunków pomiędzy nimi; tutaj także nie da się założyć żadnego przestawiania znaków podług reguł w miejsce tego abstrakcyjnego rozważania, tak by przedstawienie rzeczy samej zastąpić łatwiejszymi i prostszymi znakami, lecz to, co ogólne, musi być roważane *in abstracto.*

§ 3. W MATEMATYCE MAŁO JEST NIEROZKŁADALNYCH *[UNAUFLÖSLICHE]* POJĘĆ I NIEDOWODLIWYCH TWIERDZEŃ, W FILOZOFII NATOMIAST SĄ ONE NIEZLICZONE

Pojęcia[5] wielkości w ogóle, jedności, mnogości *[Menge],* przestrzeni itd. są przynajmniej w matematyce nierozkładalne, tj. ich rozbiór i wyjaśnienie nie należy w ogóle do tej nauki. Dobrze zdaję sobie sprawę z tego, że niektórzy geometrzy poszerzając granice nauk chcą niekiedy filozofować w [ramach] nauki o wielkościach *[Grossenlehre],* wskutek czego próbują jeszcze wyjaśnić tego rodzaju pojęcia, jakkolwiek definicja taka w tym przypadku nie powoduje w ogóle żadnych następstw matematycznych. Atoli pewne jest, że każde pojęcie w ramach jakiejś dyscypliny [wiedzy] jest nierozkładalne. A to czy pojęcie to może być jeszcze wyjaśnione, czy też nie, na ogół nie jest brane pod uwagę w tej nauce. A powiedziałem, że w matematyce są tylko nieliczne takie pojęcia. Pójdę jednak jeszcze dalej i stwierdzę, że właściwie żadne takie pojęcia nie mogą w niej wystąpić, w tym sensie mianowicie, że do poznania matematycznego należałoby ich wyjaśnienie poprzez rozbiór pojęć, założywszy nawet, iż skądinąd byłoby ono możliwe. Matematyka bowiem nigdy nie wyjaśnia danego pojęcia poprzez rozbiór, lecz na drodze arbitralnego powiązania [wyjaśnia] przedmiot, myśl o którym staje się dopiero dzięki temu możliwa.

Jeżeli porównamy z tym filozofię, to jakaż różnica rzuca się w oczy? We wszystkich jej dyscyplinach, a zwłaszcza w metafizyce, każdy rozbiór, który może się dokonać, jest także konieczny; od tego bowiem zależy nie tylko wyraźność poznania, lecz także możliwość niezawodnych wnioskowań. Atoli już z góry widać, że podczas rozbioru nieuniknione jest dojście do pojęć nierozkładalnych, które będą albo [pojęciami] samymi w sobie i dla siebie *[an und für sich selbst],* albo dla nas, a także, iż będzie ich niezmiernie dużo, skoro niemożliwe jest, żeby ogólne re-

[5] W oryginale jest liczba pojedyncza *pojęcie (der Begriff).* Mamy tu do czynienia z oczywistą pomyłką Kanta, orzeczenie bowiem tego zdania występuje w liczbie mnogiej. Czytam dostosowując liczbę podmiotu do liczby orzeczenia.

zultaty poznawcze o tak wielkiej różnorodności miały się składać tylko z tak nielicznych pojęć podstawowych *[Grundbegriffe].* Dlatego wiele z tych pojęć nie daje się prawie w ogóle rozłożyć, np. pojęcie przedstawienia, współistnienia *[das Neben einander sein],* następstwa [das *Nach einander sein],* a inne tylko częściowo, jak pojęcie przestrzeni, czasu, [pojęcia dotyczące] rozmaitych uczuć duszy ludzkiej, uczucia wniosłości, piękna, obrzydzenia itd., bez których dokładnej znajomości i analizy *[Auflösung]* pobudki natury ludzkiej nie są wystarczająco znane, a gdzie zarazem uważny obserwator spostrzeże jednak, że rozbiór na dłuższą metę jest nieosiągalny. Przyznaję, że wyjaśnienia przyjemności i przykrości[6] *[Lust und Unlust],* pożądania i wstrętu i niezliczone podobne, nigdy nie mogą być dane dzięki zupełnym analizom. Nierozkładalność ta wcale mnie nie dziwi. U podstaw bowiem tak różnorodnych pojęć muszą leżeć rozmaite *[unterschiedliche]* pojęcia elementarne. Błąd, którego dopuścili się niektórzy [filozofowie] traktując wszelkie tego typu treści poznawcze jako takie, które da się rozłożyć w całości na pewne nieliczne proste pojęcia, jest podobny do tego, w który popadli starożytni badacze przyrody [twierdząc, że] wszelka materia przyrody składa śię z tak zwanych czterech żywiołów *[Elementen],* która to koncepcja dzięki staranniejszej obserwacji została odrzucona.

Dalej, u podstaw matematyki leżą tylko nieliczne niedowodliwe zasady, które w nauce tej jednak są uważane za bezpośrednio pewne, aczkolwiek można by je skądinąd było jeszcze udowodnić; np. całość jest równa wszystkim częściom razem wziętym; przez dwa punkty może być [poprowadzona] tylko jedna linia prosta itd. Matematycy przywykli tego rodzaju zasady naczelne przedstawiać na początku swoich rozważań [Disciplinen], aby można było spostrzec, że nie inne, lecz tylko tak oczywiste zasady są właśnie założone jako prawdziwe, wszelkie pozostałe natomiast są ściśle dowodzone.

Jeżeli porównamy z tym filozofię a szczególnie metafizykę, to chciałbym jedynie, aby zestawiono tablicę zawierającą niedowodliwe zasady,

[6] Zwrot *Lust und Vnlust* zwykło się tłumaczyć przez *rozkosz i przykrość.* W ten sposób oddaje ten zwrot Jerzy Gałecki — tłumacz *Krytyki władzy sądzenia, co* motywuje pewnymi względami technicznymi (por. I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia.* Warszawa 1986, s. 3—4, przypis tłumacza). Ponieważ jednak owe techniczne względy w przypadku tego tłumaczenia nie mają miejsca, powyższy niemiecki zwrot oddaję przez *przyjemność i przykrość,* co jest merytorycznie bardziej uzasadnione; słowo *rozkosz* bowiem oznacza uczucie bardziej intensywne, niżby na to wskazywało niemieckie *Lust* (przyznaje to zresztą w wyżej wspomnianym przypisie sam J. Gałecki).

które leżą u podstaw tej nauki w całym jej zakresie. Stanowiłaby ona z pewnością zadanie *[Plan],* które byłoby niezmierzone. Atoli na wyszukaniu owych niedowodliwych prawd podstawowych polega najważniejsze zadanie filozofii wyższej, a odkrycia te nigdy nie będą miały końca, tak długo jak taki rodzaj poznania będzie rozszerzany. Obojętnie jaki byłby przedmiot, to tego rodzaju cechy, które intelekt spostrzega w nim najsamprzód i bezpośrednio, stanowią *data* dla równie wielkiej liczby niedowodliwych zasad, które są podstawą, dzięki której mogą być wynajdowane definicje. Zanim jeszcze zabiorę się do wyjaśnienia, czym jest przestrzeń, to wyraźnie pojmuję, że — ponieważ pojęcie to jest mi dane — muszę przede wszystkim poprzez rozbiór wyszukać takie cechy, które są w nim najsamprzód i bezpośrednio pomyślane. Zauważam tedy, że odnośnie tego pojęcia wiele [rzeczy] znajduje się na zewnątrz siebie, i że wielość ta nie stanowi substancyj; nie chcę bowiem poznawać rzeczy w przestrzeni, lecz przestrzeń samą, [tj. na przykład to,] że przestrzeń może mieć tylko trzy wymiary itd. Tego rodzaju zasady można z powodzeniem wyjaśnić, kiedy rozważa się je *in concreto,* w celu ich naocznego poznania; atoli nigdy nie można ich udowodnić. W jakiż bowiem sposób mogłoby się to dziać, skoro twierdzenia te stanowią pierwsze i najprostsze myśli, jakie tylko mogę mieć o moim przedmiocie, kiedy zaczynam o nim myśleć? W matematyce definicje stanowią pierwszą myśl, jaką mogę mieć o wyjaśnianych rzeczach, dlatego że moje pojęcie przedmiotu powstaje dopiero dzięki wyjaśnieniu, a także ponieważ w ogóle jest niedorzecznością uważać je za dowodliwe. W filozofii, gdzie dane mi jest pojęcie rzeczy, którą mam wyjaśnić, to, co jest w pojęciu bezpośrednio i najsamprzód postrzegane, musi służyć pewnemu niedowodliwemu sądowi podstawowemu *[Grundurteil].* Ponieważ jednak nie posiadam jeszcze całkowitego i wyraźnego pojęcia rzeczy, lecz [go] dopiero szukam, to nie można posługując się tym pojęciem w ogóle udowodnić owego sądu podstawowego, tak że służy on raczej do tego, żeby poprzez to wytworzyć wyraźne poznanie i definicję. Muszę zatem posiadać pierwsze sądy podstawowe przed wszelkim filozoficznym wyjaśnieniem, i może tutaj zachodzić tylko ten błąd, że za absolutnie pierwotną *[uranfangliche]* cechę uznam to, co jest tylko cechą wtórną *[abgeleitete].* W następnym rozważaniu poruszę sprawy, które wykażą to w niewątpliwy sposób.

§ 4. PRZEDMIOT MATEMATYKI JEST ŁATWY I PROSTY, PRZEDMIOT FILOZOFII NATOMIAST — TRUDNY I ZAGMATWANY

Ponieważ przedmiotem matematyki jest wielkość i rozpatrując ją zwraca się uwagę tylko na to, po ilekroć coś jest założone, to wyraźnie rzuca się w oczy, że poznanie to musi polegać na nielicznych i bardzo jasnych założeniach podstawowych *[Grundlehren]* ogólnej nauki o wiel-

kości (jaką jest właściwie arytmetyka ogólna). Tutaj widzimy również, że zmniejszanie i zwiększanie się wielkości, jej rozkład na równe czynniki w nauce o pierwiastkach *[Lehre von Wurzeln],* wypływa z prostych i nielicznych pojęć podstawowych. Pewne nieliczne pojęcia fundamentalne dotyczące przestrzeni pośredniczą w stosowaniu tego ogólnego poznania w geometrii. Aby się o tym przekonać, można na przykład porównać, rozważając pod tym względem tylko powierzchownie, choćby łatwą uchwytność jakiegoś przedmiotu arytmetycznego, który zawiera w sobie olbrzymią wielość, z o wiele trudniejszą pojmowalnością jakiejś idei filozoficznej. Stosunek tryliona do jedności jest całkiem wyraźnie zrozumiały, podczas gdy filozofowie *[Weltweisen]* do tej pory nie potrafią uczynić zrozumiałym pojęcia wolności na podstawie swoich pierwiastków *[Einheiten],* tj. swoich prostych i znanych pojęć. Tak więc, jakości, które są właściwym przedmiotem filozofii, są nieskończenie różnorodne, a ich rozróżnianie wymaga ponadto nadzwyczaj wiele [trudu]; tak samo o wiele trudniej jest przeanalizować *[auflösen]* zagmatwane treści poznawcze poprzez rozbiór, niż łączyć dane [nam] proste treści poznawcze poprzez syntezę i w ten sposób dochodzić do wniosków. Wiem, że wielu jest takich, którzy łatwo znajdują podobieństwo *[Vergleichung]* pomiędzy filozofią a wyższą matematyką *[höhem Mathesis].* Ci jednak filozofią nazywają wszystko to, co zawierają książki, które noszą ten tytuł. Poglądy filozofów *[philosophische Erkenntnisse]* najczęściej spotyka los mniemań, i są one jak meteory, których blask nie zapowiada ich długiego trwania. One przemijają, matematyka jednak pozostaje. Metafizyka jest niewątpliwie najtrudniejszą ze wszystkich dziedzin wiedzy *[Einsichten]* ludzkiej; atoli nigdy jeszcze nie została ona napisana. Zadanie postawione przez Akademię pokazuje, że mamy powód pytać o drogę, na której dopiero myślimy jej szukać.

ROZWAŻANIE DRUGIE. JEDYNA METODA OSIĄGNIĘCIA MOŻLIWIE NAJWIĘKSZEJ PEWNOŚCI W METAFIZYCE

Metafizyka nie jest niczym innym, niż filozofią dotyczącą pierwszych podstaw naszego poznania. To zatem, co zostało wykazane w poprzednim rozważaniu dotyczącym porównania poznania matematycznego z filozofią, obowiązuje także w odniesieniu do metafizyki. Widzieliśmy znaczące i istotne różnice występujące pomiędzy poznaniem w obu naukach, i ze względu na to możemy powiedzieć za biskupem Warburtonem, że dla filozofii nie było nic bardziej szkodliwszego od matematyki; chodzi mianowicie o naśladowanie matematycznej metody myślenia tam, gdzie niemożliwe jest jej użycie. Co się tyczy bowiem użycia tej me-

tody w działach filozofii, w których ma miejsce poznawanie wielkości *[Kenntniss der Grossen],* to jest to czymś całkowicie innym, a korzyść z tego jest niezmierzona.

W matematyce rozpoczynam od wyjaśnienia mojego przedmiotu, np. trójkąta, koła itd., w metafizyce nigdy nie mogę od tego zaczynać, i tak wiele brakuje do tego, by tutaj definicja była pierwszym, czego dowiaduje się o rzeczy, że jest ona prawie zawsze tym, co ostatnie. W matematyce mianowicie nie posiadam wcześniej w ogóle żadnego pojęcia mojego przedmiotu, zanim da mi go definicja. W metafizyce posiadam pewne pojęcie, które było mi już dane, choć jako niejasne; ja powinienem starać się je uwyraźnić, sprecyzować i określić. W jakiż jednak sposób mogę od tego zaczynać? Augustyn powiedział: *Wiem dobrze czym jest czas; jeżeli jednak ktoś mnie o to zapyta, wtedy tego nie wiem.* Musimy tutaj dać pierwszeństwo wielu czynnościom [mającym na celu]: rozwinięcie niejasnych idei, [ich] porównywanie, podporządkowywanie i ograniczanie, i śmiem twierdzić, że choć o czasie powiedziano wiele prawdziwego i trafnego to jednak nigdy nie podano jego realnego wyjaśnienia. Co się bowiem tyczy wyjaśnienia słownikowego *[Namenerkldrung],* to pomaga nam ono mało lub w ogóle, gdyż i bez niego rozumiemy to słowo wystarczająco, aby nie pomylić go [z innymi słowami]. Gdybyśmy mieli tak wiele poprawnych definicji, ile ich pod tą nazwą występuje w książkach, to z jakąż pewnością moglibyśmy wnioskować i z tego wyprowadzać konkluzje! Atoli doświadczenie uczy nas czegoś wręcz przeciwnego.

W filozofii, a szczególnie w metafizyce, można często wyraźnie i w sposób pewny dowiedzieć się bardzo wiele o przedmiocie, a także wyprowadzać z tego słuszne wnioski, zanim posiądzie się jego definicję, nawet wtedy, kiedy w ogóle nie próbuje się jej podać. Różne orzeczniki dotyczące każdej rzeczy mogą być dla mnie bezpośrednio pewne, chociaż nie znam ich jeszcze tak, aby podać dokładnie określone pojęcie rzeczy, tj. definicję. Jakkolwiek nigdy bym nie wyjaśnił, czym jest pożądanie, to mógłbym przecież powiedzieć pewnością, że każde pożądanie zakłada przedstawienie przedmiotu pożądania [das *Begehrte], że* przedstawienie to jest przewidywaniem czegoś przyszłego, że związane jest z nim uczucie przyjemności itd. To wszystko każdy stale postrzega w bezpośredniej świadomości pożądania. Być może z tych porównawczych uwag można by ostatecznie wyprowadzić definicję pożądania. Tak długo jednak zbyteczne jest ważyć się na to przedsięwzięcie, które jest tak ryzykowne, jak długo można to, czego się szuka, wywieść z niektórych bezpośrednio pewnych cech tej rzeczy bez odwoływania się do definicji. W matematyce sprawa ma się, jak wiadomo, całkiem inaczej.

W matematyce znaczenie znaku jest pewne, ponieważ łatwo możemy sobie uświadomić, co chcemy nim oznaczyć. W filozofii w ogóle, a w szcze-

gólności w metafizyce, słowa posiadają swoje znaczenie na mocy zwyczaju językowego *[Redengebrauch],* chyba że zostało ono dokładniej określone przez logiczne ograniczenie. Ponieważ jednak w przypadku bardzo podobnych pojęć, które jednakże zawierają znaczną różnorodność ukrytą, często korzysta się z tego samego słowa, to należy z wielką pieczołowitością podczas każdorazowego użycia pojęcia, nawet wtedy, gdy nazwa wydaje się być na pewno zgodna ze zwyczajem językowym, mieć baczenie na to, czy jest to także w rzeczywistości to samo pojęcie, które tutaj związane jest z tym samym znakiem. Mówimy, że człowiek odróżnia złoto od mosiądzu, kiedy poznaje, że jeden metal nie ma takiej samej gęstości, jaką ma drugi. Poza tym mówimy, że bydło odróżnia jedną paszę od drugiej, gdy jedną zjada a drugą pozostawia. Użyliśmy tutaj w obu przypadkach słowo *odróżniać,* jakkolwiek w pierwszym przypadku znaczy ono tyle, co poznać różnicę, co się nie może nigdy dziać bez sądzenia, w drugim znaczeniu wskazuje ono tylko na to, że ze względu na różne przedstawienia działa się w różny sposób, i nie jest konieczne, aby występował sąd. W przypadku bowiem bydła spostrzegamy tylko, że różne wrażenia prowadzą do różnych działań, co jest całkiem możliwe, bez potrzeby sądzenia przez nie o zgodności, czy o różności.

Z tego wszystkiego, całkiem naturalnie, wypływają reguły metody, od której jedynie i wyłącznie może być wymagana możliwie najwyższa metafizyczna pewność. Reguły te bardzo różnią się od tych, którymi posługiwaliśmy się do tej pory, a jeżeli zostaną zużytkowane, to zapewnią tego rodzaju szczęśliwy punkt wyjścia, którego nigdy nie można by było oczekiwać na żadnej innej drodze. Pierwsza i najważniejsza r e g u ła głosi, że nie należy zaczynać od wyjaśnień, chyba że należałoby szukać jedynie wyjaśnienia słownikowego *[Worterkldrung],* np.: koniecznym jest to, czego przeciwieństwo jest niemożliwe. Jednak także tu są tylko nieliczne przypadki, kiedy można w sposób tak pewny wyznaczyć, zaraz na początku, wyraźnie określone pojęcie. Najpierw należy raczej starannie odszukać w tym przedmiocie przede wszystkim to, co jest w nim bezpośrednio pewne, zanim będziemy mieli jego definicję. Z tego wyciągamy wnioski i próbujemy przede wszystkim uzyskać prawdziwe i całkowicie pewne sądy o przedmiocie, nie popisując się jeszcze spodziewanym wyjaśnieniem (na co teraz nie możemy się jeszcze ważyć), lecz należy na to przyzwolić dopiero wtedy, gdy wyjaśnienie stanie się możliwe na podstawie najbardziej oczywistych sądów. Druga reguła głosi, że należy szczególnie wyróżnić bezpośrednie sądy o przedmiocie ze względu na to, co najsamprzód z całą pewnością w nim występuje, a skoro uzyskamy pewność, że jeden nie jest zawarty w drugim, to sądy te stawiamy na początku — tak jak aksjomaty w geometrii — jako podstawę

wszelkich wnioskowań. Z tego wynika, że każdorazowo szczególnie wyróżniamy w rozważaniach metafizycznych to, co wiemy z pewnością, nawet gdyby tego było niewiele; jakkolwiek z drugiej strony możemy czynić próby odnośnie wiedzy niepewnej, aby zobaczyć, czy nie mogłaby ona naprowadzić nas na ślad wiedzy pewnej, tak jednak, żeby nie pomieszać tej ostatniej z pierwszą. Nie wprowadzę następnych reguł postępowania, które metoda ta ma wspólne z każdą inną metodą rozumową, a tylko przejdę do wyjaśnienia jej na przykładach.

Prawdziwa metoda metafizyki jest zasadniczo tożsama z tą metodą, którą Newton wprowadził do przyrodoznawstwa, i która dała również tak korzystne skutki. Nakazuje nam ona, żeby za pomocą niewątpliwych doświadczeń, i każdorazowo przy pomocy geometrii, odszukać reguły, podług których zachodzą pewne zjawiska przyrodnicze. Jakkolwiek pierwszej podstawy nie rozpoznajemy w ciałach, to mimo to jest pewne, że ciała oddziaływują podług tych praw, a skomplikowane zjawiska przyrodnicze *[Naturgegebenheiten]* wyjaśniamy, gdy wskazujemy wyraźnie, w jaki sposób ciała podpadają pod te dobrze uzasadnione reguły. Tak samo jest w metafizyce. W oparciu o niewątpliwe doświadczenia wewnętrzne, tj. bezpośrednia oczywistość świadomości, odszukujemy takie cechy, które na pewno są zawarte w pojęciu jakiejś ogólnej własności, i chociaż nie znamy całej istoty rzeczy, to moglibyśmy przecież w sposób pewny posługiwać się tą rzeczą tak, aby wiele cech przedmiotu z niej wyprowadzić.

PRZYKŁAD JEDYNIE PEWNEJ METODY METAFIZYCZNEJ SŁUŻĄCEJ DO POZNANIA NATURY CIAŁ

Ze względu na zwięzłość wywodu powołam się na dowód, który był pokrótce przedstawiony w pierwszym rozdziale pod koniec drugiego paragrafu, aby przede wszystkim wziąć tu za podstawę zasadę, która głosi, że każde ciało musi składać się z substancji prostych. Nie przesądzając, czym jest ciało, wiem przecież na pewno, że składa się ono z części, które egzystowałyby, nawet gdyby nie były powiązane; a jeżeli pojęcie substancji jest pojęciem wyabstrahowanym, to jest ono bez wątpienia [pojęciem] odnoszącym się do cielesnych rzeczy w świecie. Nie jest jednak wcale koniecznym, żeby nazywać je substancjami. Wystarczy, że można stąd wywnioskować z największą pewnością, iż ciało składa się z prostych części; potwierdzający to naoczny *[augenscheinliche]* rozbiór jest łatwy, tu jednakże zbyt szczegółowy. Mogę więc udowodnić za pomocą nieomylnych dowodów geometrycznych, że przestrzeń nie składa się z prostych części; uzasadniają to wystarczająco znane argumenty. Istnieje zatem pewna określona liczba części każdego ciała (wszystkie one są proste), a także taka sama liczba części przestrzeni zajmowanej przez to ciało

(wszystkie one są scalone). Z tego wynika, że każda prosta część (element) w ciele zajmuje pewną przestrzeń. Jeżeli więc zapytam: Co *to znaczy zajmować pewną przestrzeń?,* to — nie troszcząc się o istotę przestrzeni — uświadamiam sobie, że jeśli pewna przestrzeń może być wypełniona *[durchdrungen]* przez każdą rzecz i nie istnieje tam nic, co stawia opór, to każdorazowo, jeżeli sobie tego życzę, mógłbym powiedzieć, że coś istnieje w tej przestrzeni, nigdy jednak, że przestrzeń ta jest przez coś zajęta. Z tego poznaję, że jakaś przestrzeń jest przez coś zajęta, jeżeli jest tam coś, co stawia opór pewnemu poruszającemu się ciału, które dąży do wniknięcia w tę właśnie przestrzeń. Opór ten jest po prostu nieprzenikliwością *[Undurchdringlichkeit\.* Dlatego też ciała zajmują przestrzeń dzięki nieprzenikliwości. Nieprzenikliwość *[Impenetrabilität]* jest jednakże pewną siłą. Uzewnętrznia bowiem pewien opór, tj. pewne przeciwstawne oddziaływanie wobec jakiejś zewnętrznej siły. A siła, która przysługuje pewnemu ciału, musi przysługiwać jego prostym częściom. Dlatego też elementy każdego ciała wypełniają swoją przestrzeń dzięki sile nieprzenikliwości. Idąc dalej jednakże pytam, czy te pierwsze elementy dlatego właśnie nie są rozciągłe, ponieważ każdy element w ciele wypełnia jakąś przestrzeń? Tutaj akurat mogę podać wyjaśnienie, które jest bezpośrednio pewne, mianowicie że: rozciągłe jest to, co dla siebie *(absolute)* założone wypełnia jakąś przestrzeń, tak jak każde poszczególne ciało wypełniałoby pewną przestrzeń, nawet gdybym sobie przedstawiał, że w przeciwnym razie poza nim nic by nie istniało. Kiedy jednak rozważam jakiś zupełnie prosty element, to niemożliwe jest, jeżeli jest on założony sam jeden (bez powiązania z innymi [elementami]), żeby znajdowało się w nim wiele elementów na zewnątrz siebie, a on zajmował *absolute* pewną przestrzeń. Dlatego nie może on być rozciągły. Ponieważ jednak tylko jedna siła nieprzenikliwości użyta wobec wielu zewnętrznych rzeczy jest przyczyną tego, że element ten zajmuje jakąś przestrzeń, to widzę, że to stąd wypływa wprawdzie wielość w jego zewnętrznym oddziaływaniu, ale nie wielość ze względu na wewnętrzne części. Dlatego też element nie jest rozciągły, ponieważ zajmuje on w ciele *(in nexu cum aliis)* pewną przestrzeń.

Chcę jeszcze do tego dodać kilka słów, aby unaocznić jak płytkie są dowody metafizyków, gdy daremnie wnioskują oni zgodnie z przyzwyczajeniem z raz wziętego za podstawę wyjaśnienia, podczas gdy definicja owa jest mylna. Jest znanym faktem, że większość wyznawców nauki Newtona *[Newtonianer]* idzie dalej, niż sam Newton, i twierdzi, że ciała oddziaływują bezpośrednio (lub jak oni to nazywają przez pustą przestrzeń) na siebie także na odległość. Zrezygnuję tu z rozważań dotyczących słuszności tej zasady, która z pewnością ma za sobą wiele racji. Twierdzę jedynie, że przynajmniej metafizyka nie obaliła

jej. Przede wszystkim ciała są od siebie oddalone, jeśli nie stykają się ze sobą. Jest to dosyć dokładne znaczenie tego słowa. Jeśli więc zapytam: Co *rozumiem przez stykanie się?,* to nie troszcząc się o definicję, spostrzegam, że za każdym razem sąd o tym, że dotykam jakieś ciało, wydaję przecież na podstawie oporu nieprzenikliwości jakiegoś innego ciała. Uważam bowiem, że pojęcie to źródłowo wypływa z czucia *[Gefühl],* tak jak przypuszczam także tylko dzięki świadectwu *[Urteil]* oczu, że jedna materia styka się z drugą, o czym jednak upewniam się dopiero dzięki zauważonemu oporowi nieprzenikliwości. W ten sposób, jeżeli mówię, że jakieś ciało działa bezpośrednio na pewne inne odeń oddalone, to znaczy to tyle, że działa ono na nie bezpośrednio, a nie za pośrednictwem nieprzenikliwości. Nie można przy tym zgoła abstrahować od tego, dlaczego ma to być niemożliwym; ktoś musiałby bowiem wykazać, że nieprzenikliwość jest albo jedyną siłą ciała, albo przynajmniej, że ciało nie może bezpośrednio oddziaływać na żadne inne inaczej, niż za pośrednictwem nieprzenikliwości. Ponieważ nie zostało to do tej pory nigdy dowiedzione, i także na pierwszy rzut oka ciężko by to było udowodnić, to przynajmniej metafizyka nie posiada w ogóle żadnej solidnej podstawy, aby oburzać się na bezpośrednie przyciąganie na odległość. Wskutek tego, pozwólmy m etafizykom wprowadzić racje dowodowe *[Beweisgründe].* Przede wszystkim pojawia się definicja głosząca, że bezpośrednia wzajemna obecność *[Gegenwart]* dwóch ciał jest stycznością. Z tego wynika, że jeżeli dwa ciała bezpośrednio na siebie oddziaływują, to stykają się ze sobą. Rzeczy, które się stykają, nie są od siebie oddalone. Dwa ciała zatem nigdy nie oddziaływują bezpośrednio na siebie na odległość itd. Definicja została zdobyta podstępem. Nie każda bowiem bezpośrednia obecność jest stycznością, lecz tylko taka, która jest zapośredniczona przez nieprzenikliwość, a cała reszta jest podszyta wiatrem.

Kontynuuję więc moje rozważania. Na podstawie powyższych przykładów stało się jasne, że można wiele mówić z pewnością o jakimś przedmiocie nie tylko na gruncie metafizyki, lecz także i innych nauk, bez jego wyjaśnienia. Nie zostało tu bowiem wyjaśnione ani czym jest ciało, ani czym jest przestrzeń, a jednak zdobyto niezawodne zasady dotyczące ich obu. Tym najważniejszym, do czego zmierzam, jest to, że w metafizyce należy postępować wyłącznie analitycznie; jej zadaniem bowiem faktycznie jest rozwikłanie zagmatwanych rezultatów poznawczych. Jeżeli porównamy z tym sposób postępowania filozofów, który jest tak rozpowszechniony we wszystkich szkołach, to jakiż okaże się on pokrętny. Najbardziej abstrakcyjne pojęcia, od których ostatecznie wychodzi w sposób naturalny intelekt, stanowią według tych filozofów początek, ponieważ mają oni w głowie tylko sposób postępowania matematyków,

który chcą dokładnie naśladować. A przecież ma tutaj miejsce doniosła różnica pomiędzy metafizyką a każdą inną nauką. W geometrii i w innych dyscyplinach *[Erkenntnisse]* nauki o wielkości rozpoczynamy od tego, co najtrudniejsze: od możliwości i istnienia w ogóle, od konieczności i przypadkowości itd., od czystych *[lauter]* pojęć, które wymagają wielkiej abstrakcyjności i uwagi, przede wszystkim dlatego, że ich znaki ulegają w użyciu wielu niezauważalnym zmianom *[Abartlingen],* których różnice nie powinny umykać naszej uwadze. Należy tutaj postępować wyłącznie na drodze syntezy. Dlatego wyjaśnia się je zaraz na początku, a następnie z tego w sposób pewny wnioskuje. Filozofowie tego pokroju życzą sobie wzajemnie szczęścia, bo dzięki geometrom nauczyli się gruntownie myśleć o tajemnicy i w ogóle nie zauważają tego, że geometrzy zdobywają pojęcia dzięki syntezie *[Zusammensetzen],* podczas gdy filozofowie mogą tego dokonać jedynie dzięki analizie *[Auflösen],* która jest całkowicie inną metodą myślenia.

Kiedy jednak filozofowie wkroczą na naturalną drogę zdrowego rozsądku *[gesunde Vernunft],* [polegającą na tym by] wyszukiwać przede wszystkim to, co wiedzą pewnie o abstrakcyjnym pojęciu jakiegoś przedmiotu (np. przestrzeni albo czasu), nie roszcząc pretensji do wyjaśnień, kiedy będą wnioskować tylko na podstawie tych nieomylnych *datis,* kiedy podczas każdego zmieniającego się użycia jakiegoś pojęcia zwrócą uwagę na to, czy samo to pojęcie (bez względu na jego znak) jest jedno i to samo, i czy nie jest ono tutaj zmienione, to wtedy być może nie będą mieli do zaoferowania zbyt wielu rezultatów poznawczych *[Einsichten],* ale te, które przedłożą będą miały niezaprzeczalną wartość. Co się tyczy tych ostatnich chcę jeszcze podać jeden przykład. Liczni filozofowie przytaczają jako przykład pojęć niejasnych *[dunkler Begriffe],* pojęcia, które możemy mieć w głębokim śnie. Niejasne przedstawienia *[dunkle Vorstellungen]* są to takie przedstawienia, których nie jesteśmy świadomi. Pewne doświadczenia wskazują jednak, że także w głębokim śnie mamy przedstawienia, a ponieważ nie jesteśmy ich świadomi, to są one niejasne. Tutaj świadomość ma dwojakie znaczenie. Albo nie jesteśmy świadomi jakiegoś przedstawienia, że je mamy, albo nie jesteśmy świadomi tego, że je mieliśmy. To pierwsze oznacza niejasność przedstawienia, tak jak ono istnieje w duszy. To drugie nie oznacza niczego innego, jak tylko to, że nie przypominamy go sobie. Powyższe zasady pozwalają więc jedynie poznać, że mogą istnieć przedstawienia, których na jawie sobie nie przypominamy, z czego jednak wcale nie wynika, że we śnie nie były one dane nam jasno ze świadomością, tak jak to jest w przykładzie pana Sauvage, dotyczącym osobnika cierpiącego na katalepsję, czy też w przypadku powszechnego zachowania somnambulików. Jednakże z powodu tego, że w ogóle zbyt szybko zmierza się do

konkluzji, nie nadawszy wprzódy każdorazowo pojęciu jego znaczenia poprzez zwrócenie uwagi na różnorodne przypadki, pomija się przez nieuwagę w tym przypadku zapewne wielką tajemnicę natury; tę mianowicie, że być może w najgłębszym śnie mamy do czynienia z największą sprawnością duszy w rozumnym myśleniu. Nie mamy bowiem żadnej innej podstawy, by przyjąć tezę przeciwną, jak tylko to, że nie przypominamy sobie tego na jawie, która to podstawa jednak niczego nie dowodzi.

Jeszcze wiele czasu upłynie zanim w filozofii będzie się postępować na drodze syntetycznej. Tylko wtedy, kiedy analiza dopomoże nam [w osiągnięciu] wyraźnie i dokładnie rozumianych pojęć, synteza może podporządkować, tak jak to jest w matematyce, wyniki złożone najprostszym wynikom poznawczym.

ROZWAŻANIE TRZECIE. O NATURZE PEWNOŚCI METAFIZYCZNEJ

§ 1. PEWNOŚĆ FILOZOFICZNA JEST ZUPEŁNIE INNEGO RODZAJU, NIZ MATEMATYCZNA

Jest się pewnym, o ile się wie, iż jest niemożliwe, że jakieś poznanie jest fałszywe. Stopień tej pewności, jeżeli brany jest *objective,* zależy od dostatecznej ilości znamion dotyczących konieczności tej prawdy, jeśli jednak jest on rozpatrywany *subjective,* to jest on tym większy, im poznanie tej konieczności jest bardziej naoczne. Pewność matematyczna, rozważana na oba sposoby, jest innego rodzaju, niż filozoficzna. Wykażę to na najbardziej oczywistych przykładach.

Intelekt ludzki, tak jak każda inna siła przyrody, podlega pewnym regułom. Mylimy się nie dlatego, że intelekt łączy pojęcia nie odwołując się do żadnych reguł, lecz dlatego, że cecha, której w rzeczy nie spostrzegamy, jest negowana także przez intelekt, i wydajemy sąd, że cecha, której nie uświadamiamy sobie w rzeczy, nie istnieje. Po pierwsze więc, matematyka dochodzi do swoich pojęć dzięki użyciu syntezy, i można z pewnością powiedzieć, że to, czego w swoim przedmiocie nie chciała sobie przedstawić poprzez definicję, nie jest także w nim zawarte. Pojęcie bowiem tego, co wyjaśniane [das *Erklärte]* powstaje dopiero dzięki wyjaśnieniu i nie posiada w ogóle poza tym innego znaczenia, jak tylko to, które zostało mu nadane przez definicję. Jeżeli porównamy z tym filozofię, a zwłaszcza metafizykę, to jest ona w swoich wyjaśnieniach znacznie bardziej niepewna, jeśli chce się na nie ważyć. Jeżeli zatem nie zauważymy takiej, czy innej cechy, która jednak potrzebna jest do wystarczającego odróżnienia pojęcia, i wydajemy sąd, że dokładnemu pojęciu nie brakuje żadnej takiej cechy, to definicja jest fałszywa i mylna. Tego rodzaju błędy moglibyśmy przedstawić za pomocą

niezliczonych przykładów, w tym przypadku jednak odniosę się tylko do powyższych wywodów dotyczących stykania się. Po drugie, matematyka rozpatruje swoje ogólne poznanie, w swoich wnioskach i dowodach, pod postacią znaków *in concreto,* filozofia jednak zawsze pod postacią znaków *in abstracto.* Stanowi to szczególną różnicę w sposobie osiągania pewności w obu [naukach]. Ponieważ bowiem znaki matematyczne są zmysłowymi narzędziami poznawczymi *[Erkenntnissmittel],* to można z taką samą pewnością, jak się jest pewnym tego, co widzi się oczyma, także wiedzieć, że nie przeoczyliśmy żadnego pojęcia, że każde poszczególne porównanie dokonuje się podług prostych reguł itd. Przy czym skupienie jest bardzo ułatwione poprzez to, że nie jest ono skierowane na rzeczy w ich ogólnym przedstawieniu, lecz na znaki w ich jednostkowym poznaniu, które tutaj jest zmysłowe. Natomiast słowa jako znaki poznania filozoficznego służą pomocą tylko jako przypomnienie wyróżnionych pojęć ogólnych. Znaczenie owych pojęć należy mieć za każdym razem bezpośrednio przed oczyma. Czysty intelekt musi się mieć na baczności; jakże bowiem łatwo może nam umknąć jakaś cecha wyabstrahowanego pojęcia, gdy nic zmysłowego nie może nam ujawnić jej przeoczenia. Wtedy zaś uważa się różne rzeczy za identyczne i wytwarza się błędne rezultaty poznawcze.

Wykazaliśmy więc tutaj, że podstawy, dzięki którym można wnioskować, iż niemożliwa jest pomyłka w jakimś filozoficznym poznaniu, same w sobie nigdy nie dorównują tym, z którymi ma się do czynienia w przypadku poznania matematycznego. Poza tym jednak także w tym poznaniu udział naoczności, co się tyczy słuszności, jest większy w matematyce, niż w filozofii, ponieważ w tej pierwszej przedmiot jest rozważany pod postacią zmysłowych znaków *in concreto,* w tej drugiej natomiast zawsze tylko pod postacią ogólnych abstrakcyjnych *[abgezogenen]* pojęć, których jasność wyrazu bynajmniej nie może być tak wielka, jak w tej pierwszej. W geometrii, gdzie ponadto znaki odznaczają się pewnym podobieństwem do oznaczanych rzeczy, oczywistość *[Evidenz]* ta jest przeto jeszcze większa, aczkolwiek w algebrze pewność jest tak samo niezawodna.

§ 2. METAFIZYKA ZDOLNA JEST OSIĄGNĄĆ DOSTATECZNIE PRZEKONYWUJĄCĄ PEWNOŚĆ

Pewność występująca w metafizyce jest tego samego rodzaju, co w każdym innym poznaniu filozoficznym, niezależnie od tego jak bardzo może być ono pewne, o ile jest zgodne z ogólnymi podstawami, których dostarcza metafizyka. Na podstawie doświadczenia jest znane, że w wielu przypadkach dzięki racjom rozumowym możemy mieć zupełną pewność i przekonanie, także poza matematyką. Metafizyka to tylko filozofia sto-

sowana do ogólniejszego poznania rozumowego *[Vernunfteinisichten],* i niemożliwe jest, by z nią rzeczy miały się inaczej.

Pomyłki powstają nie tylko z tego powodu, że pewnych rzeczy nie wiemy, lecz także dlatego, ponieważ podejmujemy się wydawać sądy, choć nie wiemy jeszcze wszystkiego, co jest do tego wymagane. Wielka ilość fałszywych mniemań *[Falschheiten],* a nawet w ogóle prawie wszystkie, zawdzięczają swój początek tej wyżej wspomnianej zuchwałej przemądrzałości *[Vorwitz].* Znacie na pewno niektóre orzeczniki odnoszące się do rzeczy. A więc dobrze, weźcie je za podstawy waszych rozumowań, a nie będziecie się mylić. Koniecznie jednak chcecie mieć definicje. Mimo to nie jesteście pewni, czy wiecie wszystko, co jest do tego wymagane, a ponieważ nie zważając na to decydujecie się na nie, przeto popadacie w błędy. Dlatego też uniknięcie błędów jest możliwe, jeśli znajdzie się pewne i wyraźne treści poznawcze, nie pozwalając sobie na łatwe tworzenie definicji. Następnie możecie w sposób pewny wnioskować o znacznej części pewnych określonych skutków. Nie wolno wam jednak przenosić wniosku na wszystkie skutki, bez względu na to, jak mało istotną wydawałaby się być ta różnica. Przyznaję, że dowód, który jest w naszym posiadaniu, dostatecznie dobrze wykazuje, że dusza nie jest materią. Strzeżcie się jednak z tego wyprowadzać wnioski, że dusza nie ma natury materialnej. Pod tym bowiem każdy rozumie nie tylko, że dusza nie jest wcale materią, lecz także, że nie jest taką substancją prostą, która mogłaby być elementem materii. To wymaga szczególnego dowodu, tego mianowicie, że ta myśląca istota nie istnieje tak, jak cielesny element w przestrzeni, wskutek nieprzenikliwości, ani też wraz z innym elementem nie może stanowić pewnego rozciągłego obiektu *[ein Ausgedehntes],* czy jakiejś bryły; odnośnie tego nie można oczywiście podać żadnego dowodu, który, jeśli by go wynaleziono, miałby tak niepojęty charakter, jak duch, który byłby obecny w przestrzeni.

§ 3. PEWNOŚĆ PIERWSZYCH PRAWD PODSTAWOWYCH W METAFIZYCE NIE JEST INNEGO RODZAJU, NIŻ W KAŻDYM INNYM POZNANIU ROZUMOWYM, WYJĄWSZY MATEMATYKĘ

Ostatnimi czasy filozofia pana Crusiusa* zamierzała nadać całkiem inny kształt poznaniu metafizycznemu poprzez to, że nie przyznał on zasadzie sprzeczności przywileju bycia ogólną i najwyższą naczelną

* Poczułem się zmuszonym wspomnieć tu o metodzie tej nowej filozofii. W krótkim czasie stała się ona tak sławna i ma także tak niewątpliwe zasługi ze względu na oświetlenie niektórych zagadnień *[Einsichten], że* byłoby istotnym brakiem tam, gdzie w ogóle mowa jest o metafizyce, pominąć ją milczeniem. To, czym się tutaj zajmuję, to jedynie właściwa jej metoda, różnice bowiem poszczególnych zasad nie wystarczają jeszcze do tego, by określić istotną różnicę pomiędzy jedną filozofią a drugą (przypis Kanta).

zasadą wszelkiego poznania, oraz że wprowadził wiele innych bezpośrednio pewnych i niedowodliwych zasad naczelnych, oraz stwierdził, jakoby ich słuszność była zrozumiała dzięki naturze naszego intelektu podług reguły: *to, czego nie mogę pomyśleć inaczej, niż jako prawdziwe, jest prawdziwe.* Do takich zasad naczelnych między innymi zaliczono zasady następujące: *to, czego nie mogę pomyśleć jako istniejącego, tego wcale nie ma; każda rzecz musi istnieć gdzieś i kiedyś* itp. Wskażę w kilku słowach prawdziwe własności pierwszych prawd podstawowych metafizyki, a jednocześnie prawdziwą treść owej metody pana Crusius a, która pod tym względem nie różni się tak dalece od sposobu myślenia w filozofii, jak się to myśli. Na tej podstawie w ogóle będzie można określić stopień możliwej pewności metafizyki.

Wszelkie sądy prawdziwe muszą być albo twierdzące, albo przeczące. Ponieważ forma każdego potwierdzenia *[Bejahung]* polega na tym, że coś jest przedstawiane jako jakaś cecha pewnej rzeczy, tj. jako identyczne z cechą pewnej rzeczy, to każdy sąd twierdzący jest prawdziwy, jeżeli orzecznik jest identyczny z podmiotem. A ponieważ forma każdego przeczenia polega na tym, że coś jest przedstawione jako niezgodne z pewną rzeczą, to sąd przeczący jest prawdziwy, jeśli orzecznik jest sprzeczny z podmiotem. Zasada zatem, która wyraża istotę każdego potwierdzenia, a więc zawiera najwyższą formułę wszelkich sądów twierdzących [głosi, że] każdemu podmiotowi przysługuje orzecznik, który jest z nim identyczny. Jest to zasada tożsamości. A ponieważ zasada, która wyraża istotę wszelkiego przeczenia [głosi, że] żadnemu podmiotowi nie przysługuje orzecznik, który jest z nim sprzeczny, jest zasadą sprzeczności, to jest ona pierwszą formułą wszelkich sądów przeczących. Obie razem, w sensie formalnym *[im formalen Verstände],* stanowią najwyższe i ogólne zasady naczelne całego ludzkiego rozumu. Tutaj jednak większość filozofów myliła się przyznając zasadzie sprzeczności ważność w odniesieniu do wszelkich prawd, podczas gdy ważność tę ma ona przecież tylko w odniesieniu do [sądów] przeczących. Niedowodliwa jednak jest każda zasada pomyślana jako bezpośrednio podpadająca pod którąś z tych najwyższych zasad naczelnych i inaczej pomyślana być nie może; mianowicie gdy tożsamość albo sprzeczność jest bezpośrednio zawarta w pojęciach i nie może ani nie powinna być poznawana poprzez rozbiór dzięki jakiejś cesze pośredniczącej *[Zwischenmerkmal].* Wszelkie inne są dowodliwe. [Zasada głosząca, że] ciało jest podzielne, jest zasadą dowodliwą, można bowiem wykazać poprzez rozbiór, a więc pośrednio, identyczność orzecznika i podmiotu: ciało jest złożone; to jednak, co jest złożone jest podzieln e, zatem ciało jest podzielne. Cechą pośredniczącą jest tutaj cecha bycia złożonym. Istnieje jednak w filozofii, jak to wyżej zostało

pokazane, wiele zasad niedowodliwych. Wszystkie one podpadają wprawdzie pod pierwsze formalne zasady naczelne, ale bezpośrednio; o ile jednak jednocześnie zawierają one podstawy dla innych zasad poznawczych *[Erkenntnisse],* to są one pierwszymi materialnymi zasadami naczelnymi ludzkiego rozumu. Np. [zasada głosząca, że] ciało jest złożone, jest zasadą niedowodliwą, ponieważ odnośnie pojęcia ciała orzecznik ten może być pomyślany tylko jako bezpośrednia i pierwsza cecha [ciała]. Takie materialne zasady naczelne stanowią, jak słusznie zauważa Crusius, podstawę *[Grundlage]* i opokę *[Festigkeit]* ludzkiego rozumu. Jak bowiem wyżej wspomnieliśmy, są one materią dla wyjaśnień oraz *data,* na podstawie których można pewnie wyprowadzać wnioski, nawet jeśli nie posiada się żadnego wyjaśnienia.

Crusius ma także rację wówczas, kiedy gani inne szkoły filozoficzne za to, że pomijały one materialne zasady naczelne i trzymały się tylko [zasad] formalnych. Na podstawie bowiem tych ostatnich rzeczywiście nic nie da się w ogóle udowodnić; konieczne są bowiem do tego zasady, które zawierają przesłankę mniejszą *[Mittelbegriff],* poprzez którą może być poznany logiczny stosunek innych pojęć w jakimś sylogizmie rozumowym, a pośród tych zasad niektóre muszą być pierwszymi. Atoli nigdy nie można niektórym zasadom przyznać wartości najwyższych materialnych zasad naczelnych, jeżeli nie są oczywiste dla każdego ludzkiego intelektu. Uważam jednak, że niektóre z tych, które wprowadza Crusius nastręczają w ogóle poważne wątpliwości.

Co się tyczy jednak najwyższej reguły wszelkiej pewności, którą ten słynny człowiek myślał nałożyć wszelkiemu poznaniu, a co za tym idzie także [poznaniu] metafizycznemu, [reguły, która głosi, że] to, czego nie mogę inaczej pomyśleć, niż jako prawdziwe, jest prawdziwe itd., to łatwo można zrozumieć, że taka zasada nigdy nie może być podstawą prawdziwości jakichkolwiek zasad poznawczych *[Erkenntnisse],* Jeżeli bowiem przyznajemy, że nie można podać żadnej innej podstawy prawdziwości, niż tę, że nie można czegoś uważać za coś innego, niż za prawdę, to tym samym dajemy do zrozumienia, że żadna dalsza podstawa prawdziwości nie może być podana, i że poznanie jest niedowodliwe. Istnieje więc oczywiście wiele niedowodliwych zasad poznawczych, atoli odnoszące się do nich poczucie przekonania jest raczej pewnym wyznaniem, bynajmniej jednak nie podstawą dowodową tego, że są one prawdziwe.

Dlatego metafizyka nie posiada żadnych materialnych czy formalnych podstaw pewności, które byłyby innego rodzaju, niż w geometrii. W obydwu forma [*das Formale]* sądów jest zależna od zasady tożsamości *[Einstimmung]* i sprzeczności. W obydwu występują zasady niedowodliwe, które stanowią podstawę *[Grundlage]* dla sylogizmów. Ponieważ tylko

w matematyce definicje są pierwszymi niedowodliwymi pojęciami wyjaśnianych rzeczy, to w metafizyce w ich miejsce niedowodliwe zasady muszą dostarczyć *data* pierwotne, które jednak mogą być równie pewne, i które dostarczają albo materii do wyjaśnień, albo są podstawą dla niewątpliwych wnioskowań. Stanowi to właśnie konieczną dla przekonania pewność, do której zdolna jest zarówno metafizyka, jak i matematyka, tylko że ta ostatnia jest łatwiejsza i bardziej zdatna do większej naoczności.

ROZWAŻANIE CZWARTE. O WYRAŹNOŚCI I PEWNOŚCI, DO KTÓRYCH OSIĄGNIĘCIA ZDATNE SĄ PIERWSZE PODSTAWY TEOLOGII NATURALNEJ I FILOZOFII MORALNEJ [MORAL]

§ 1. PIERWSZE PODSTAWY TEOLOGII NATURALNEJ SĄ ZDOLNE DO OSIĄGNIĘCIA NAJWIĘKSZEJ FILOZOFICZNEJ OCZYWISTOŚCI

Najłatwiejsze i najbardziej wyraźne odróżnienie jakiejś rzeczy od wszelkich innych jest możliwe przede wszystkim wówczas, gdy rzecz owa jest jedyną możliwą w swoim rodzaju. Przedmiotem religii naturalnej jest jedyna pierwsza przyczyna. Określenia tego przedmiotu są takiego rodzaju, że nie będą mogły być łatwo pomylone z cechami innych rzeczy. Największy stopień przekonania jest jednakże możliwy, jeśli jest absolutnie konieczne, że danej rzeczy przysługują te, i tylko te orzeczniki. Odnośnie bowiem przypadkowych określeń [rzeczy] trudno jest bardzo często wyszukać zmienne warunki ich orzeczników. Dlatego absolutnie *[schlechterdings]* konieczna istota jest przedmiotem tego rodzaju, że skoro raz tylko pójdzie się właściwym śladem jej pojęcia, to wydaje się to zapewniać jeszcze większą pewność [Sicherheit], niż w większości innych rozumowań filozoficznych *[philosophische Kenntnisse].* W tej części rozprawy nie mogę uczynić nic innego, jak tylko wziąć w ogóle pod rozwagę możliwe filozoficzne poznanie Boga. Byłoby bowiem zbyt daleko idącym, poddawać próbie rzeczywiście występujące poglądy filozofów dotyczące tego przedmiotu. Naczelnym pojęciem *[Hauptbegrijff],* które się tutaj nasuwa metafizykowi, jest [pojęcie] absolutnie koniecznego istnienia pewnej istoty. Aby do tego dojść, należałoby przede wszystkim zapytać, czy możliwe jest, żeby zupełnie nic nie istniało. Jeżeli więc metafizyk uświadomi sobie, że skoro nie istnieje w ogóle żadne jestestwo [Dasein], to także, niczego nie da się pomyśleć i nie istnieje także żadna możliwość, to może on badać tylko pojęcie istnienia tego, co musi leżeć u podstaw wszelkiej możliwości. Myśl ta będzie się rozszerzać i utrwalać określone pojęcie absolutnie koniecznej istoty. Nie wgłębiając się jednak szczegółowo w ten problem *[Plan],* [można powiedzieć, że] skoro pozna się istnienie jedynej najdoskonalszej

i koniecznej istoty, to pojęcia odnoszące się do jej pozostałych określeń staną się bardziej adekwatne, ponieważ zawsze są największe i najdoskonalsze, a także bardziej pewne, gdyż tylko te mogą tutaj występować, które są tu konieczne. Powinienem określić np. pojęcie boskiej wszechobecności *[Allgegenwart]*. Łatwo pojmuję, że taka istota, od której zależy wszystko inne, podczas gdy ona sama jest niezależna, i właśnie poprzez swoją obecność wyznacza miejsce wszelkim innym istotom w świecie, sama sobie jednak [nie wyznacza] żadnego miejsca pomiędzy nimi, wówczas bowiem przynależałaby do świata. Bóg więc nie jest właściwie w żadnym miejscu, ale jest obecny dla wszelkich rzeczy we wszelkich miejscach, gdzie rzeczy istnieją. Wiem także, że podczas gdy następujące po sobie rzeczy w świecie znajdują się w jego władzy, to on poprzez to nie wyznacza sobie jakiegoś punktu czasowego w tym szeregu, a zatem, że odnośnie jego nic nie jest przeszłe lub przyszłe. Jeżeli zatem powiem, że Bóg przewiduje to, co przyszłe [das *Künftige],* to nie oznacza to, że Bóg widzi to, co odnośnie jego jest przyszłe, lecz to, co dotyczy pewnych przyszłych rzeczy w świecie, tj. tego, co następuje po pewnym stanie świata. Dzięki temu można zrozumieć, że poznanie przyszłości, przeszłości i teraźniejszości, w perspektywie działania boskiego intelektu, niczym się nie różni, lecz że poznaje on je wszystkie jako rzeczywiste rzeczy [należące do] uniwersum. To przewidywanie można także wyobrazić sobie wyraźniej i dokładniej w odniesieniu do Boga, niż w odniesieniu do jakiejś rzeczy, która przynależy do całości świata.

Dlatego też we wszystkich częściach, w których nie występuje jakieś *analogem* przypadkowości, metafizyczne poznanie Boga może być bardzo pewne. Atoli sądy[7] o jego wolnych czynach, o opatrzności, o działaniu jego sprawiedliwości i dobroci — ponieważ nawet w pojęciach, które mamy odnośnie tych określeń, jest jeszcze wiele niejasności — mogą w tej nauce mieć pewność przybliżoną, lub taką, która ma charakter moralny.

§ 2. PIERWSZE PODSTAWY FILOZOFII MORALNEJ ZE WZGLĘDU NA ICH OBECNE WŁASNOŚCI NIE SĄ JESZCZE ZDOLNE DO OSIĄGNIĘCIA CAŁKOWITEJ WYMAGANEJ OCZYWISTOŚCI

Aby to wyjaśnić chcę tylko pokazać, jak mało jest jeszcze znane nawet pierwsze pojęcie obowiązku *[Verbindlichkeit],* i jak dalecy musimy być zatem od tego, by w filozofii praktycznej *[praktische Weltweisheit]*

[7] W oryginale jest liczba pojedyncza — sąd *(das Urteil),* lecz orzeczenie odnoszące się do tego podmiotu występuje w liczbie mnogiej; mamy tu więc do czynienia z oczywistą pomyłką. Czytam, za Hartensteinem, dostosowując liczbę podmiotu do liczby orzeczenia.

uzyskać konieczną [do osiągnięcia] oczywistości wyraźność i pewność pojęć podstawowych i zasad naczelnych. Powinniśmy to i owo uczynić, a czegoś innego poniechać; jest to formuła, która wyraża każdy obowiązek. Każda powinność [Sollen] wyraża zatem pewną konieczność czynu i może mieć dwojakie znaczenie. Powinienem mianowicie, albo coś uczynić (jako pewien środek), gdy chcę czegoś innego (jako pewien cel), albo powinienem bezpośrednio uczynić coś innego (jako pewien cel) i urzeczywistnić to. Pierwsze można nazwać koniecznością środka (*necessitatem problematicam),* a drugie koniecznością celu *{necessitatem legalem).* Pierwszy rodzaj konieczności nie wskazuje w ogóle żadnego obowiązku, lecz tylko przepis postępowania dla rozwiązania pewnego problemu [dotyczącego tego], jakiego rodzaju są środki, które muszę użyć, gdy chcę osiągnąć pewien określony cel. Ten, kto komuś innemu, kto chciałby przyczynić się do własnej szczęśliwości, zaleca czynności, które tamtem ma wykonać lub poniechać, mógłby do tego wprawdzie użyć wszelkich nauk filozofii moralnej, ale wtedy nie są już one wcale obowiązkami, [wówczas bowiem mam do czynienia z taką sytuacją], w której obowiązkiem byłoby przeprowadzenie dwóch cięciw, kiedy linię prostą chcę podzielić na dwie równe części; tzn. wcale nie są to obowiązki, lecz jedynie wskazówki zręcznego postępowania dla osiągnięcia jakiegoś celu. Użytkowi środków nie przysługuje bowiem żadna inna konieczność prócz tej, jaka przysługuje celowi, wszelkie czynności zatem, które filozofia moralna zaleca jako warunek pewnych celów, są przypadkowe, i nie mogą oznaczać żadnych obowiązków, dopóki nie zostaną podporządkowane pewnemu koniecznemu samemu w sobie celowi. Powinienem np. sprzyjać całkowitej i największej doskonałości, albo powinienem postępować zgodnie z wolą boską. Jeżeli nawet którejś z tych dwu zasad byłaby podporządkowana cała filozofia praktyczna, to zasada taka musi, jeżeli ma być regułą i podstawą obowiązku, nakazywać czyn jako bezpośrednio konieczny, a nie jako uwarunkowany pewnym określonym celem. Zauważamy tutaj, że taka bezpośrednia najwyższa reguła wszelkiego obowiązku musi być absolutnie niedowodliwa. Na podstawie bowiem żadnego rozważania jakiejś rzeczy, czy pojęcia, jakiekolwiek by ono nie było, nie można poznać, ani wywnioskować, co powinniśmy uczynić, jeśli to, co jest założone, nie jest celem, a czyn środkiem. Jest to jednak niemożliwe, ponieważ wtedy nie istniałaby żadna formuła obowiązku, lecz tylko problematycznej zręczności.

Tak więc mogę przynajmniej pokazać, iż po długim namyśle nad tym przedmiotem, przekonałem się, że reguła: *czyń to, co dzięki tobie jest możliwie najdoskonalsze* jest pierwszą formalną podstawą wszelkiego obowiązku postępowania, tak jak zasada: *Zaniechaj tego, przez co przeszkodziłbyś* [w powstaniu] *możliwie największej doskonało-*

ści jest zasadą obowiązku zaniechania. I tak jak z pierwszych formalnych zasad naczelnych naszych sądów dotyczących prawdy niczego nie można wywnioskować, jeżeli nie są podane pierwsze materialne podstawy, tak samo z tych dwóch reguł dobra nie wypływa żaden szczególnie określony obowiązek, jeżeli nie są z nimi związane niedowodliwe materialne zasady naczelne poznania praktycznego.

Dopiero bowiem w naszych czasach zaczęliśmy rozumieć, że zdolność przedstawiania tego, co prawdziwe, jest poznaniem, a zdolność doznawania dobra jest uczuciem, i że obydwu ich nie należy mieszać ze sobą. Podobnie więc, jak istnieją nierozkładalne pojęcia tego, co prawdziwe, tj. tego, co podczas rozważania znajdujemy w samych przedmiotach poznania, istnieje również nierozkładalne uczucie dobra (nigdy nie występuje ono po prostu w rzeczy, lecz zawsze w odniesieniu do istoty doznającej). Zadaniem intelektu jest analiza i uwyraźnienie złożonego i zawiłego pojęcia dobra, poprzez wskazanie, w jaki sposób powstaje ono z prostszych wrażeń dobra. Atoli gdyby okazało się ono czymś prostym, to sąd: *To jest dobre* jest zupełnie niedowodliwy i jest bezpośrednim skutkiem świadomości uczucia przyjemności związanej z przedstawieniem przedmiotu. A ponieważ na pewno odnajdujemy w sobie wiele prostych wrażeń dobra, to istnieje wiele takich nierozkładalnych przedstawień. Dlatego jeśli jakiś czyn jest bezpośrednio przedstawiany jako dobry i nie zawiera jakiegoś innego ukrytego dobra, które może być w nim rozpoznane dzięki rozbiorowi, i wskutek czego nazywa się doskonałym, to konieczność tego czynu jest pewną niedowodliwą materialną zasadą naczelną obowiązku. Np. *Kochaj tego, kto ciebie kocha* jest praktyczną zasadą, która wprawdzie jest podporządkowana najwyższej formalnej i potwierdzającej regule obowiązku, ale podporządkowana bezpośrednio. Ponieważ jednak dzięki rozbiorowi nie można dokładniej pokazać, dlaczego pewna szczególna doskonałość zawarta jest w miłości wzajemnej *[Gegenliebe],* to nie dowodzi się tej reguły praktycznie, tj. dzięki jej wywiedzeniu *[Zurückzuführen]* z konieczności jakiegoś innego doskonałego czynu, lecz podciąga się ją bezpośrednio pod ogólną regułę dobrego czynu. Możliwe, że mój powyższy przykład niedostatecznie wyraźnie i przekonująco wykazuje jak się rzeczy mają. Atoli rozmiary takiej rozprawy jak ta, które być może już przekroczyłem, nie pozwalają mi na taką kompletność [wywodu], jakiej bym sobie życzył. Postępowanie, które sprzeciwia się woli tego, od którego pochodzi nasze istnienie, i wszelkie dobro, jest absolutnie szpetne. Szpetota ta jest oczywista, aczkolwiek nie chodzi tu o szkody, które mogą towarzyszyć takiemu postępowaniu jako skutki. Dlatego zasada: *Czyń to, co jest zgodne z wolą bożą* staje się materialną zasadą naczelną filozofii moralnej, która niejako formalnie — ale bezpośrednio — jest podporządkowana wyżej wzmiankowanej pierwszej

i ogólnej formule. W filozofii praktycznej, tak samo jak w teoretycznej, nie należy zbyt łatwo uważać za niedowodliwe coś, co takowym nie jest. Jednakże nie można usunąć tych zasad naczelnych, które jako postulaty zawierają podstawy dla pozostałych zasad praktycznych. Hutcheson i inni dali tutaj dzięki pojęciu uczucia moralnego początek dla pięknych spostrzeżeń.

Dzięki temu możemy zauważyć, że jakkolwiek musi być możliwe, by pierwsze podstawy moralności *[Sittlichkeit]* osiągnęły najwyższy stopień oczywistości filozoficznej, to jednakże najwyższe pojęcia podstawowe dotyczące obowiązku muszą przede wszystkim zostać w sposób bardziej pewny określone, a ponieważ pod tym względem niedostatek filozofii praktycznej jest jeszcze większy, niż spekulatywnej, to najpierw należy jeszcze wykazać, czy jedynie władza poznawania, czy też uczucie (pierwsza wewnętrzna podstawa władzy pożądania) rozstrzyga tutaj o pierwszych zasadach naczelnych.

POSŁOWIE

Oto myśli, które poddaję osądowi Królewskiej Akademii Nauk. Śmiem mieć nadzieję, że racje, które tutaj wyłożyłem, mają pewne znaczenie dla wymaganego oświetlenia rzeczy. Co się tyczy staranności, dokładności i subtelności tych wywodów, to wołałem nawet w tym względzie czegoś zaniedbać, aniżeli pozwolić by przeszkodziło mi to w oddaniu mego pisma w odpowiednim czasie pod osąd, zwłaszcza że w przypadku przychylnego przyjęcia owa usterka łatwo może być wyeliminowana.

Tłumaczył:
Krzysztof Rak

TABLE DES MATIÈRES

Aux lecteurs de „Edukacja Filozoficzna" 5
L'enquête de „Edukacja Filozoficzna" 9

ARTICLES ET DISCOURS

Jan Zygmunt — *Autour „De la vérité et de l'induction" de Alfred Tarski* 11
Wiesław Gumuła — *La conception marxiste de la classe sociale* . . . 29
Eugeniusz Grudziński — *Les dénominations vides dans la logique d'Aristote et dans la logique contemporaine* 47
Włodzimierz Kaczocha — *La culture démocratique — la conception théorique et idéologique de Edward Abramowski* 67
Zbigniew Drozdowicz — *Sur les conditionnements psychologiques de l'historicisme de l'époque des Lumières* 79
Krzysztof Wojciechowski — *Le besoin et l'intérêt en tant que points de repère des valeurs dans la philosophie pratique du marxisme (II)* . . 93
Andrzej Gierasimczuk — *La contribution au problème de la structure de la culture socio-écologique* 107

POLÉMIQUES ET DISCUSSIONS

Ewa Dorobińska — *Les coryphées de la philosophie de la langue sur la sellette (E. Grodziński contre Tarski, Frege, Carnap et Morris)* . . 123
Eugeniusz Grodziński — *Encore une page dans la polémique (En marge des remarques de E. Dorobińska sur ma discussion avec les coryphées)* 139
Bogusław Wolniewicz — *L'évolution et la révolution* 151
Adam Chmielewski — *Les remarques sur l'éducation et la philosophie Staline et le stalinisme (Discussion rédactionnelle sur l'article de Z. Musiał: La dimension créatrice de l'état du stalinisme)* 157
. 173

DIDACTIQUE DE LA PHILOSOPHIE

Zdzisław Czarnecki — *Les querelles autour de la conception de la vérité* 191
Aleksander Ochocki — *Lénine* 203
Roman Rudziński — *L'analyse ontologique de l'existence* 215
Maryann Ayim — *La domination et la contrainte dans la discussion académique — le portrait d'un savant du temps de la jeunesse* 235
Aleksander Spirkin — *Le point de vue sur la vie en tant que problème philosophique* 249
Urszula Wilke — *L'enseignement de l'éthique dans les écoles supérieures de la République Démocratique Allemande* 271
Jerzy Kosiewicz — *De manière instrumentale ou autotélique — commentaire du texte de Urszula Wilke* 279

DANS LES CABINETS DES PHILOSOPHES

Andrzej Nowicki — *La philosophie des processus du travail créateur et les processus de la philosophie du portrait. Conférences monographiques à l'Université Marie Curie-Skłodowska entre 1987 et 1989* 281
Andrzej Kołakowski — *La conception de la socialisation dans la pensée socialiste polonaise (I)* 311
Séminaires philosophiques — index 331

CRITIQUES ET NOTES

Ryszard Panasiuk — *A l'ouverture de la voie de la philosophie classique allemande* (B. Markiewicz: *U źródeł niemieckiego idealizmu. Pojęcie współczesności a filozofia zjednoczenia.* Warszawa 1987) 333
Krzysztof J. Nahlik — *Le précurseur de Kuhn* (L. Fleck: *Powstanie i rozwój faktu naukowego.* Lublin 1986) 443
Dorota Horbaczewska — *Des profits de la logique* (N. Łubnicki: *Nauka poprawnego myślenia.* Lublin 1987) 349
Maria Kostyszak — *L'état et la société citoyenne. (The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy.* Pod red. Z. A. Pelczyńskiego. Cambridge 1984) 357
Włodzimierz Lorenc — *L'oeuvre maîtresse de Lukács en polonais* (G. Lukács: *Historia i świadomość klasowa.* Przełożył i wstępem opatrzył M. Siemek. Warszawa 1988) 365
Ireneusz Bober — *Un nouveau livre sur l'école de Lvov et de Varsovie (Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semantyczna w szkole lwowsko-warszawskiej.* Praca zbiorowa pod red. M. Hempolińskiego. Wrocław 1987) 371
Jarosław Lindenberg — *Ils resteront inconnus* (Cz. Głombicki: *Zapomniani krytycy, nieznani filozofowie. Rzecz o Aleksandrze Tyszyńskim i Janie Adamskim.* Lublin 1988) 381
Jerzy Kosiewicz — *L'histoire de la philosophie et la philosophie sémantique* (A. Peperzak: *History and System in Philosophy.* New York 1986) 387
Andrzej Miś — *La contribution à la philosophie marxiste de l'homme* (T. Płużański: *Poszukiwania. Szkice z filozofii człowieka.* Warszawa 1988) 337
Livres (J. Kosiewicz) 405

RAPPORTS, COMMUNICATIONS ET CHRONIQUE

Ewa Dorobińska — *La renaissance du nietzschéisme et le marxisme contemporain* 413
Jerzy Kosiewicz — *La session scientifique de la Société Polonaise de la Connaissance de la Religion* 425
Piotr Wiench — *Le sens de l'histoire polonaise (A l'occasion du 70e anniversaire du recouvrement de l'indépendance)* 429

INFORMATIONS BIBLIOTHÉCAIRES

Les plus importants livres nouveaux de la bibliothèque de la Faculté de la Philosophie et de la Sociologie de l'Université de Varsovie, de l'Institut de la Philosophie et de la Sociologie à l'Académie Polonaise des Sciences et de la Société Philosophique Polonaise — en 1988 433

DOCUMENTS

Krzysztof Rak — *Le discours de Kant du concours de 1763 (Remarques du traducteur)* 441
Immanuel Kant — *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* 445

СОДЕРЖАНИЕ 473
CONTENTS 477
INHALTSVERZEICHNIS 479

СОДЕРЖАНИЕ

К читателям „Edukacji Filozoficznej" 5
Опрос „Edukacji Filozoficznej" 9

СТАТЬИ И НАУЧНЫЕ ТРУДЫ

Ян Зигмунт — *Вокруг „Правды и доказательства" Альфреда Тарского* 11
Веслав Гумула — *Марксистское понятие общественного класса* . . . 29
Эугениуш Гродзински — *Пустые названия в логике Аристотеля и в современной логике* 47
Влодзимеж Качоха — *Демократическая культура — теоретическо-идеологическая концепция Едварда Абрамовского* 67
Збигнев Дроздович — *О психологических обусловленностях историософии эпохи Освещения* 79
Кшиштоф Войтиеховски — *Потребность и интерес как точки соотнесения ценности в практической философии марксизма* (II) 93
Андрей Герасимчук — *Некоторые данные к вопросу о социо-экологической структуре* 107

ПОЛЕМИКИ И ДИСКУССИИ

Эва Доробиньска — *Корифеи философии языка предметом общего интереса (Э. Гродзински контра Тарски, Фреге, Карнап и Морис)* . . 123
Евгениуш Гродзински — *Еще одна сторона в полемике (по поводу замечании Э. Доробинской о моей дискуссии с корифеями)* 139
Богуслав Вольневич — *Эволюция а революция* 151
Адам Хмелевски — *Замечания о воспитании и философии* 157
Сталин и сталинизм (Редакционная дискуссия о статье З. Мусяла: Государствообразующий масштаб сталинизма) 173

ДИДАКТИКА ФИЛОСОФИИ

Здислав Чарнецки — *Споры вокруг понятия правды* 191
Александр Охоцки — *Ленин* 203
Роман Рудзински — *Онтологический анализ экзистенции* 215
Марянн Айм — *Доминирование и насилие в академической дискуссии — портрет ученого в годы юности* 235
Александр Спиркин — *Мировоззрение как философская проблема* . . 249
Урсула Вилке — *Обучение этики в высших учебных заведениях ГДР* 271
Ежи Косевич — *Инструменталистически или автотелически-коментарий к тексту Урсули Вилке* 279

В ЛАБОРАТОРИЯХ ФИЛОСОФОВ

Анджей Новицки — *Философия творческой лаборатории и лаборатория философии портрета. Монографические доклады в Университете им. Марии Склодовской-Кири в 1987—1989 гг.* 281
Анджей Колаковски — *Идея обобществления в польской социалистической мысли (I)* 311
Философские семинары-перечень 331

РЕЦЕНЗИИ И АННОТАЦИИ

Ришард Панасиук — *Начало пути классической немецкой философии* (B. Markiewicz: *U źródeł niemieckiego idealizmu. Pojęcie współczesności a filozofia zjednoczenia.* Warszawa 1987) 333
Кшиштоф Й. Нахлик — *Предшественник Кюна* (L. Fleck: *Powstanie i rozwój faktu naukowego.* Lublin 1986) 343
Дорота Хорбачевска — *О пользах из логики* (N. Łubnicki: *Nauka poprawnego myślenia.* Lublin 1987) 349
Мария Костышак — *Гражданское государство и общество (The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philospohy.* Pod red. Z. A. Pelczyńskiego. Cambridge 1984) 357
Влодзимеж Лоренц — *Основная работа Лукача по-польски* (G. Lukács: *Historia i świadomość klasowa.* Przełożył i wstępem opatrzył M. Siemek. Warszawa 1988) 365
Иренеуш Бобер — *Новая книга о львовско-варшавской школе* (*Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semantyczna w szkole lwowsko-warszawskiej.* Praca zbiorowa pod red. M. Hempolińskiego. Wrocław 1987) 371
Ярослав Линденберг — *Останутся в незнакомых* (Cz. Głombik: *Zapomniani krytycy, nieznani filozofowie. Rzecz o Aleksandrze Tyszyńskim i Janie Adamskim.* Lublin 1988) 381
Ежи Косевич — *История философии а систематическая философия* (A. Peperzak: *History and System in Philosophy.* New York 1986) 387
Анджей Мись — *Некаторые замечания к марксистской философии человека* (T. Płużański: *Poszukiwania. Szkice z filozofii człowieka.* Warszawa 1988) 397
Новые книги 405

ОТЧЕТЫ, СООБЩЕНИЯ, ХРОНИКА

Эва Доробинская — *Возраждение ницшеизма а современный марксизм* 413
Ежи Косевич — *Научная сессия Польского Религиоведческого Общества* 425
Петр Венх — *Смысл польской истории (по поводу 70-той годовщины получения независимости)* 429

БИБЛИОТЕЧНЫЙ СПРАВОЧНИК

Важнейшие книжные приобретения библиотеки философии и Социологии Варшавского Университета, ИФиС ПАН. ПФО в 1968 433

МАТЕРИАЛЫ

Кшиштоф Рак — *Конкурсная диссертация Канта с 1763 года (Замечания переводчика)* 441
Иммануил Кант — *Диссертация о бесспорности первостепенных принципов естественной теологии и нравственной философии* 445

TABLE DES MATIÈRES 469
CONTENTS 477
INHALTSVERZEICHNIS 479

CONTENTS

To the Readers of „Edukacja Filozoficzna" 5
The Poll of „Edukacja Filozoficzna" 9

ARTICLES AND DISSERTATIONS

Jan Zygmunt — *On Alfred Tarski's „Truth and Evidence"* 11
Wiesław Gumuła — *Marxist Concept of Social Class* 29
Eugeniusz Grodziński — *Empty Names in Aristotelian logic and Contemperary Logic* 47
Włodzimierz Kaczocha — *Democratic Culture — Edward Abramowski's Theoretical and Ideological Idea* 67
Zbigniew Drozdowicz — *Psychological Conditions of Philosophy of History in the Enlightenment Period* 79
Krzysztof Wojciechowski — *The Need and Interest as the Points of Reference of Values in the Practical Marxist Philosophy (II)* . . . 93
Andrzej Gierasimczuk — *Contribution to the Problem of the Structure of the Socio-Ecological Culture* 107

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Ewa Dorobińska — *Outstanding Personalities of the Philosophy of Language on the Carpet (E. Grodziński versus Tarski, Frege, Carnap and Morris)* 123
Eugeniusz Grodziński — *One More Aspect in the Polemics (On the margin of Mrs. Dorobińska's remarks on my discussion with those outstanding personalities)* 139
Bogusław Wolniewicz — *Evolution and Revolution* 151
Adam Chmielewski — *Some Remarks on Education and Philosophy* . . 157
Stalin and Stalinism (Editorial discussion on the article by Z. Musiał: Państwotwórczy wymiar stalinizmu) 173

TEACHING PHILOSOPHY

Zdzisław Czarnecki — *Controversy about the Concept of Truth* . . . 191
Aleksander Ochocki — *Lenin* 203
Roman Rudziński — *Ontological Analysis of Being* 215
Maryann Ayim — *Dominance and Violence in the Academic Discourse — Portrait of the Academic as a Young Man* 235
Aleksander Spirkin — *Philosophy of Life as a Philosophical Problem* . . 249
Urszula Wilke — *Teaching Ethics in the Universities in the German Democratic Republic* 271
Jerzy Kosiewicz — *Instrumentally or Autotelically — Some Remarks on Urszula Wilke's Article* 279

IN THE PHILOSOPHERS' WORKSHOPS

Andrzej Nowicki — *Philosophy of Methods of Creative Work and a Workshop of Philosophy of Portrait. Monographic lectures at Maria Curie-Skłodowska's University in the Years 1987—1989* 281
Andrzej Kołakowski — *Idea of Socialization in the Polish Socialist Thought (I)* 311
Index of Seminars 331

REVIEWS AND NOTES

Ryszard Panasiuk — *The Origins of Classical German Philosophy* (B. Markiewicz: *U źródeł niemieckiego idealizmu. Pojęcie współczesności a filozofia zjednoczenia.* Warszawa 1987) 333
Krzysztof J. Nahlik — *Kuhn's Precursor* (L. Fleck: *Powstanie i rozwój faktu naukowego.* Lublin 1986) 343
Dorota Horbaczewska — *On Advatages of Logic* (N. Łubnicki: *Nauka poprawnego myślenia.* Lublin 1987) 349
Maria Kostyszak — *The State and Civil Society* (*The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy.* Pod red. Z. A. Pelczyńskiego. Cambridge 1984) 357
Włodzimierz Lorenc — *Lukács' Main Work in Polish* (G. Lukács: *Historia i świadomość klasowa.* Przełożył i wstępem poprzedził M. Siemek. Warszawa 1988) 365
Ireneusz Bober — *A New Book on the Lvov-Warsaw School* (*Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semantyczna w szkole lwowsko-warszawskiej.* Praca zbiorowa pod red. M. Hempolińskiego. Wrocław 1987) 371
Jarosław Lindenberg — *They Will Remain Unknown* (Cz. Głombik: *Zapomniani krytycy, nieznani filozofowie. Rzecz o Aleksandrze Tyszyńskim i Janie Adamskim.* Lublin 1988) 381
Jerzy Kosiewicz — *History of Philosophy and Systematic Philosophy* (A. Peperzak: *History and System in Philosophy.* New York 1986) 387
Andrzej Miś — *A Contribution to Marxist Philosophy of Man* (T. Płużański: *Poszukiwania. Szkice z filozofii człowieka.* Warszawa 1988) 397
New Publications 405

REPORTS, NEWS, CHRONICLE

Ewa Dorobińska — *Renaissance of Nietzscheism and Contemporary Marxism* 413
Jerzy Kosiewicz — *Academic Session of the Polish Religion Society* . . 425
Piotr Wiench — *The Sens of Polish History (On the Occasion of the 70 th Anniversary of Independence)* 429

LIBRARY INFORMATION

Some Important Book Purchases for the Library of Department of Philosophy and Sociology at Warsaw University, Institute of Philosophy and Sociology at Polish Academy of Sciences, Polish Philosophical Society in 1988 433

MATERIALS

Krzysztof Rak — *Kant's Competitive Dissertation of 1763 (The Translator's Remarks)* 441
Immanuel Kant — *Discourse on Clarity of the Main Principles of Natural Theology and Moral Philosophy* 445

TABLE DES MATIÈRES 469
СОДЕРЖАНИЕ 473
INHALTSVERZEICHNIS 479

INHALTSVERZEICHNIS

An die Leser von „Edukacja Filozoficzna" 5
Die Umfrage von „Edukacja Filozoficzna" 9

AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

Jan Zygmunt — *Ueber „Wahrheit und Begriff" von Alfred Tarski* . . . 11
Wiesław Gumuła — *Marxistischer Begriff der gesellschaftlichen Klasse* 29
Eugeniusz Grodziński — *Leere Namen in der Aristotelischen und gegenwärtigen Logik* 47
Włodzimierz Kaczocha — *Demokratische Kultur — die theoretisch-ideologische Konzeption von Edward Abramowski* 67
Zbigniew Drozdowicz — *Ueber psychologische Bedingheiten der Historiosophie der Epoche der Aufklärung* 79
Krzysztof Wojciechowski — *Bedürfnis und Interesse als Koordinatenpunkte der Werte in der praktischer Philosophie des Marxismus (II)* 93
Andrzej Gierasimczuk — *Zur Frage der Struktur des sozioökologischen Bewusstseins* 107

POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

Ewa Dorobińska — *Die Koriphäen der Philosophie der Sprache als Objekte der Kritik (E. Grodziński contra Tarski, Frege, Carnap und Morris)* 123
Eugeniusz Grodziński — *Noch ein Zettel in der Polemik (am Rande der Bemerkungen von Frau Dorobińska über meine Diskussion mit den Koriphäen)* 139
Bogusław Wolniewicz — *Evolution und Revolution* 151
Adam Chmielewski — *Bemerkungen über Erziehung und Philosophie* 157
Stalin und Stalinismus (Redaktiondiskussion über den Aufsatz von Z. Musiał: Die Staatschöpfende Dimension des Stalinismus 173

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE

Zdzisław Czarnecki — *Streitigkeiten über den Wahrheitsbegriff* . . . 191
Aleksander Ochocki — *Lenin* 203
Roman Rudziński — *Ontologische Analyse der Existenz* 216
Maryann Ayim — *Dominanz und Gewalt in der akademischen Diskussion — ein Bildnis des Gelehrten in seiner Jugendzeit* 235
Aleksander Spirkin — *Weltanschauung als philosophisches Begriff* . . . 249
Urszula Wilke — *Lehre der Ethik in der Hochschulen der DDR* 271
Jerzy Kosiewicz — *Instrumentale oder autothelische Lehre — ein Kommentar zu dem Text von Urschula Wilke* 279

IN DEN ARBEITSSTÄTTEN DER PHILOSOPHEN

Andrzej Nowicki — *Philosophie der schöpferischen Werkstatt und die Werkstatt der Philosophie des Portraits. Monographische Vorlesungen an der UMCS in den Jahren 1987—1989* 281
Andrzej Kołakowski — *Idee der Vergesellschaftlichung in dem polnischen sozialistischen Gedanken (I)* 311
Philosophische Seminare — *Verzeichnis* 331

REZENSIONEN UND NOTEN

Ryszard Panasiuk — *Am Anfang des Weges der klassischen deutschen Philosophie* (B. Markiewicz: *U źródeł niemieckiego idealizmu. Pojęcie współczesności a filozofia zjednoczenia.* Warszawa 1987) . . . 333
Krzysztof J. Nahlik — *Der Vorgänger Kuhns* (L. Fleck: *Powstanie i rozwój faktu naukowego.* Lublin 1986) 343
Dorota Horbaczewska — *Ueber den Nutzen der Logik* (N. Łubnicki: *Nauka poprawnego myślenia.* Lublin 1987) 349
Maria Kostyszak — *Der Staat und die Bürgergesellschaft (The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy.* Redaktion Z. A. Pelczyński. Cambridge 1984) 357
Włodzimierz Lorenc — *Das Hauptwerk von Lukács ist in polnischer Sprache erschienen* (G. Lukács: *Historia i świadomość klasowa. Przełożył i wstępem poprzedził* M. Siemek. Warszawa 1988) 365
Ireneusz Bober — *Ein neues Buch über die Warszawa—Lwów—Schule (Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semantyczna w szkole lwowsko-warszawskiej.* Praca zbiorowa pod red. M. Hempolińskiego. Wrocław 1987) 371
Jarosław Lindenberg — *Sie werden unbekannt bleiben* (Cz. Głombik: *Zapomniani krytycy, nieznani filozofowie. Rzecz o Aleksandrze Tyszyńskim i Janie Adamskim.* Lublin 1988) 381
Jerzy Kosiewicz — *Geschichte der Philosophie und systematische Philosophie* (A. Peperzak: *History and System in Philosophy.* New York 1986) 387
Andrzej Miś — *Zur marxistischen Philosophie des Menschen* (T. Pużański: *Poszukiwania. Szkice z filozofii człowieka.* Warszawa 1988) . . . 397
Neue Bücher (Jerzy Kosiewicz) 405

BERICHTE, MITTEILUNGEN, CHRONIK

Ewa Dorobińska — *Die Renaissance des Nietzscheanismus und der gegenwärtige Marxismus* 413
Jerzy Kosiewicz — *Eine wissenschaftliche Sitzung der Polnischen Gesellschaft für Religionskunde* 425
Piotr Wiench — *Sinn der polnischen Geschichte (Anlässlich des 70 Jahrestages der Wiedergeburt Polens)* 429

BIBLIOTHEKSINFORMATION

Wichtigere Büchereinkäufe der Bibliothek der Philosophischen Fakultät der Universität Warszawa, des Instituts für Philosohie und Soziologie der Polnischen Akademie der Wissenschaften und der Polnischen Gesellschaft für Philosophie im Jahre 1988 433
Krzystof Rak — *Eine Wettbewerbsabhandlung von Kant aus dem Jahr 1763 (Bemerkungen des Ueberstzers)* 441
Immanuel Kant — *Eine Abhandlung über Deutlichkeit der Grundprinzipien der natürlichen Theologie und der moralen Philosophie* 445

TABLE DES MATIÈRES 469
СОДЕРЖАНИЕ 473
CONTENTS 477